

INTERCULTURALIDAD Y TERRITORIALIDADES CONFRONTADAS EN AMÉRICA LATINA

*Miguel Alberto Bartolomé**

Resumen

Ante la retórica del Bicentenario le toca a la antropología, considerada a veces como la ciencia de la diferencia, ofrecer aproximaciones posibles a la diversidad cultural pasada y presente de nuestras configuraciones estatales; es decir al pluralismo cultural objetivamente vigente, para tratar de entender algunos de los aspectos más críticos de las relaciones interculturales contemporáneas. Esto supone reconocer que la interculturalidad puede ser comprendida como el aspecto dinámico de la pluralidad, en la medida que implica la vinculación de actores sociales pertenecientes a diferentes esferas culturales. Y pluralidad cuya existencia objetiva y proyección hacia el futuro, depende precisamente de las características de las relaciones interculturales. Dichas relaciones brindan visibilidad a la pluralidad y, a la vez, de su naturaleza depende el futuro mismo de la pluralidad cultural; ya que no es factible el mantenimiento de una diversidad signada por la desigualdad que ha tipificado a nivel histórico y contemporáneo, la vinculación entre las sociedades nativas y los estados nacionales surgidos de las independencias criollas.

Palabras claves: Interculturalidad, Indígenas, Territorialidad, América Latina, Industrias Extractivas

INTERCULTURALITY AND TERRITORIALITIES CONFRONTED IN LATIN AMERICA

Abstract

In the context of an emergent discourse over the "Bicentenario", Anthropology –sometimes considered as the science of difference- has a role to play offering an approach to past and present cultural diversity within the Argentinean state formation –that is to the objective and actual cultural pluralism–, in order to understand some of the critical aspects of contemporary intercultural relations. This supposes the recognition of interculturality as the dynamic aspect of plurality, as it implies that social actors belonging to different cultural spheres become involved with each other; a plurality whose objective existence depends precisely on the characteristics of intercultural relations. Such relations make plurality visible, while the future of cultural plurality in itself depends on the nature of these relations. It is not feasible to maintain diversity when it is transversed by the inequality that has characterized historically and contemporarily the relations of native populations and national states that emerged from Creole independences.

Key words: Interculturality, Indigenous, Territoriality, Latin American, Extractive Industries

* Dr. Miguel Alberto Bartolomé. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro INAH Oaxaca. Pino Suarez 715, cp. 68000, Oaxaca, México. Teléfono y fax: (52 951) 520-0883, correo electrónico: barbar2@prodigy.net.mx. Este artículo original fue realizado por invitación para la Revista Runa. Fecha de realización: enero de 2010. Fecha de entrega: marzo de 2010.

Todo ensayo sobre un ámbito macroregional plantea desafíos de los cuales un autor debe ser consciente, a la vez que explicitarlos claramente a sus hipotéticos escuchas o lectores. Que América Latina constituya un espacio de creciente definición geopolítica y con un probable incremento en su articulación económica, no significa que pueda ser automáticamente homogeneizado en términos de sus problemáticas étnicas y culturales internas. Una tendencia frecuente, tanto por parte de algunos analistas políticos como por las organizaciones internacionales, es abordar la problemática regional confundiendo a los estados con sus poblaciones. Es cierto que los estados locales ofrecen ciertas características y necesidades comunes derivadas de sus condiciones coloniales, neocoloniales o postcoloniales; de sus economías subdesarrolladas, en desarrollo o emergentes, y demás eufemismos con los que se suele designar a la ubicación –generalizadamente asimétrica– dentro de las jerarquías de la economía y el poder mundiales. Pero ello no implica que esta condición compartida admita un tratamiento homogéneo de las poblaciones que contienen.

No sólo en las páginas de distinguidos analistas de las problemáticas culturales que afectan a los pueblos latinoamericanos, se suele encontrar una a veces poco reflexiva identificación entre los estados y sus habitantes, considerando que la subalternidad estatal unifica a sus pobladores. También en los documentos elaborados por las agencias internacionales tales como el Banco Mundial, la Organización de los Estados Americanos o la misma Organización de las Naciones Unidas, entre otros, se suele manifestar un discurso que refiere a los protagonistas del pluralismo y de la consecuente interculturalidad en tanto configuraciones políticas estatales articuladas entre sí –se refieren a las identidades nacionales– y con el sistema mundo generado por la globalización. Pero, como suele suceder, la realidad es mucho más compleja que la que ofrecen estas visiones generalizadoras ya que ningún estado de la región es étnicamente homogéneo. La diversidad constitutiva de América Latina nos remite a procesos históricos que están todavía en pleno desarrollo, y en los cuales las sociedades nativas o Pueblos Originarios, continúan buscando un espacio político y cultural dentro de formaciones estatales imaginadas como uninacionales y que tradicionalmente han negado su diversidad interna, utilizándola sólo como una legitimación histórica o una promoción folklórica y simbólica de su imagen. No creo que se pueda apelar ideológica o políticamente a la unidad de América Latina sin reconocer la diversidad cultural que le otorga su mayor riqueza y en la cual radica su singularidad histórica. Pero la diversidad no es un obstáculo para la unidad, siempre y cuando su existencia sea políticamente reconocida y valorada como factor constitutivo de los estados.

Es por ello que creo que le toca a la antropología, considerada a veces como la ciencia de la diferencia, ofrecer aproximaciones posibles a la diversidad cultural pasada y presente de nuestras configuraciones estatales; es decir al pluralismo cultural objetivamente vigente, para tratar de entender algunos de los aspectos más críticos de las relaciones interculturales contemporáneas. Esto supone reconocer que la interculturalidad puede ser comprendida como el aspecto dinámico de la pluralidad, en la medida que implica la vinculación de actores sociales pertenecientes a diferentes esferas culturales. Y una pluralidad cuya existencia objetiva y proyección hacia el futuro, depende precisamente de las características de las

relaciones interculturales. Dichas relaciones brindan visibilidad a la pluralidad y, a la vez, de su naturaleza depende el futuro mismo de la pluralidad cultural; ya que no es factible el mantenimiento de una diversidad signada por la desigualdad que ha tipificado, a nivel histórico y contemporáneo, la vinculación entre las sociedades nativas y los estados nacionales surgidos de las independencias criollas. Esta complejidad sistémica se ha incrementado en las últimas décadas, puesto que la vinculación se manifiesta no sólo como la articulación de las colectividades étnicas y/o raciales diferenciadas con sus estados, sino también como la actual relación que establecen con las empresas transnacionales, los intereses geopolíticos hegemónicos, la creciente demanda mundial de recursos estratégicos y otros agentes que representan las fuerzas más visibles y dominantes del mundo globalizado.

Pero no se trata sólo de opinar sobre la cuestión étnica, tema que en los últimos tiempos ha dado lugar con frecuencia a una ensayística retórica, cuyos autores suelen desconocer a las colectividades humanas que hacen objeto de sus supuestos análisis. Es decir, que desconocen la etnografía y la reemplazan por los distintos imaginarios nacionales contruidos sobre los grupos étnicos, lo que forma parte del proceso histórico de enajenación ideológica de los mismos por parte de las sociedades estatales y de sus intelectuales. Por ello, cuando nos aproximamos a la cuestión indígena en América Latina, uno de los temas inmediatos que se plantean es la definición, caracterización y cuantificación posible de esos vastos contingentes humanos, artificialmente homogeneizados bajo el común denominador de "indígenas". Dichas colectividades constituyen el rostro actual de las sociedades que han sobrevivido a la invasión europea, a los tres siglos de procesos coloniales extranjeros y a los dos siglos neocoloniales desarrollados por los estados-nación latinoamericanos (Bonfil Batalla, 1972). Esos procesos han alterado sensiblemente sus rostros originales dando lugar, en muchos casos, a nuevas configuraciones sociales que se reclaman herederas de las preexistentes, esgrimiendo derechos territoriales, históricos, lingüísticos o culturales, que muy pocas veces son aceptados por las sociedades estatales, cuya lógica constitutiva se sigue basando en la "unidad nacional" expresada en un igualitarismo individualista decimonónico que implica la homogeneización lingüística, cultural y el total control territorial del ámbito de su hegemonía, teóricamente habitada por "ciudadanos" a todos los cuales se les debe poder adjudicar un predicado unívoco (Bartolomé, 2006).

Es por ello que referirnos a la población indígena de América Latina como un conjunto constituye una abierta contradicción con la realidad, a la vez que plantea un desafío complejo para la reflexión social contemporánea. El mismo término homogeniza de manera artificial a muy diferentes culturas y grupos etnolingüísticos que habitan en diversos contextos ecológicos y estatales, a la vez que provienen de diversas tradiciones históricas y culturales. Dicha homogeneización supone perder de vista las tradiciones culturales propias de cazadores-recolectores, horticultores tropicales o agricultores plenos, buena parte de estos últimos ahora articulados a los sistemas mercantiles regionales o mundiales (v.g. cafetaleros, cañeros, etc.). A esta diversidad de orígenes, se le deben sumar, en la actualidad, los crecientes contingentes de indígenas urbanos, obreros, artesanos, comerciantes o empleados y a la todavía incipiente, pero ya sensible, presencia de personas que poseen

grados de enseñanza media así como profesionales universitarios. Por otra parte, se deben destacar las dificultades relativas a la misma conceptualización de las poblaciones pertenecientes a las tradiciones nativas, muchas de las cuales prefieren ahora ser denominadas como Pueblos Originarios, rechazando las taxonomías clasificatorias académicas a las que consideran cosificadoras. Las definiciones de *lo indígena*, son una cuestión que se revela abierta a la discusión y a numerosas reformulaciones. No se trata de un problema formalmente académico, sino económico, cultural, social y político, que atañe a las posibilidades de cuantificación verídica que puedan ofrecer los instrumentos censales, en tanto sustento de las políticas públicas y orientadores de la acción política, incluyendo la de los mismos indígenas. El hecho es que sin una definición o definiciones operativas no podemos acceder a la magnitud numérica de las poblaciones nativas, su presencia demográfica regional y sus demandas locales. Precisamente, ese ha sido el error más frecuente en los censos indígenas de América Latina dado que han subestimado su magnitud demográfica muchas veces por partir de definiciones que pueden ser altamente cuestionables.

DATOS DE DEMOGRAFÍA AMERINDIA

Dejando atrás criterios ambiguos, tales como la vestimenta o algunas prácticas culturales, en las últimas décadas el indicador considerado como más fiable ha sido el lingüístico. Sin embargo éste plantea varios problemas, entre ellos está el de asimilar la lengua con la cultura o la filiación étnica, construyéndose así, metodológicamente, sujetos lingüísticos que no existen como colectividades sociales o políticas. Estos sujetos, elaborados a nivel exterior, distorsionan, a su vez, el número de colectividades dotadas de una identificación compartida que, en un sentido políticamente más estricto, denotarían la presencia de un Pueblo como colectividad social inclusiva y exclusiva. Esto es, *una comunidad que posee la capacidad potencial de orientarse hacia fines compartidos, a partir del desempeño de algún tipo de acción política específica*. Un caso paradigmático sería el de las lenguas mayances de México, Guatemala o Belice, cuyas distintas variantes son habladas por núcleos poblacionales (etnias organizacionales y configuraciones comunitarias) que pueden no identificarse entre sí. Lo mismo ocurre con el grupo etnolingüístico guaraní, de cuyas variantes son portadoras decenas de millares de personas en Paraguay, Argentina, Bolivia, Perú y Brasil, muchas de las cuales no se conocen entre ellas, aunque recientes encuentros internacionales están tratando de revertir el panorama.¹ Por otra parte, el indicador lingüístico se demuestra insuficiente ante el creciente número de individuos que se autoidentifican como pertenecientes a distintos grupos etnolingüísticos históricos a pesar de haber perdido la lengua. Este criterio de autoidentificación puede ser ambiguo y se presta a manejos instrumentales cuando se espera algún tipo de beneficio potencial de la filiación (v.g. derecho a tierras, a programas asistenciales, etc.), pero en otros muchos casos representa la actual afirmación identitaria de millones de personas a las que las políticas estatales integracionistas y la consecuente represión lingüística obligaron a renunciar a sus idiomas maternos. En todo caso, la autoidentificación individual o colectiva se manifiesta cuando el conjunto de los miembros de un grupo la asumen en sus propios

términos, basándose en la residencia, el territorio, la comunidad, el parentesco, el hábitat, la historia, la cultura compartida u otros rasgos considerados relevantes en cada caso. En los distintos censos nacionales los indicadores seleccionados son variables, pero un dato fundamental que se desprende del conjunto es que la población considerada o que se considera indígena se encuentra en franca recuperación e incremento demográfico. Este hecho contradice las perspectivas integracionistas que planteaban la pronta asimilación indígena a las configuraciones nacionales, construidas por los estados de pretensión unicultural a pesar de su composición multiétnica.

Analizar los datos de cada país constituiría un ensayo en sí mismo en razón de las diferencias de criterios utilizados por cada institución censal. La información global más reciente proviene del Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas de América Latina, presentado en marzo de 2010 en la ciudad colombiana de Cartagena.² Esta magna obra ha documentado la existencia de 522 pueblos, o colectividades étnicas (para diferenciarlos de Pueblos en el ya mencionado sentido político), una quinta parte de los cuales ha dejado de hablar sus lenguas maternas, aunque se siguen identificando como indígenas. De hecho 44 pueblos sólo hablan castellano y 55 sólo portugués, a la vez que se registran unas 21 lenguas en distintos niveles de riesgo de extinción. Los pueblos identificados hablan unas 420 lenguas vernáculas divididas en alrededor de 99 familias lingüísticas. El total de personas que se perciben y que son percibidas como indígenas asciende a un estimado de más de 40 millones de personas, lo que supone alrededor del 10% de la población total de América Latina.

Para comentar sólo algunos casos, el Censo Indígena Venezolano de 2001 identificó alrededor de 180.000 indígenas viviendo en resguardos y en comunidades, pero el Censo General registró a más de medio millón de personas en áreas urbanas y rurales que se identificaron como indígenas. Otro caso es el de Brasil, donde no existe un censo indígena, y las estimaciones varían desde 350.000 –que maneja el Instituto Socioambiental (ISA) para el 2000–, hasta los 750.000 que estiman investigadores que tratan de tomar en cuenta los llamados “pueblos emergentes”, en especial del noroeste del país, que habían perdido la lengua pero que ahora reivindican su identidad. El manejo de las estadísticas étnicas chilenas ha sido muy cuestionado por varios especialistas, ya que en 1992 la población indígena ascendía a más de un millón y en 2002 “misteriosamente” a sólo 700.000, por lo que nos es arbitrario el estimado de 1.400.000 derivado del *Atlas Sociolingüístico*. En el Perú, la Encuesta Nacional de Hogares reporta que sólo el 15% de la población habla lenguas indígenas, pero cerca del 40% se identifica como tal. El número de indígenas guatemaltecos se desprende del Censo Nacional de 2002 que pregunta por la autoidentificación explícita, aunque un 30% de los registrados no hablaba su lengua (Torres-Rivas, 2005), sin embargo muchos no se quieren considerar *indios* ya que el mismo término es un insulto, por lo que la proporción de indígenas podría subir al 50 o al 60% del total. Para Ecuador se han combinado los factores lengua hablada, autodefinition y lengua de los padres. El caso de El Salvador es significativo ya que hay muy pocos hablantes, pero el censo recurre a indicadores tales como ancestralidad, creencias, rituales, formas socio-organizativas, etc. (Banco Mundial,

2003). En la Argentina las estimaciones recientes han incluido a unos 200.000 *kollas* que ya no hablan la lengua y a unos 500.000 indígenas urbanos, así el supuesto país más europeo de América Latina tiene mayor población nativa que Paraguay y Brasil juntos.

Como ya lo he destacado en otras ocasiones (Bartolomé, 2006) el incremento de la población indígena no se debe sólo al crecimiento demográfico y a la utilización de nuevos criterios censales. Nos encontramos ante procesos que podríamos considerar de reetnización, derivada de la experiencia de participación política adquirida a partir de los años 70's y mediada por la influencia de las organizaciones etnopolíticas, que contribuyeron a dignificar lo étnico y otorgarle un sentido positivo a la condición indígena. Se desarrollaron así procesos sociales de identificación que ahora expresan la emergencia de viejas o nuevas identidades, o viejas identidades con nuevos rostros, asumidas como fundamentales por sus actores, dentro de contextos históricos y contemporáneos en los cuales se mantienen fronteras entre grupos percibidos como distintos. La persistencia de un "nosotros" diferenciado proviene también de la existencia de otro grupo que los considera como "otros"; es decir que la identidad también se mantiene por el contraste (Cardoso de Oliveira, 1976). La etnogénesis –o más simplemente la sola actualización identitaria– propone entonces un nuevo contenido y una designación étnica posible a la diferenciación históricamente constituida. En estos casos las identificaciones no se "inventan" sino que se actualizan, aunque esa actualización no recurra necesariamente a un ya inexistente modelo prehispánico. Se trata de recuperar un pasado propio, o asumido como propio, para reconstruir una membresía comunitaria que permita un más digno acceso al presente. Tampoco serían ajenas a este revivalismo las recientes legislaciones que reconocen derechos específicos a los grupos étnicos, otorgándoles nuevas alternativas y posibilidades a las identidades indias; pero sería en extremo instrumentalista considerarla como la única causa de su surgimiento: si se puede apelar a ellas es porque de algún modo están presentes en la memoria colectiva. Estas reflexiones se pueden aplicar a toda América Latina, ya que nuestros países son testigos de actuales procesos identitarios que están cambiando los panoramas etnoculturales estatales (Bartolomé, 2009).

LAS ECONOMÍAS DE LAS POBREZAS NATIVAS

No resulta para nada novedoso señalar que esta numerosa población, que oscila entonces entre una estimación mínima de 40 y una máxima cercana quizás a los 50 millones de personas, ocupa los estratos más bajos de las de por sí estratificadas e inequitativas repúblicas latinoamericanas en las que la desigualdad social pareciera constituir un fenómeno de la naturaleza que no puede ser corregido. Varios analistas han afirmado que la herencia colonial de las sociedades estamentales y jerárquicas es la responsable histórica de esta situación, pero son los menos los que asumen la responsabilidad que le cabe a los actuales estados nacionales que llevan dos siglos de existencia. La noción de colonialismo interno, acuñada por P. González Casanova (1964) y por R. Stavenhagen (1964), fue en su momento cuestionada por considerar que evadía las contradicciones de clase, pero creo

que a los latinoamericanos nos molesta reconocer que no sólo podemos ser víctimas sino también victimarios. El colonialismo interno o neocolonialismo se deriva del mismo proceso constitutivo de nuestros estados, que no sólo fueron construidos al margen de los indígenas, sino también en contra de estos, que se configuraron como el masivo sector dominado por los independentistas criollos de origen europeo. Incluso la situación neocolonial no niega la contradicción de clases, sino que pretende otorgarle el carácter de una espuria “condición natural”, avalada ideológicamente por el racismo y la discriminación social.

La investigación social cualitativa y los mismos datos estadísticos estatales, revelan que los Pueblos Originarios siguen siendo víctimas de la explotación económica, la inferiorización-exclusión social y la discriminación ideológica. Algunos fueron construidos como pueblos-clase, destinados a generar una masiva transferencia de valor hacia las burguesías nacionales, en especial en aquellas áreas –como las regiones andinas y mesoamericanas–, donde constituían (y constituyen) poblaciones demográficamente significativas o mayoritarias a nivel regional o estatal. Otros fueron mantenidos en el aislamiento y la marginalidad, en tanto que sus tierras y recursos no fueran considerados necesarios para los intereses estatales. Muchas colectividades étnicas fueron y siguen siendo víctimas de la violencia generada por instituciones estatales, empresas nacionales y transnacionales, así como por los miembros de los frentes expansivos, privados o estatales, dedicados a las explotaciones agrícolas, mineras o forestales.³

El panorama actual dista entonces mucho de ser halagüeño a pesar de los esfuerzos fácticos y –en especial– de los aparatos discursivos desarrollados por numerosas instituciones nacionales e internacionales (tales como el Decenio de los Pueblos Indígenas de la UNESCO). Las estadísticas al respecto ocuparían innumerables páginas, pero podemos aquí proporcionar algunos ejemplos ilustrativos, entre ellos el de Panamá que, a inicios del siglo XXI, ofrecía las siguientes cifras:⁴

	<i>Promedio Nacional</i>	<i>Promedio Indígena</i>
Ingreso <i>per cápita</i>	2.850 (dólares)	712
Pobreza general	40.0%	95,4%
Pobreza extrema	18,8%	86,49%

Y si esto ocurre en un país cuya población indígena representa sólo el 10% de la total más grave es el caso de Guatemala, donde el componente nativo es mayoritario y que padeció una guerra civil con un fuerte componente étnico pero cuyas cifras son igualmente dramáticas (Torres-Rivas, 2005):

Estratificación étnica en Guatemala

Estratos	% Indígena	% no indígena
Bajo extremo	70,9	29,1
Bajo	48,5	51,5
Medio bajo	20,5	79,5
Medio	6,8	93,2
Alto	2,7	97,3

La información estadística sobre América Latina reunida por instituciones tales como el *Programa de las Naciones Unidas Para el Desarrollo* (PNUD), remarca la pobreza generalizada que, en ocasiones, llega a la más absoluta precariedad. Por ejemplo, El Salvador es un país pobre pero los indígenas son los más pobres de los pobres: el promedio nacional de hogares en pobreza relativa asciende al 25.7% de la población total, pero en las áreas indígenas se eleva al 61.1%; de la misma manera, el promedio de pobreza extrema alcanza el 18.9%, pero entre los indígenas llega al 38.3%. El desempleo general es del 7.5% y el indígena cercano al 24%, a la vez que la alta tasa nacional de mortalidad infantil del 35 llega, según la UNICEF a casi el 43 para los nativos (Banco Mundial, 2003). En el Ecuador la escolaridad asciende a un promedio de 9.2 años entre los blancos y a sólo a 3.3 años entre los indígenas; hay sólo un 5% de blancos analfabetos frente a un 28% de analfabetismo nativo; finalmente, la pobreza (NBI) afecta al 61.3% de la población total, pero entre los indios alcanza el 90% (García Serrano, 2006). En el Paraguay la situación es particularmente crítica, y en especial en el Chaco: en la colonia menonita Filadelfia –en 2004– un blanco podía ganar mensualmente el equivalente a 500-700 dólares, en tanto que un indígena recibía entre 155-171 dólares. Un mecánico *Nivalké* cobraba 207 dólares y uno no-indígena 345. En los establecimientos ganaderos, muchos de ellos de una extensión mayor a las 300.000 hectáreas, los indígenas han sido desplazados a la condición de trabajadores temporales, por lo que no tienen derecho a residencia ni a comida, debiendo comprárselos al patrón o pedir adelantos, lo que los transforma en endeudados constantes obligados a trabajar hasta que se pague la deuda (Bedoya y Bedoya, 2005). Como no poseen tierras ni para erigir una vivienda en ella, numerosos trabajadores temporales, ex-cazadores y sus familias, se ven obligados a residir en precarios campamentos provisorios a orillas de las escasas carreteras que son tierras federales, ya que no se les permite acampar en los latifundios (Bartolomé, 2000). No es de sorprender que la tasa de mortalidad infantil indígena en el país ascienda al 82.2, en tanto que la media nacional sea de 39.1.

Más allá de cualquier retórica o de discurso reivindicativo, es evidente que la inserción indígena dentro de las economías latinoamericanas constituye un escándalo que ensombrece los, ya de por sí, generalmente escasos logros en la redistribución del ingreso y en la disminución de la pobreza en el ámbito regional. De hecho, el mismo Banco Interamericano de Desarrollo (Atal, Ñopo y Winder, 2009) ha identificado que la brecha salarial étnica supera a la de género, puesto que las mujeres suelen ganar un 18% menos que los

hombres en América Latina, mientras que los indígenas ganan en promedio un 28% menos que los no-indígenas. Parece claro que la condición étnica y la posición de vulnerabilidad extrema, o aún más la total exclusión social, son con gran frecuencia coincidentes, lo que les deja muy pocas razones para festejar el bicentenario de las independencias criollas.

TERRITORIALIDADES CONFRONTADAS EN CONTEXTOS INTERCULTURALES

La exegesis o la crítica de la multiculturalidad, discurso derivado del fracaso del *melting pot* norteamericano y del incremento de los flujos migratorios a los países metropolitanos que han aumentado su diversidad interna, no es equivalente al pluralismo cultural latinoamericano, que se originó en un proceso de invasión militar y de dominación política y cultural (Bartolomé, 2006). El ejemplo exponencial de ello son las cuestiones concernientes al *territorio*, demanda ausente en las reivindicaciones de los migrantes, y que en el caso de los Pueblos Originarios representa un dato fundamental para su misma definición en cuanto tales. El tema es sumamente complejo y admite distintos niveles de análisis que se relacionan directamente con la diversidad de las tradiciones culturales nativas, así como con los nuevos contextos contemporáneos signados por la creciente migración nacional e internacional indígena. Se trata entonces de un caso exponencial de las relaciones interculturales.

Para hablar de los territorios, comenzaré por asentar que la vivencia humana de los espacios es diferente a las conceptualizaciones propuestas por la geografía económica o la política. Para los estados contemporáneos sus territorios son concebidos como ámbitos donde desarrollar una hegemonía y un control político sobre los pobladores, son entonces esencialmente espacios para ejercer un *dominio*. Desde el punto de vista economicista la tierra ha sido degradada al considerarla sólo como un “medio de producción”, al igual que la flora, la fauna, las aguas y los productos del subsuelo que son percibidos exclusivamente como *recursos*. Pero para sus habitantes, los espacios de un mismo Estado tienen distintas calificaciones; los espacios vividos son diferentes a los tan sólo conocidos o transitados. El lugar del nacimiento y de la crianza, los caminos muy recorridos, los ámbitos de residencia y de trabajo o el lugar donde están enterrados los familiares muertos, poseen una carga emocional derivada de la vinculación afectiva de los seres humanos con su medio circundante. Se trata pues de un espacio polimorfo, cargado de significaciones que no son necesariamente compartidas por todos los ciudadanos de un Estado, sino básicamente por los que residen en una determinada área. Y si lo anterior es un principio válido para la población en general y para los campesinos en particular, aún más significativo se hace en el caso de los Pueblos Originarios, para los cuales la relación con la tierra se desarrolla en base a lógicas simbólicas que los estados y sus poblaciones difícilmente compartan. A pesar de las múltiples diferencias en este aspecto, se pueden precisar ciertos principios compartidos por los pueblos nativos, que permiten una aproximación posible a sus diversas formas culturales de relación con los ámbitos territoriales, básicamente debida a la intimidad derivada de la condición campesina y, cada vez menos, de la de cazadores y recolectores.

Hace algunos años, en la isla de Ustupu, Comarca de Kuna Yala, región indígena autónoma formalmente perteneciente al estado panameño, escuchamos a un *Saila*, dirigente político-religioso, proponer a la Asamblea comunitaria la siguiente reflexión: "...Los mineros quieren sacar los mejores órganos de la Madre Tierra. ¿Qué va a ser de nosotros cuando la Gran Madre Duma se seque?. Las minas secarán a mis hermanos árboles, a mis hermanos montes, a mis hermanos ríos..." (Bartolomé y Barabas, 1998:19). La profanación de la tierra era vivida como una agresión a la comunidad integrada por la sociedad y su medio ambiente, con el que se mantiene una relación no sólo productiva sino también vital y afectiva, expresada a través de la metáfora del parentesco. La intensa afectividad que tipifica este tipo de relaciones, se manifiesta en la frecuente sacralización de los ámbitos vitales. Aunque no todos utilicen el rico lenguaje metafórico al que recurren los especialistas *kunas*, la veneración del territorio es una constante para las sociedades nativas. Los territorios étnicos son sacralizados como resultado de los intercambios transaccionales que los hombres y las deidades locales han mantenido durante siglos. En muchas ocasiones, los mitos cosmogónicos que narran la fundación del mundo no se refieren a un universo genérico, sino al espacio residencial concreto que la tradición reivindica como propio. El territorio étnico posee así una geografía mítica que lo define y lo significa, exhibiéndolo como el ámbito sacrificial de una cultura. Dentro de estas relaciones de intercambio, el territorio otorga una especular definición y significación a sus habitantes, quienes se reflejan en el mismo espejo que su tradición simbólica ha construido. Veamos ejemplos de algunas de sus expresiones en diferentes tradiciones culturales de América Latina.

LAS TERRITORIALIDADES ANDINAS

Los pueblos andinos, miembros de la milenaria tradición civilizatoria desarrollada en los Andes centrales, poseen por esa misma razón un vasto repertorio de nociones cosmológicas y territoriales compartidas. Un ejemplo es el pueblo *kallawayá* de Bolivia, custodio de las más arcaicas tradiciones de la región,⁵ que maneja una noción territorial poblada por entidades tutelares tales como los cerros, la tierra, los rayos, las ruinas arqueológicas, las cuevas; todos ellos seres con los cuales se negocia la salud humana siempre y cuando se establezcan adecuadas relaciones de intercambio (Fernández Juárez, 1998:127). A su vez el dualismo geográfico y cósmico sigue tipificando los asentamientos quechuas andinos, los *ayllus*: unidades político-parentales organizadas también de acuerdo al principio de la dualidad complementaria. Este principio se proyecta no sólo a la organización física de las habitaciones y de la comunidad sino también al universo. Los *ayllu* tienen mitades inferiores y superiores, la primera asociada con lo femenino y lo segundo con lo masculino, las casas tienen divisiones vinculadas con el aire y la tierra. A nivel cósmico el sol es masculino y la luna femenina, la misma tierra es mitad hombre y mitad mujer (Pacha Tata y Pacha Mama). Es decir que los seres humanos se relacionan constantemente con un espacio antropomorfizado y jerarquizado (Skar, 1997) que, a la vez, está rodeado por los sagrados *Apu*, centros sagrados que custodian los puntos cardinales.

En la llamada “área intermedia”, región de las Jefaturas y pequeños Estados que ocupaban el área que separaba las tradiciones andinas y las tierras bajas tropicales de la configuración mesoamericana, podemos acceder al ejemplo de las nociones territoriales de los pueblos nativos del macizo colombiano gracias a una importante monografía de B. Nantes Cruz (2000), quien destaca la existencia de “tierras bravas” y “tierras mansas”, que son clasificaciones que aluden al espacio en razón de concepciones cosmogónicas y cosmológicas, que definen el tipo de relación que deben establecer los humanos con los no-humanos que también las pueblan. Es decir que el espacio posee distintas calificaciones y en él tienen lugar distintos tipos de interacciones sociales.

Las tierras bajas tropicales

Los pueblos que habitan los trópicos húmedos de América Latina son demasiados como para enumerarlos y caracterizar su vinculación con el medio, por ello me limitaré a tomar como ejemplo a los guaraníes que pueblan el trópico húmedo sudamericano, con los cuales he convivido largamente. Las distintas parcialidades guaraníes del Paraguay, Argentina o Brasil no manifiestan una noción de territorialidad estable: para ellos todo lugar de selva está sujeto a las mismas simbolizaciones que definieron los protagonistas de su vasta cosmología. Ríos, árboles, animales, plantas; todos tienen su arquetipo inaugurado en el *illo tempore* mítico, donde se estipularon tanto sus características como la relación que se debe establecer con ellos.⁶ Para un *avá* todo lugar cubierto de selva atlántica está sujeto a las mismas simbolizaciones que definieron de manera inicial los protagonistas de su vasta cosmología; es decir que en la selva se manifiesta también lo primigenio (*ypy*) en tanto principio equivalente a “sacralidad”. El territorio étnico no es delimitado pero tampoco es indefinido; incluye espacios diversos pero no se restringe a éstos, ya que pueden ser encontrados y reproducidos en otros ámbitos, así como apropiarse física y simbólicamente de éstos. Es por ello que pueden poblar las regiones selváticas del Paraguay, Argentina, Brasil y Bolivia, sin considerarse fuera de su ámbito.

La noción propia del espacio no se circunscribe a la tierra, sino que básicamente incluye o se refiere a la selva, con cuyos pobladores vegetales y animales los vinculan relaciones sociales y de parentesco. Así, la selva no puede ser entendida como una propiedad sino como un ámbito social destinado a ser habitado y respetado, porque está vivo y tiene sus propios intereses; los seres humanos son pobladores, vecinos, predadores, comensales y partícipes de la selva pero no sus dueños. Esta compleja construcción simbólica se expresa también a nivel de las relaciones ecológicas y productivas que buscan impedir la destrucción de la selva, no por ser “ecologistas”, sino porque no son tan tontos como para destruir el ámbito del cual depende su existencia social y material. Es por dicha razón que estos y otros agricultores del trópico húmedo, recurren a sofisticadas estrategias agroforestales que incluyen, por ejemplo, no derribar los grandes árboles sino plantar sus cultivos entre ellos, asegurándose un techo vegetal que impida el deslave pluvial del delgado suelo selvático.

Las antiguas tradiciones cazadoras

Para los pueblos de tradición cazadora de las llanuras del Gran Chaco que abarca partes de Bolivia, Argentina y Paraguay, los de la cuenca amazónica y los de algunas áreas marginales de las tierras bajas de América del Sur, el territorio no es delimitado pero tampoco es indefinido. El nomadismo no es una actividad errática sino que está sujeto a un recurrente ciclo temporal estacional en el que se transitan grandes superficies, pero que con frecuencia son vueltos a visitar de acuerdo a la disposición estacional de la caza, la pesca o de los productos de recolección. Así que sus dilatados territorios de caza y recolección no pueden ser transformados en acotados ámbitos agrícolas, sin alterar las propias nociones del espacio. En las tradiciones cazadoras, extraordinariamente adaptadas y dependientes de un medio ambiente específico, aún más que en el caso de las agricultoras, se desarrolla una noción de relación y apropiación territorial difícilmente reductible a la lógica productiva de la economía contemporánea. Me atrevería a sugerir que la tierra es un “espacio-tiempo” relativamente provisorio, marcado por un tipo de actividad humana que no requiere poseerlo sino utilizar sus productos y habitantes no-humanos, aunque esa relación genere una gran intensidad afectiva, ya que en el ciclo estacional se mata pero también se ama, se nace y se muere, de manera que el ámbito global de circulación está marcado por los eventos vitales por los que atraviesan los grupos itinerantes. Hay entonces una *memoria del lugar en el tiempo* que es lo que lo define como un ámbito de relación.

El hecho es que son formas de vida con poco espacio y posibilidades actuales, aunque ha sido la estrategia productiva que durante cientos de miles de años permitió la existencia humana. Muchos de estos pueblos supervivientes se han convertido ahora en errantes cazadores de jornales y subempleados en establecimientos criollos.⁷ Se trata de tradiciones con distintos tipos de articulación ecológica con medios ambientes altamente diferenciados y con diversas perspectivas ideológicas referidas a la relación con su ámbito vital. Sin embargo en todas ellas parece evidenciarse un componente central en su relación con el medio, se trata de una convivencia y no de un dominio, de una pertenencia más que de un control, esto es un estilo y una ética cultural que implica el desarrollo de transacciones equilibradas con la naturaleza. Y esto no supone la reiteración de ningún adocenado discurso ecologista, ni mucho menos la apología del “buen salvaje integrado a la naturaleza”, sino la expresión de lógicas culturales cuya economía política no se basa en la destrucción sino en la reproducción de sus medios de subsistencia. Cuando un cazador no mata a una hembra de venado preñada, para no recibir la sanción mítica del Señor de los Animales, está recurriendo a un sistema simbólico normativo que regula la caza y que le posibilitará la reproducción de un recurso crucial. Es decir, que estamos hablando de cierto tipo específico de racionalidad económica y no de idealizadas construcciones ideológicas sin referentes materiales.

Las comunidades mesoamericanas

Las comunidades indígenas campesinas de México y Centroamérica, herederas de la gran tradición civilizatoria Mesoamericana, presentan un panorama etnoterritorial

signado por la adscripción al ámbito comunitario que le ofrece los datos esenciales de su identidad social, a la vez que se vinculan simbólicamente con los elementos emblemáticos de su entorno regional (cerros, cavernas, peñascos, manantiales, etc.). En la actualidad, al igual que ocurrió durante milenios, el centro de la vida colectiva de las culturas locales está representado por estas comunidades, transformadas en herederas tanto de las repúblicas de indios coloniales como de las unidades residenciales integrantes de los sistemas políticos prehispánicos. Las comunidades indígenas han llegado hasta nuestros días con fuerzas internas confrontadas, algunos sectores se orientan hacia el exterior y otros aún buscan en la filiación comunal el espacio básico para el desarrollo de su vida económica, social, cultural y política. A pesar de esas tendencias contradictorias, las comunidades nativas han sobrevivido durante muchos siglos, pero no como resultado de una inerte resistencia al cambio, sino como expresión de una constante adaptabilidad estratégica a esos mismos cambios. No son remanentes arcaicos de un pasado sino configuraciones dinámicas partícipes y creadoras del presente. Al igual que los individuos que las integran, las comunidades han cambiado para poder seguir siendo ellas mismas.

Repensar lo étnico a la luz de los datos proporcionados por la compleja realidad comunitaria local, es una empresa cuyas dificultades son indudables, pero cuya necesidad y urgencia obligan a asumirla no sólo en términos de una formalización académica, sino como un dato imprescindible para comprender las características presentes y el futuro posible de un ámbito multicultural caracterizado por la heterogeneidad interna de sus unidades constitutivas. Las recientes y extensas investigaciones desarrolladas en México bajo la dirección de Alicia Barabas (2003),⁸ plasmadas en una magna obra colectiva, han demostrado la vigencia de una intensa simbolización del territorio entre las culturas nativas contemporáneas. Esta autora parte de una noción de territorio como espacio culturalmente construido, que se constituye así en etnoterritorio que conjuga la historia con el espacio, otorgando uno de los referentes identitarios a sus pobladores. Para sus habitantes éste es siempre un ámbito multisignificativo, porque en él se expresan una condensación de significados desarrollados por sus habitantes durante generaciones. Es un ámbito dotado de intencionalidad, poblado por *Dueños* de lugares y animales, con el cual los seres humanos mantienen relaciones de intercambio equilibradas, agrícolas y cinegéticas, que permiten mantener un estable sistema de reciprocidad. Para las culturas indígenas mexicanas la tierra no es sólo un espacio donde hacer sino un lugar que permite ser; la identidad colectiva tiene, en el ámbito residencial, una de sus fundamentaciones históricas e ideológicas. Más allá de su papel de proveedora de bienes, la tierra representa uno de los términos dialécticos de la relación concreta del hombre con el universo, de allí lo rico de las simbolizaciones que expresan esta articulación fundamental. La *tierra es cultura*; producto de la sociedad y reproductora de la misma.

INDUSTRIAS EXTRACTIVAS Y CONFRONTACIONES TERRITORIALES

Hace ya algún tiempo dediqué varios años de investigación de campo y documental, para dar cuenta de los dramáticos efectos producidos en las colectividades indígenas mexi-

canas en particular y de América Latina en general por las grandes obras de infraestructura, centrándose en las consecuencias de los desplazamientos de población derivados de la construcción de grandes represas (Barabas y Bartolomé, 1973; Bartolomé y Barabas, 1990; Bartolomé, 1992). Al igual que en el caso de la industria petrolera, nos encontramos ante la confrontación de dos mundos antagónicos, cada uno de los cuales se considera poseedor de sus propios derechos, de su propia lógica política, de su propia racionalidad económica y de su propia perspectiva de futuro. Es decir, cada uno de los cuales es portador de un texto, de un código o de un sistema cultural que legitima el desarrollo o la negación de la empresa. No es mi especialidad la argumentación jurídica, aunque ésta suele reconocer que el primero en el tiempo es primero en el derecho, pero creo que la argumentación cultural no es muy diferente a la del caso del petróleo, ya que se relaciona precisamente con las nociones de territorialidad que hemos explorado brevemente.

Sólo presentar el panorama de la cuestión petróleo-indígenas en América Latina con algún detenimiento implicaría miles de páginas. El mismo México posee una poco conocida historia de las relaciones entre las compañías petroleras y las poblaciones indígenas del sureste, que aún espera ser investigada con la profundidad que merece. Pero no se puede dejar de mencionar el hecho que de sus tierras proviene la inicial riqueza petrolera, aunque a ellos no les ha tocado más que muy marginalmente. El estado de Chiapas sigue siendo un ejemplo de despojo, ya que registra un índice de desnutrición indígena del 54%, aunque produce un 20% del petróleo, el 25% del gas y el 50% de la electricidad que consume el país, gracias a las represas que desplazaron a las poblaciones indígenas. A principio del siglo XX, cuando las compañías extranjeras tales como El Aguila y la Huasteca Petroleum Company, despojaron a los *nahuas*, *popolucas*, *totonacas* y *tenek* de sus tierras lo hicieron a punta de pistola, tal como lo recuerdan hasta hoy en día citando la frase “me vendes tu tierra o se la compro a tu viuda” (Beas, 2008). Y si quisiéramos irnos al otro extremo del continente, podemos mencionar el estudio de A. Balazote y J. Radovich (1998) en el que se combinan los enfoques antropológicos y ecológicos al analizar los efectos de la explotación de hidrocarburos en una agrupación mapuche de la Patagonia argentina. En este caso la contaminación ambiental y las pérdidas de ganado sufridas por los indígenas, fueron tratadas por la agencia en términos de una teoría del riesgo que minusvaloraba las condiciones de vulnerabilidad de la población local. Sería largo enumerar aquí los enfrentamientos en torno de las recientes explotaciones petroleras en las áreas selváticas, antes casi intangibles, de la amazonia occidental ecuatoriana y peruana, pobladas por sociedades nativas que trataban de reproducir sus estilos de vida tradicionales que implican una gran dependencia e interrelación con el medio ambiente.⁹

A pesar de lo vasto y complejo del panorama, creo que se pueden proponer algunas reflexiones que pueden ser válidas para muchos de los casos, que ya se han cobrado un alto precio tanto en vidas humanas como en agresiones al medio ambiente. Al igual que en el caso de las represas, el principal factor involucrado no es la *tierra* sino el *territorio*. La industria extractiva petrolera en sí ocupa relativamente poco espacio, afecta relativamente poca tierra, pero en cambio genera una red de infraestructura y de comunicación que ocupa

mucho territorio, se despliega sobre un muy vasto ámbito territorial afectando tanto a sus habitantes como al medio ambiente. Dentro de la lógica económica empresarial y/o estatal, los costos ambientales y sociales pueden quizás ser incluidos dentro de un esquema de relación de costos y beneficios. Pero para los nativos generalmente se traducen solamente en un inventario de costos.

Más allá de la justeza de las indemnizaciones económicas o de las retribuciones materiales, nos encontramos ante un sistema de intercambio asimétrico en razón de la diferencia de las axiologías involucradas y de las lógicas culturales puestas en juego. Uno de los problemas derivados de las expropiaciones territoriales es la necesidad de restituir o pagar sus tierras a las poblaciones afectadas. Pero ya hemos visto que para los pueblos nativos la tierra no representa solamente un medio de producción; un bien que pueda ser equitativamente intercambiado por otro bien de similar naturaleza. Como ámbito donde ha transcurrido la vida colectiva de un grupo humano, el espacio residencial queda definitivamente ligado a la historia grupal. La geografía de una región se puebla así de significados que las sociedades depositan en ella, y que refieren a sucesos considerados claves de su trayectoria temporal. No sólo es un espacio que no puede ser reemplazado por otro o que no puede ser vendido, sino que en realidad no *debe* ser vendido ya que no es un patrimonio de la generación actual, sino el patrimonio histórico de la sociedad y el espacio de su futuro. Vender tierras supone transformar un valor de uso en un valor de cambio, otorgar el carácter de mercancía al ámbito sacralizado del desarrollo de la vida social con la naturaleza.

Creo que estas argumentaciones demuestran que los territorios indígenas no pueden ser tratados, en los procesos de desplazamiento obligado, desde un punto de vista estrictamente agrario, criterio que ha prevalecido en América Latina cuando se han tratado de restituir determinadas superficies por superficies similares. Las tierras no son equivalentes aunque sean de la misma calidad y es por ello lo traumático de la suplantación. Independientemente de su aceptación formal por las distintas legislaciones estatales, es fundamental aceptar y valorar entonces el concepto de *territorio étnico*, que supera y engloba al de propiedad colectiva. Estas propuestas suelen contradecir perspectivas internalizadas por la cultura jurídica, que se orienta hacia los derechos del individuo y no de las colectividades diferenciadas. Por otra parte, la suscripción formal del Convenio 169 de la OIT (1989) y otros instrumentos internacionales, suelen confrontarse con el "techo" legal que marcan las constituciones locales. Así, hablar de Pueblos o Derechos Territoriales, pareciera atentar contra los conceptos jurídicos acuñados de larga data y que han servido como marco para la construcción de los estados-nacionales contemporáneos, sin aceptar que son construcciones históricas, contingentes y por lo tanto variables. Por otra parte, la aplicación de las nuevas legislaciones que reconocen los derechos indígenas, tiende a confrontarse con los intereses económicos, culturales y políticos de grupos de interés regionales que ven afectadas sus esferas de influencia

La relación entre indígenas e industrias extractivas supone la creación de un sistema articulador específico, el que pasa a vincular –a partir de ese momento– a los actores

sociales confrontados. Se trata entonces del desarrollo de un nuevo sistema interétnico regional, cuyas líneas de acción serán, con seguridad, diferentes a las que preexistían, aunque puedan seguir el modelo imperante a nivel nacional. Sean cuales hayan sido los mecanismos articulatorios previos entre los subsistemas, a partir del inicio de una obra de infraestructura se inicia una nueva dinámica en las relaciones interétnicas. Dicha dinámica suele aparecer, en todos los casos, signada por un incremento en las mediaciones, es decir en aquellas estrategias tendientes a hacer más fluida la comunicación intercultural, ya que se necesita informar y convencer a los afectados, de las razones por las cuales deben aceptar las obras. Ello supone la necesidad de llevar a cabo una multitud de negociaciones, incluyendo las referentes a las indemnizaciones, lo que significa una redimensionalización de los mecanismos articulatorios, en un intento por hacer más eficiente la manipulación social. Aunque lo anterior representa una necesidad del sistema, por lo general no se logra en razón, precisamente, de la distancia cultural que separa a sus protagonistas.

Algunas de las estrategias más frecuentes radica en establecer relaciones con los líderes indígenas tradicionales, reclutar nuevos líderes emergentes y/o movilizar agentes interculturales; buscando establecer una suerte de *indirect rule* que facilite los intercambios.¹⁰ Es decir que se intenta operar en la dimensión política, pero se parte del equívoco de considerar que la naturaleza de la acción política en la sociedad nativa es similar a la del Estado que la incluye. Es por ello que se recurre a los “líderes” suponiendo que ellos son “representantes” de sus sociedades, de acuerdo a la tradición aristotélica de la democracia representativa (aunque esa misma tradición no funciona muy bien en nuestros países). Sin embargo, y con raras excepciones, los sistemas políticos nativos no son tan fácilmente equiparables a los “nacionales”. No voy a pretender pasar aquí revista a todas las formas socio-políticas del continente, pero creo posible realizar algunas observaciones susceptibles de ser generalizadas, en la medida de que ninguna de las etnias contemporáneas de América está en la actualidad organizada en términos políticos estatales. Una de estas observaciones es que los liderazgos indígenas, por lo general, no suponen una delegación primaria de la autoridad colectiva. Es decir que la o las autoridades locales no son “representantes” de la colectividad, su papel no es representarla sino “regularla”, contribuyendo a que la vida comunal siga los caminos que deben ser seguidos y que se cumplan las normas que deben ser cumplidas: pero las autoridades no pueden elegir nuevos caminos ni crear nuevas normas. El proceso de toma de decisiones que atañen a un grupo, tiende a ser resultante de un consenso y no de la voluntad de los dirigentes. Lo político no significa entonces sólo una manipulación del poder, entendido en términos estrictamente weberianos, sino un sistema que supone la participación conjunta de la sociedad, generalmente a través de asambleas, en el cumplimiento de los objetivos públicos.

Las reflexiones anteriores tienen consecuencias más significativas que las que se derivan de su análisis formal. De ellas se desprende que la estrategia de intentar controlar el liderazgo, generalmente utilizada por las agencias a cargo de las grandes obras, suele estar orientada al fracaso. Un jefe, por importante que sea, normalmente no está facultado para elegir entre las opciones que se le ofrecen, y si es que se le ofrecen. Puede, eventual-

mente, dar su opinión y tratar de influir en el comportamiento de los demás, pero la toma de decisiones fundamentales debe ser un asunto colectivo, ya sea que surja o no de algún tipo de reunión comunitaria. La incompreensión de la naturaleza de la acción política local, ha influido tradicionalmente en el incremento de las tensiones inherentes a este tipo de proceso, puesto que se ha pretendido manipular –a través de sus supuestos “representantes”– a gente que normalmente tiene la capacidad de representarse a sí misma.

Dentro del campo de las relaciones interculturales la confrontación de las industrias extractivas, como la petrolera, con las sociedades indígenas representan uno de los casos más dramáticos de la expansión del sistema-mundo sobre la más vulnerable población de América Latina. Constituyen, asimismo, un caso exponencial de relaciones interétnicas asimétricas, en el cual un grupo cultural y étnicamente diferenciado de otro, impone a éste su lógica cultural y productiva en forma compulsiva. Más allá de los conflictos sociales que suscitan, especialmente críticos por la diferencia de las posiciones de poder de sus protagonistas, importa también destacar el hecho de que entran en confrontación dos maneras radicalmente opuestas de relacionarse con el medio ambiente: una que implica convivencia y la otra transformación.¹¹ Suponen, asimismo, un despojo territorial efectuado sobre poblaciones que tienen derechos previos a los de los estados-nacionales contemporáneos, pero que no tienen capacidad para competir con ellos.

UNA REFLEXIÓN FINAL

Las demandas de autonomía indígenas en las últimas décadas incluyeron, entre otros aspectos, la posibilidad de ejercer distintos tipos de control sobre sus espacios y ámbitos de vida. Esta mínima reivindicación espacial produjo la consabida reacción escandalizada de los estados y de los nacionalismos creados por éstos, ya que se suponía que las autonomías atentaban contra las soberanías territoriales, dificultosamente constituidas durante los procesos de construcción estatal del siglo XIX. Algunos tratamos de argumentar que “soberanía” no es equivalente a “hegemonía”, y que una configuración política culturalmente plural tiene necesariamente que ofrecer los espacios físicos e ideológicos para que dicha pluralidad se manifieste y se reproduzca (III Declaración de Barbados, Grünberg, 1995). Pero el discurso nacionalista que, como señalara, es parte del mismo fenómeno que pretende analizar en tanto parte del culto que el Estado se rinde a sí mismo, considera que la pluralidad sería equivalente a un debilitamiento de la identificación con el Estado y con sus símbolos. Pero las identidades étnicas sólo son totalizadoras si son agredidas o reprimidas. Los seres humanos poseemos o podemos ejercer varias identidades sociales, pero si una de ellas es reprimida pasa a ser sentida como fundamental para nuestra identificación y se consigue el efecto opuesto al deseado; la adscripción estatal no requiere de la imposición coercitiva de una ciudadanía uniforme.

No cabe entonces reivindicar un pluralismo cultural como el actual basado en la desigualdad económica y en la discriminación social. No podemos seguir festejando una interculturalidad que todavía se manifiesta como una relación asimétrica, de la cual no

están ausentes los componentes neocoloniales. Sólo podemos aspirar al pluralismo en el seno de sociedades democráticas plurales, que reconozcan la existencia de los derechos colectivos de algunos sectores de su ciudadanía. Sectores que se configuran precisamente como sujetos colectivos, al estar diferenciados del resto de la colectividad estatal. Diferencia que implica una singularidad histórica y cultural que constituye para ellos un derecho humano básico, más allá de los postulados del individualismo liberal, el derecho a la existencia cultural alterna (Bartolomé, 1997). Derecho que supone a la vez la igualdad en la diferencia, ya que sólo ejerciéndolo los individuos pueden realizarse dentro de los marcos culturales que les sirven como referentes existenciales. Sólo se es libre si se puede elegir y si esa capacidad de elección se ejerce dentro del propio sistema de valores; no todos los seres humanos queremos las mismas cosas, no existe un pensamiento único definido por axiologías universales ya que los supuestos universalismos suelen esconder su implícito o explícito occidentalocentrismo. El modo y los objetivos de vida que esgrime la racionalidad occidental no son modos ni objetivos universales, sino impuestos por los aparatos ideológicos estatales y comerciales que buscan ciudadanía simétrica y consumidores similares. Incluso, en ese sentido, los pueblos indígenas son reservorios de lógicas culturales alternas a las occidentales, de otras perspectivas existenciales y de otros sistemas de sentido. Su destrucción empobrece el presente y el futuro del pensamiento humano.

NOTAS

¹ A comienzos de 2010, y con el apoyo de diversas instituciones estatales y Organizaciones no Gubernamentales, se realizó una Gran Asamblea guaraní que reunió a representantes de Paraguay, Brasil, Bolivia y Argentina en la aldea Añete del Estado brasileño de Paraná. Asistieron alrededor de 800 avá-guaraní, pero habría que preguntarse el nivel de representatividad de los participantes y hasta qué punto el evento tuvo repercusiones en las comunidades. No asistí a dicha reunión, pero mi experiencia previa me ha hecho presenciar y participar en muchos pseudoeventos indígenas, cuya eficacia era más simbólica que política.

² Dicho Atlas fue el que fuera elaborado con el concurso de la UNICEF, la Agencia Española de Cooperación Internacional y la Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad (FUNPROEIBAndes) de Bolivia. La coordinación de la obra estuvo a cargo de la Dra. Inge Schira, reconocida etnolingüista residente en Bolivia.

³ Millares de campesinos indígenas han sido víctimas de la violencia armada en Colombia. Sólo en el Brasil, cientos de nativos amazónicos han sido asesinados en las últimas décadas por colonos, mineros o *seringeiros* y explotadores forestales, además de ser víctimas de epidemias que podrían haber sido controladas si se los protegiera del contacto masivo. Por otra parte, decenas de millares de indígenas han sido y continúan siendo desplazados por el desarrollo de obras de infraestructura, especialmente grandes represas que inundan sus territorios ancestrales (Bartolomé, 1992).

⁴ Fuente: Plan Nacional de Seguridad Alimentaria Nutricional de Panamá 1998-2002, PRONAM.

⁵ Si bien hablan el quechua y eventualmente el aymara, manejan una lengua esotérica que algunos consideran el "idioma secreto de los incas". Su filiación es confusa, aunque su fama de médicos ambulantes es bien conocida y se los considera poseedores de muy antiguos conocimientos pertenecientes a la tradición andina (Fernández Juárez, 1998:22).

⁶ Así, la tradición migratoria de los guaraníes a veces motivada por la búsqueda de su mítica *yvy marã ey* (“tierra sin males”), los llevó y los lleva a transponer múltiples fronteras estatales en el trópico húmedo, siempre y cuando puedan relacionarse con un medio ambiente conocido al estar míticamente definido (Bartolomé, 2009a).

⁷ Por ejemplo, los cazadores del chaco paraguayo no ocupaban ámbitos aldeanos sino vastos territorios de itinerancia, por lo que dichos territorios fueron percibidos por el Estado como vacíos, a pesar de ser espacios productivos estacionales. El resultado fue un despojo masivo que influyó de manera crítica en la capacidad de apropiación de las economías predatorias. De esta manera, los cazadores y recolectores *Nivaklé, Enlhet, Angaité, Guaná, Ishir, Sanapaná, Maskoy* o *Ayoreo* pasaron a laborar en las empresas extractivas, a desempeñarse como peones rurales o a realizar trabajos temporales (“changan”) para los nuevos dueños de la tierra. Un caso ejemplar es el ocurrido a los *Enlhet* (La Gente) desde 1950 hasta el presente, cuando la Internacional *Products Corporation* alambrió su estancia de 50.000 hectáreas, dejando en el interior a unos 2.500 indígenas que pasaron, sorpresivamente, de la condición de cazadores a la de proletarios rurales.

⁸ Estas investigaciones desarrolladas por el *Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México*, en el marco del *Instituto Nacional de Antropología e Historia*, contaron con la participación de alrededor de 120 investigadores coordinados por la Dra. Barabas y han producido cuatro volúmenes bajo el título *Diálogos con el Territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (INAH, 2003).

⁹ La gran “conquista y colonización” de la amazonia ecuatoriana se dio a finales del siglo XX bajo la premisa estatal de que era un terreno baldío que le pertenecía por derecho propio. Ello produjo, entre muchos otros procesos, la alianza de las tradicionales etnias enemigas *Shuar* y *Achuar*, habitantes de la selva primaria amazónica que es uno de los ecosistemas con mayor biodiversidad del mundo, en contra de las compañías ARCO Oil y Gas y Burlington Resources. El Estado –que reconoce indígenas pero cuyo subsuelo reclama– había concesionado a estas compañías 400.000 hectáreas de selva.

¹⁰ En el caso de la amazonia occidental ecuatoriana se recurrió masivamente a los profesores indígenas bilingües, formados con la ayuda del Instituto Lingüístico de Verano. Ellos fueron los encargados de imbuir de valores occidentales a sus paisanos para que acepten los supuestos beneficios derivados de la colonización de su territorio.

¹¹ Un reciente mapeo (2009) ha demostrado que las regiones destinadas a proyectos petrolíferos y gasíferos cubren ya más de dos tercios de la amazonía del Perú y del Ecuador. Los proyectos están divididos en bloques y 64 de ellos cubren el 72% de la amazonía peruana: 8 están aprobados desde 2003 y 16 fueron suscriptos en 2008. La amazonía occidental se encuentra ante la mayor agresión histórica a su ecología, a la vez que 58 de los bloques del Perú afectan tierras donde residen grupos indígenas más o menos aislados. En 17 bloques se violan reservas indígenas decretadas por el mismo gobierno (Finer, et al., 2009).

BIBLIOGRAFÍA

- ATAL, Juan Pablo, ÑOPO, Hugo y WINDER, Natalia. 2009. *New century, old disparities: gender and ethnic wage gaps in Latin America*. Working Paper, Serie 109. Washington: BID.
- BALAZOTE, Alejandro y RADOVICH, Juan. 1998. “Se nos declaró la muerte: efectos socioambientales de la explotación de hidrocarburos en la agrupación Painemil”. En: E. Pérez Arias (Ed.), *La Reconstrucción del Mundo en América Latina*. Lund, Suecia: Cuadernos Heterogénesis. pp. 91-102.

- BANCO MUNDIAL. 2003. *Perfil de los Pueblos Indígenas del Salvador*. El Salvador: Unidad Regional de Asistencia Técnica, Ministerio de Educación, CONCULTURA.
- BARABAS, Alicia. 2003. (coordinadora) *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 4 Vol. México: INAH.
- BARABAS, Alicia y BARTOLOME, Miguel. 1973. "Hydraulic Development and ethocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, México". Copenhagen, Denmark: *International Work Group of Indigenous Affairs*.
- BARTOLOME, Miguel. 1992. "Presas y relocalizaciones de indígenas en América Latina". *Alteridades*, 2(4): 17-28.
- BARTOLOME, Miguel. 1997. *Gente de Costumbre y Gente de Razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.
- BARTOLOME, Miguel. 2000. *El encuentro de la Gente y los Insensatos: la sedentarización de los cazadores ayoreo en el Paraguay*. México: Instituto Indigenista Interamericano-Centro de Estudios Antropológicos del Paraguay.
- BARTOLOME, Miguel. 2006. *Procesos Interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- BARTOLOME, Miguel. 2009. "La reconfiguración estatal de América Latina: algunas consecuencias del pluralismo cultural". *Pensamiento Iberoamericano*, 4: 3-24.
- BARTOLOME, Miguel. 2009a. *Parientes de la Selva: los guaraníes Mbya de la Argentina*. Paraguay: CADUC, Biblioteca Paraguaya de Antropología Vol. 72.
- BARTOLOME, Miguel y BARABAS, Alicia. 1998. "Recursos culturales y autonomía étnica: la democracia participativa de los kuna de Panamá". *Acta Americana: Journal of the Swedisch Americanist Society*, 6(1), Uppsala, Suecia .
- BARTOLOME, Miguel y BARABAS, Alicia. 1990. *La Presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios: relocalización y etnocidio chinanteco en Mexico*. 2 Tomos. México, Colección Presencias Nos. 19 y 20, Instituto Nacional Indigenista.
- BEASTORRES, Carlos. 2008. "Pueblos indios y petróleo: la gran injusticia". *La Jornada*, México, 13/9.
- BEDOYA SILVA-SANTISTEBAN, Alvaro y Eduardo BEDOYA GARLAND. 2005. "Servidumbre por deudas y marginación en el Chaco de Paraguay". *Documento de Trabajo N° 45*, Ginebra, Suiza: Organización Internacional del Trabajo.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1972. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Anales de Antropología* Vol. IX, UNAM.
- CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Sao Paulo, Brasil: Pionera Editora.
- FERNANDEZ JUAREZ, Gerardo. 1998. *Médicos y Yatiris: Salud e interculturalidad en el altiplano aymara*. Bolivia: CIPCA.

- FINER, Matt, JENKINS, Clinton, PIMM, Stuart, KEANE, Brian, ROSE, Carl y SAMPLE, Ian. 2009. *La Amazonía occidental y sus pueblos indígenas amenazados por explotación petrolera*. En: <http://www.biodiversidadla.org> (10 de noviembre 2009).
- GARCÍA SERRANO, Fernando. 2006. "Derechos de los Pueblos Indígenas: expresiones latinoamericanas avances y dilema". Lima, Perú: Asociación Paz y Esperanza. pp.75-79.
- GRÜNBERG, Georg (coord.).1995. *Articulación de la Diversidad: Tercera Reunión de Barbados*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- GONZALEZ CASANOVA, Pablo. 1964. *Colonialismo interno y desarrollo nacional*. Rio de Janeiro.
- NANTES CRUZ, Beatriz. 2000. *De lo bravo a lo manso: territorio y sociedad en los Andes (Macizo Colombiano)*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- OIT. 1989. Convenio Nro. 169 Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Ginebra, Suiza: Oficina Internacional del Trabajo.
- TORRES-RIVAS, Edelberto. 2005. "La diversidad etnocultural y clasista en Guatemala". *Revista Latinoamericana de Desarrollo Humano*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- SKAR, Harald. 1997. *La gente de Valle Caliente*. Lima: Universidad Católica.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. 1964. *Clase, colonialismo y aculturación*. Rio de Janeiro.