

III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

La Dimensión Simbólica de las Luchas Étnicas y el Discurso Indígena en Torno al Territorio.

Gerardo Zúñiga.

Cita:

Gerardo Zúñiga. (1998). *La Dimensión Simbólica de las Luchas Étnicas y el Discurso Indígena en Torno al Territorio. III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/141>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbr/zng>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

ambos son parte de una sola realidad, de un mismo proceso de desarrollo de la sociedad indígena.

Bibliografía

Barré, M.CH., 1982, "Políticas Indigenistas y Reivindicaciones Indias en América Latina 1940-1980", en *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, G.Bonfil et al., Ed.Flacso, San José de Costa Rica, 29-38 pp.
Carter, W. Y X. Albó, 1988, "La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto", en *Raíces de América. El mundo aymara*. Comp. X. Albó, Ed. Alianza, Madrid. 450-493 pp.
Castro Lucic, M. 1999, "Derecho Indígena y Derecho positivo: el agua en las comunidades aymara y atacameña del norte de Chile". MS.
Collier, J., 1995, "Problemas teórico-metodológicos en la antropología jurídica" en *Pueblos indígenas ante el Derecho*, V. Chenaut y M.T.Sierra, Coords. Ciesas, México.
Chaves, M. 1998, "Identidad y representación entre indígenas y colonos", en *Modernidad, identidad y desarrollo*, L.Sotomayor, Ed., Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, Colombia. 273-286 pp
Díaz Polanco, H., 1991, *Autonomía regional. La*

autodeterminación de los pueblos indios, Ed. Siglo XXI, México.
Godelier, M. 1990, *Lo material y lo ideal*, Ed. Taurus, Madrid.
González de Olarte, 1984, *La economía de la comunidad andina*. Ed. IEP, Lima.
Harris, M., 1996, *El desarrollo de la teoría antropológica*. Ed. Siglo XXI, México.
Mamani, M., 1988, "Agricultura a los 4.000 metros" en *Raíces de América. El mundo aymara*. Comp. X. Albó, Ed. Alianza, Madrid, 75-131 pp.
Mares, F., 1997, "Los indios y sus derechos invisibles" en *Derecho Indígena*, Coord. M. Gómez, INI/AMNU, México. 142-180 pp.
Mauss, M., 1967, *Introducción a la Etnografía*, Ed. Istmo, Madrid.
Sotomayor, L. 1998, "Porque somos indígenas, pero ¿porqué somos indígenas?", en *Modernidad, identidad y desarrollo*, L.Sotomayor, Ed., Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, Colombia, 399- 423 pp.
Stavenhagen, R. 1997, "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina", en *Revista de la Cepal*, N°62, Agosto, 61-73 pp.
Urquidí, A., 1970, *Las comunidades indígenas en Bolivia*, Ed. Amigos del Libro, La Paz, Bolivia.

La Dimensión Simbólica de las Luchas Étnicas y el Discurso Indígena en Torno al Territorio

Gerardo Zúñiga*

Introducción

La hipótesis general de la cual parte el estudio del que resulta esta exposición sostiene que los "territorios indígenas" son la expresión espacial de dinámicas y procesos de reconstitución de las "fronteras étnicas", las que, según Barth (1976 [1969]), son de naturaleza social; y que en virtud de dichas dinámicas los grupos indígenas se adaptan a las condiciones en que actualmente se llevan a cabo las situaciones de relación y de intercambio político con los Estados y la sociedades nacionales, intervienen activamente en la producción del sistema de

regulación con arreglo al cual dichas interacciones tienen lugar, y se producen y reproducen como entidades sociales recreando sus propios límites sociales. En segundo lugar, sostenemos que los procesos de constitución de estos "territorios indígenas" y de consecuente redefinición de las "fronteras étnicas" tiene como principal mecanismo de realización la articulación de las entidades sociales que han sido objetivadas bajo la denominación de "comunidades", articulación que implica su inclusión en fronteras más amplias que sobrepasan los límites sociales y territoriales de las "comunidades locales". Mientras que los límites

* Antropólogo y planificador social chileno, candidato a doctor en sociología en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París-Francia.

espaciales en que dichos procesos se llevan a cabo están siendo crecientemente objetivados bajo la denominación de "territorios indígenas", los nuevos *límites sociales* se están expresando en nuevas identidades sociales y políticas indígenas. En seguida, sostenemos que las organizaciones indígenas están desempeñando un rol central en el desencadenamiento y en las formas específicas que están tomando estas dinámicas de articulación intercomunitaria, tanto a través de la construcción y difusión de un discurso como de la puesta en plaza de prácticas sociales y políticas específicas. Nuestra investigación tiene la ambición de contribuir al esclarecimiento de dichos asuntos en el plano de la producción de nuevas hipótesis acerca de las dinámicas sociales de los grupos indígenas. Pero también tiene la ambición de contribuir al esclarecimiento acerca de la naturaleza y características de los procesos actuales de relación y de intercambio político entre los grupos indígenas y los Estados en los que están insertos. Ambos asuntos permiten abordar la cuestión de las formas a través de las cuales los grupos indígenas producen y negocian sus propias identidades con la finalidad de adaptarse a sociedades que como las de América latina, no sólo han transitado lentamente desde regímenes autoritarios a democracias institucionales, sino que están comprometidos en procesos modernizadores en un contexto de globalización que pone a sus propias configuraciones e identidades nacionales en cuestión. En el campo de la problemática acerca de los procesos de constitución de territorios indígenas en América latina, esta investigación pretende demostrar que tales "territorios" no sólo resultan del control objetivo (propiedad u ocupación material) de ciertos espacios reivindicados por los grupos indígenas, sino de un proceso de transformación de las fronteras de los grupos indígenas, las que pudiendo inscribirse en el espacio, son esencialmente de naturaleza social.

El presente trabajo se propone discutir las nociones de "territorio" y "territorio indígena" y su papel en la recreación de las identidades étnicas, proponiendo una perspectiva de problematización de los procesos identitarios indígenas que tienen lugar en el contexto de espacios locales. La ponencia sostiene que la noción de "territorio" forma parte de un dispositivo discursivo que llamaremos *identitario*. Sostendremos la hipótesis de que en el contexto de las luchas por la identidad, dichos dispositivos discursivos - de los que nociones como «territorio», «pueblo», «nacionalidades» o «naciones indígenas» forman parte - resultan de un ejercicio de auto-objetivación de las sociedades

indígenas, a través del cual se proponen, de una parte, vectores de identificación que permiten la producción de identidades supracomunitarias, y de otra, una forma de ver y organizar el mundo social.

Partimos de la hipótesis que lo que está en juego en las luchas por la identidad, y más específicamente en la dimensión simbólica de las luchas étnicas, es la imposición de percepciones y de categorías de percepción. El desenlace de la dimensión simbólica de las luchas étnicas dependerá en importante medida de la eficacia del discurso y de su potencia performativa, es decir de su capacidad de hacer advenir aquello que enuncia. Veremos que las luchas a propósito de la identidad, son luchas a propósito de propiedades (estigmas o emblemas) ligados al origen a través del lugar de origen y de las marcas durables que son correlativas (Bourdieu, 1980). Una de estas propiedades más o menos recientemente puesta de relieve y vehiculizada por el discurso de las organizaciones indígenas, es el "territorio". En este asunto, es decir la discusión de la dimensión simbólica de las luchas étnicas, único contexto en que el asunto de los territorios indígenas puede ser comprendido y cobra real pertinencia, centraremos las reflexiones que compartiremos con ustedes en esta oportunidad.

Para ello, y considerando las limitaciones de tiempo, organizaremos nuestra exposición en tres partes. En la primera discutiremos el nuevo contexto de las luchas étnicas; luego discutiremos algunos elementos del debate en torno a lo étnico, la etnicidad y la identidad étnica; para luego delimitar lo que entendemos por "dimensión simbólica de las luchas étnicas". Aún cuando no nos extenderemos en ello en esta exposición, en el documento escrito trataremos el tema de los territorios indígenas como un ejemplo de producción discursiva indígena en el contexto de las luchas étnicas.

El nuevo contexto de las luchas étnicas

La cuestión étnica, o más específicamente los conflictos entre las sociedades indígenas y los Estados nacionales, no es un asunto nuevo en América Latina. Sin embargo, los últimos treinta años empieza a adquirir rasgos novedosos, ganando visibilidad casi paralelamente a la emergencia de conflictos étnicos en otros sectores del globo. Como señala Bonfil Batalla, "En muchos países del área hubo en esos años (los años que siguieron a la gran depresión y en especial a la segunda guerra mundial) una serie de procesos económicos y sociales

que parecían anunciar que las identidades étnicas indias, tércamente vivas tras más de cuatro siglos de dominación, iban finalmente a disolverse y sus portadores asumirían de manera definitiva la identidad nacional correspondiente" (1993: 150). En efecto, las poblaciones indígenas sufrieron todas las consecuencias de los procesos modernizadores puestos en plaza, que a través de la asalarización, la urbanización, la extensión de la ciudadanía política y la educación, permitieron la integración de enormes contingentes de población - no sólo indígenas - que fueron desarraigados de sus formas de vida tradicionales. Por ello es que hoy, por ejemplo, se constata que una gran cantidad de población indígena reside hoy en medios urbanos. Con todo, las sociedades indígenas, incluida aquella parte que protagonizó procesos migratorios y se instaló en las ciudades, fueron capaces de reintegrarse adaptativamente generando nuevas formas de organización social, refugiándose en algunos casos en sus comunidades rurales, reivindicando su pertenencia étnica en las grandes ciudades, constituyendo movimientos políticos de gran envergadura, generando alianzas políticas más allá de las fronteras nacionales, elaborando y haciendo circular un discurso político sustentado argumentativamente en un conjunto de representaciones sobre las cuales se está dando creación a nuevas formas de identificación, y poniendo de relieve dichas representaciones a través de la puesta en acción de estrategias políticas y prácticas sociales con el fin de gestionar y organizar sus interacciones con los Estados nacionales y las sociedades modernas en que están insertos.

Durante los años 80 estos discursos y estas prácticas sufren una transformación fundamental. Hacia fines de esta década la demanda por « tierras » deja paso a una reivindicación por « territorios », la demanda por mayor « participación » da lugar a una demanda por « autonomía », por « autodeterminación », y las poblaciones indígenas que durante un largo período - durante el reinado de las dictaduras y la etapa inicial del despliegue del modelo neoliberal - se habían refugiado en sus « comunidades », reaparecen en la escena política reivindicando les sea reconocido el status de « pueblos ».

Todas estas adaptaciones de que han sido objeto y también gestoras las sociedades indígenas, y que llamaremos « recomposiciones sociales », se inscriben en la historia y no han cesado de producirse, y no pretendemos atribuirles ni hipotéticamente un carácter novedoso o inédito. Sin embargo, es posible constatar que en la actualidad estos procesos de recomposición

social o de producción y reintegración de los grupos étnicos indígenas, tienen lugar en un contexto de transformación radical de las condiciones en que tienen lugar los procesos de interacción con los Estados nacionales y sociedades en que están insertos.

Estas transformaciones radicales de las condiciones de interacción tienen su origen, en primer lugar (y entre otros factores), en los cambios políticos, sociales, económicos y demográficos, que han afectado a los países de la región, y que han tenido como consecuencia la crisis y pérdida de vigencia de los sistemas normativos y de los sistemas categoriales que regularon en forma más o menos estable (gracias en buena parte a la acción autoritaria de los Estados) las relaciones e interacciones sociales interétnicas hasta la década de los 80. En segundo lugar, las transformaciones de orden político, social y económico a que hacemos referencia se inscriben en un proceso global de transformación, al que se ha dado el nombre de globalización o mundialización, noción que pretende describir un proceso que en lo que nos interesa podemos caracterizar por la difusión y circulación masiva de bienes e ideas, a través del uso de tecnologías cada vez más eficaces e, igualmente, más accesibles a los actores. Esto ha llevado a una intensificación, ampliación y complejización de las interacciones intra e interétnicas o, en otros casos, ha hecho posible que éstas tengan lugar en niveles e intensidad y con interlocutores que antes no estaban articulados en campo o sector alguno de interacción. En tercer lugar - como ya ha sido señalado -, con una mayor visibilidad e intensidad a partir de los años 1970, las sociedades indígenas producen un discurso orientado a objetivar sus propias realidades socio-culturales, y a objetivar a las sociedades y Estados nacionales de los que hacen parte. Dicho proceso de objetivación, del cual el discurso es continente y vehiculizador, es llevado a cabo preferencialmente por las organizaciones políticas indígenas y tiene por objetivo el describir y afirmar la existencia de un conjunto de rasgos que describirían y caracterizarían a las sociedades indígenas. Dichos rasgos constituyen la base argumentativa de un discurso a través del cual las organizaciones indígenas demandan a los Estados la atribución de un estatuto jurídico particular para las sociedades indígenas y, por tanto, un conjunto de derechos de carácter colectivo. La producción y circulación de nociones como las de "territorio", "pueblos", "naciones" o "nacionalidades" indígenas en forma casi generalizada por las organizaciones indígenas del continente, ilustran este proceso e intento de auto-objetivación, de creación de

nuevas categorías de autoadscripción, y de producción de nuevas identidades sociales y políticas distintas y en varios casos más inclusivas que aquéllas según las cuales los individuos autoadscriben a las comunidades indígenas locales. Estas nuevas categorías de adscripción tienen entre otras peculiaridades, el estar referidas a entidades territorial, social y culturalmente más amplias e incluyentes que las comunidades locales, las que durante largo tiempo constituyeron las entidades sociales conforme a las cuales se los identificó y se autoidentificaron.

La persistencia de la identidad étnica en el contexto de estos cambios profundos, permite acordar validéz a la tesis que sostiene que la «etnicidad no se manifiesta en condiciones de aislamiento, sino que al contrario es la intensificación de las interacciones propias al mundo moderno ... que hace surgir las identidades étnicas. No es, entonces, la diferencia cultural la fuente de la etnicidad, sino la comunicación cultural que permite trazar fronteras entre los grupos a través de símbolos comprensibles a la vez para *insiders* como para los *outsiders*» (Schildkrout, 1974, en, Poutignat y Streiffenart, 1995: 135). Esto explica la emergencia y la visibilidad que adquieren las reivindicaciones identitarias en el contexto de los procesos de modernización y globalización. La emergencia de las reivindicaciones identitarias no debe, por lo tanto, ser entendida ligeramente como repliegue, retroceso, arcaísmo o rasgo antimoderno, como dinámicas de fragmentación social, sino como un rasgo propio de los procesos de globalización y modernización hoy en curso, que están implicando una redefinición y una intensificación de las interacciones, en el contexto de las cuales la producción de identidades y la diferenciación cobran real pertinencia. A los procesos en virtud de los cuales las sociedades indígenas se producen y reproducen en permanencia adaptando sus configuraciones sociales totales a las situaciones actuales de relación y de intercambio político con los Estados nacionales y sociedades llamadas modernas en que están insertas, los hemos llamado de "recomposición social". Con el uso de dicha noción pretendemos poner de relieve dos asuntos: por una parte, el hecho de que las sociedades indígenas son sociedades dinámicas que se reintegran en permanencia, y que por tanto las características que observan no son sólo los rasgos que han logrado conservar o que han terminado por incorporar en el curso de procesos de aculturación, sino fruto de procesos a través de los cuales los grupos organizan y gestionan sus interacciones poniendo de relieve ciertas identidades distintivas; y, por otra, que los

fenómenos de "emergencia" de la cuestión étnica en el mundo no sólo deben ser observados como el resultado de procesos de desintegración de las antiguas identidades sociales integradoras como resultados de los procesos modernizadores, como una amenaza a la integridad de los Estado-nación, sino como procesos productores de nuevas identidades sociales, creadores de nuevas configuraciones sociales, las que interpelan las formas en que se han constituido las naciones sobre la negación normativa de las diferencias, así como la negligencia actual de los Estados para dar cuenta de ellas.

Las nuevas realidades sociales indígenas que están resultando de estos procesos de "recomposición social" no se fundan ni tienen su principio de explicación en la existencia de un cierto conjunto discreto de rasgos culturales, ni en el carácter autóctono de los individuos que hacen parte de ellas, criterios según los cuales se ha definido corrientemente a los "grupos étnicos" en América Latina. Tampoco son susceptibles de ser explicadas por los rasgos que tradicionalmente han sido atribuidos a las "comunidades indígenas", noción que a partir de 1930, con la publicación de la investigación realizada por Robert Redfield sobre Tepoztlán (México), emergió y tomó fuerza, primero en México y luego en el resto del Continente, dando lugar a un movimiento que tomó como unidad espacial y social de estudio y de intervención a la "comunidad indígena".

Interrogarse acerca de estos procesos en la hora actual, debe llevar al examen del discurso de las organizaciones indígenas, y al estudio de los rasgos objetivos que pone de relieve, a los que E. Restrepo ha denominado « diacríticos de la diferencia »; mientras que adoptar un enfoque dinámico debe permitir una aproximación comprensiva de los procesos de los que dichos discursos forman parte.

La cuestión de la identidad:

enfoque esencialista

v/s enfoque dinámico

El debate en torno a la etnicidad, a la naturaleza del hecho étnico y a las concepciones acerca de los grupos étnicos, sus dinámicas sociales de producción y reproducción, se ha balanceado entre las posturas estáticas/objetivistas/substantivistas y aquellas otras de carácter dinámico/relacional/subjetivista aparecidas sobre todo a partir de los años 1960. Mientras las primeras concebían a los grupos étnicos como entidades aisladas,

objetivamente constituidas y definibles según un conjunto de rasgos y características culturales discretos (Schapera, 1953; Murdock, 1953, 1957, 1958; Nadel, 1951; Singer, 1953; Naroll, 1964; Caso, 1948, 1971; Aguirre Beltrán, 1967, 1971, 1957); las segundas plantean que el grupo étnico no puede devenir una categoría pertinente de grupo humano sino en situaciones plurales y que el grupo étnico sólo puede ser definido como una entidad que emerge de la diferenciación cultural entre dos grupos interactuantes en un contexto dado de relaciones interétnicas (Barth, 1969; Moerman, 1965, 1968; Leach, 1967, 1989; Balandier, 1963; Amselle, 1985, 1990).

Bajo la fuerte influencia del culturalismo norteamericano, del cual célebres antropólogos mexicanos como Gonzalo Aguirre Beltrán han sido exponentes, durante un largo período la antropología trabajó a la sombra del enfoque « substantivista ». Así, durante un largo período se verifica un interés particular por el estudio de los procesos de cambio cultural, a los que se describe y explica como las consecuencias de las relaciones interétnicas, y a estas últimas como procesos de contacto cultural y de aculturación, y no como el contexto en que la diferenciación cultural, la identidad y las fronteras sociales se "producen" y cobran real pertinencia. Seguidamente la subsistencia de las sociedades indígenas se explicaba por la subsistencia de ciertos rasgos culturales que aún persistían como resultado de procesos aculturativos inconclusos o ineficaces. En estos análisis ha primado una visión "substantialista" de las sociedades indígenas, según la cual se ha considerado que la existencia de un cierto conjunto de rasgos culturales discretos -entre ellos la "comunidad", la lengua, la religión, o simplemente la "cultura tradicional"- es la que define y garantiza la existencia de dichos grupos como entidades sociales con independencia de sus efectos en la organización de las interacciones sociales.

A partir de los años 1960 el análisis y conceptualización de los grupos y procesos étnicos experimenta un avance significativo. En la hora actual pueden considerarse como definitivamente enterrados los enfoques «esencialistas», y de toda actualidad aquellos que hacen énfasis en los aspectos dinámicos y relacionales. Como bien decía Eriksen «la forma tomó el paso sobre la substancia, los aspectos dinámicos y relacionales reemplazaron los aspectos estáticos, y el proceso se ha transformado en más importante que la estructura» (1991). Así, ya a partir de los 60, puede observarse que este enfoque substantivista es crecientemente substituido por «... una concepción del grupo étnico como unidad potencialmente

universal, contextualmente definido por sus límites y estudiada según un enfoque dinámico y «subjetivista», término que remite al acento puesto en los procesos de identificación y de categorización» (Cohen; 1978: 384). En cualquier caso, la crítica al enfoque substantialista no pretende poner en cuestión la naturaleza « esencialista » del discurso identitario sino precisamente lo contrario: atribuirle una mayor importancia y consagrarle mayor atención, porque la producción y circulación del discurso identitario - en este caso el producido y movilizado por las organizaciones indígenas - juega en la hora actual un papel mayor en los procesos de identificación y de diferenciación. En este punto es necesario ser muy exacto: la crítica al enfoque substantivista, que consideraba a los grupos étnicos como entidades aisladas y discretas, estudiándolas según un enfoque objetivista y sistemático, está dirigida a la forma en que los científicos sociales han problematizado y se han aproximado al estudio de los procesos étnicos y de los grupos étnicos mismos, y no a la forma en que éstos producen su identidad. Son éstos dos asuntos bien distintos.

Inscribiéndose en la perspectiva dinámica es posible asumir, como lo hacen P. Poutignat y J. Streiff-fenart sustentados en F. Barth (1976 [1969]), que la etnicidad, principio sobre el cual se constituyen, mantienen y se recomponen los grupos étnicos, "es una forma de organización social, basada en una atribución categorial que clasifica las personas en función de su origen supuesto, y que se encuentra validada en la interacción social por la puesta en acción de signos culturales socialmente diferenciadores" (Poutignat y Streiff-fenart; 1995:154).

Dichos «signos culturales socialmente diferenciadores» de los que nos hablan Poutignat y Streiff-fenart, corresponden a lo que Bourdieu denomina los « criterios objetivos de la identidad étnica», los que - dice Bourdieu - «son el objeto de *representaciones mentales* (actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento) en que los agentes invierten sus intereses y sus presupuestos; y de *representaciones objetales* (en cosas o actos) constituyentes de estrategias interesadas de manipulación simbólica orientadas a determinar la representación (mental) que los otros pueden hacerse de estas propiedades y de sus portadores» (1980: 65). Desplazar entonces el interés analítico desde la «substancia» a la lógica con arreglo a la cual los grupos producen discursivamente y movilizan dicha «substancia», debe llevar a interrogarse más acerca de las representaciones movilizadas por dichos

discursos que sobre la veracidad constatable objetivamente de dichos discursos, como así también sobre el efecto que dichos discursos tienen en la construcción de las diferencias y las identificaciones, es decir en la modelación de la identidad y de la realidad. Insistir en un análisis empirista que busca correlacionar los rasgos anunciados por el discurso, con el inventario de rasgos sustantivos identificados en los grupos «reales» que son sus productores, destinatarios y/o portadores, no contribuye sino a ocultar lo que verdaderamente está en juego en el contexto de las luchas por la identidad y, por tanto, de los discursos que anuncian al grupo y a los «otros» la identidad.

Las luchas por la identidad: lucha de clasificaciones, luchas por la existencia

Aún a riesgo de generalizar excesivamente, es posible afirmar que uno de los aspectos clave en torno al cual se organizaron las luchas indígenas en América Latina durante las dos décadas pasadas, fue la demanda por reconocimiento. Por eso es que a las numerosas leyes y dispositivos constitucionales puestos en vigencia en los diferentes países de la región en dicho período y que se refieren a los asuntos indígenas⁽¹⁾, se las ha llamado genéricamente « legislaciones de reconocimiento ». Con esto no deseamos afirmar que la demanda por reconocimiento haya sido la única ni la más importante, o que haya sido totalmente satisfecha, pero es indudable que ella adquirió una visibilidad y una centralidad singular, puesto que de su satisfacción dependía en cierto modo la posibilidad de dar curso y de gestionar los otros asuntos

y demandas, algunas de ellas seculares, que formaban parte de las reivindicaciones de las organizaciones indígenas. En efecto, el «reconocimiento» es un requisito básico para existir socialmente y existir es una condición necesaria para poder hacer parte, con personalidad e identidad propia (no ya como campesinos sino como indígenas), de los procesos de intercambio político a través de los cuales se gestionan los asuntos que les conciernen.

Pero el reconocimiento no es suficiente. Interesa también la forma que toma dicho reconocimiento, la noción en que cristaliza. El acto de reconocimiento, formalizado a menudo a través de la aprobación de una ley, forma parte de un dispositivo clasificatorio a través del cual el Estado, pero más exactamente los grupos que lo dominan desde su interior y desde su exterior, atribuyen a los grupos, en este caso indígenas, un cierto conjunto de atributos discretos. Este acto clasificatorio, en palabras de Rouland (1996), corresponde a un ejercicio de «determinación sociológica» de los grupos indígenas, cuyo resultado es a su vez el fundamento de su «calificación jurídica», proceso este último orientado a "...atribuirles, reconocerles, negarles o retirarles un cierto número de atributos - derechos y deberes - a partir de hipótesis hechas acerca de su naturaleza, cuya validación decide acerca de su viabilidad jurídica" (Rouland et. al., 1996:427). Las ciencias sociales, y particularmente los antropólogos, han sido arquitectos mayores de estos trabajos clasificatorios, y su hegemonía en la producción del discurso clasificatorio - y en la producción de los grupos mismos - sólo ha sido puesta en cuestión las últimas décadas por los propios grupos indígenas. Ello ha implicado que la "determinación sociológica" de estos grupos ha dejado de ser una actividad privativa de los

⁽¹⁾Sólo a título de ejemplo, podemos mencionar : en Bolivia la reforma constitucional aprobada el 5 de agosto de 1994, que en su art. 1 define a Bolivia como « ... libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural,... », y que en su art. 171 señala que « Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional... » ; en Colombia, la Constitución Política aprobada en julio de 1991, que en su art. 7 establece que « El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana » y en un complejo y extenso articulado instaura un régimen especial de derechos indígenas; en Guatemala, la Constitución de 1985, que en su art. 58 reconoce « ... el derecho de las personas y de las comunidades a su identidad cultural de acuerdo a sus valores, su lengua y sus costumbres » y que en el art. 66 reconoce que « Guatemala está formada por diversos grupos indígenas de ascendencia maya. El Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social, el uso del traje indígena en hombres y en mujeres, idiomas y dialectos » ; en Perú, la Constitución Política de 1993, que en su art. 2 establece que toda persona humana tienen derecho a su identidad étnica y cultural y que « El estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación » ; en Paraguay, cuya Constitución Política de junio de 1992, en su art. 62 « ... reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y a la organización del Estado Paraguayo » ; en Ecuador, la Constitución Política de 1996, que establece que el Ecuador « ... es un estado soberano, independiente, democrático, unitario, descentralizado, pluricultural y multiétnico... » ; en Brasil, donde el art. 231 de la Constitución de la República Federativa reconoce « ... a los indígenas su organización social, costumbres, idiomas, creencias y tradiciones y los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente han ocupado... » ; en Chile, la Ley 19.253 puesta en vigencia en octubre de 1993, sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas.

científicos, en la misma medida que los indígenas han dejado de constituir pasivos objetos de estudio para convertirse en productores de su propio discurso. Al mismo tiempo, los indígenas y sus organizaciones han ganado progresivamente espacios frente a los Estados, y están siendo crecientemente reconocidos por éstos como "sujetos" y no sólo "objetos" de sus políticas, es decir como mediadores de sus propias demandas y contrapartes en los procesos de intercambio y lucha política a través de los cuales se da creación a las leyes y a las políticas. De este modo, las tareas de "calificación jurídica" (por seguir con los términos utilizados por Rouland) de los grupos indígenas ha dejado de ser realizada privativamente por los Estados.

De allí que parezca pertinente lo señalado por Bourdieu, a propósito de las luchas por la identidad étnica o regional: las luchas a propósito de la identidad «... son un caso particular de lucha de clasificación, luchas por el monopolio de poder hacer ver y hacer creer, de hacer conocer y hacer reconocer, de imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y, de este modo, de hacer y deshacer a los grupos» (1980:65). En el contexto de estas luchas simbólicas - pero con consecuencias bien reales - por el reconocimiento, los criterios llamados «objetivos» son utilizados como armas, señala Bourdieu: «Ellos designan los rasgos sobre los cuales puede fundarse la acción simbólica de movilización para producir la unidad real o la creencia en la unidad ... (que) tiende a engendrar la unidad real» (1980: 67-68). Puede entenderse entonces qué es lo que está en juego en la lucha terminológica y clasificatoria que opone la noción de «pueblo» a la noción de «etnia» o «grupo étnico», o en lo que nos concierne, la noción de «territorio» a la noción de «tierra» o «área»: la imposición de categorías de percepción y de representación que utilizadas en el dispositivo discursivo de unos y otros, adquiere un carácter performativo, es decir que contribuye a engendrar los grupos sociales y las porciones de superficie terrestre que sólo parece tener la ambición de designar.

La dimensión simbólica de las luchas étnicas, de las que los discursos son instrumentos, entonces, tienen por finalidad: *instalar* ciertas *nociones* en el campo de las luchas por la identidad; *objetivar* los *rasgos* específicos

o categorías étnicas, instituyendo la realidad que las palabras pretenden designar; hacer *circular* dichas categorías y representaciones; *imponer* una forma de *percepción*, de *conocimiento* y, por fin, de *reconocimiento*.

La cuestión del territorio: un ejemplo de producción discursiva indígena en el contexto de las luchas étnicas

Hace algunos meses publicamos un artículo en la revista Nueva Sociedad⁽²⁾ donde problematizábamos los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina. Uno de los asuntos que en la oportunidad nos interesaba poner de relieve, era el hecho de que la noción misma de «territorio indígena» era relativamente reciente, así como el hecho social que pretendía poner de relieve, enunciar y anunciar. Decíamos en el artículo que indígenas, cientistas sociales y administradores enunciaban esta problemática utilizando nociones distintas: «territorios ancestrales», «territorios indígenas», «entidades territoriales indígenas», «áreas de desarrollo indígena», «tierras comunitarias de origen», «reservas de biósfera», etc.. Constatábamos entonces que a la cuestión terminológica subyacía un asunto mayor, cuya naturaleza estaba definida y condicionada por «enjeux»⁽³⁾ específicos, los que se inscribían en el contexto de las luchas y del conflicto entre las sociedades indígenas y los estados-nación en que se encuentran insertas. Por ello es que la posibilidad de construir una visión comprensiva dinámica - y no solo clasificatoria o substantivista - acerca de esta problemática, la de la constitución de territorios indígenas, debía necesariamente partir por interrogarse acerca de dichos «enjeux» para a partir de allí elaborar una visión comprensiva de las luchas en el contexto de las cuales dichos «enjeux» cobran sentido y pertinencia. Éste es el contexto comprensivo susceptible de permitir un análisis dinámico del discurso de las organizaciones indígenas. Veamos a continuación parte de las cuestiones que expusimos en dicho artículo.

Usamos el término «movimiento indígena» para designar

⁽²⁾Ver : Zúñiga, Gerardo, «Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina», en Revista *Nueva Sociedad*, N° 153, Caracas, Enero-Febrero 1998, pp. 141-155. Ver también: Zúñiga, Gerardo, «Territorios indígenas: lugares de la etnicidad y la política en América Latina», en, *Cuadernos de Trabajo Sobre América Latina*, N° 1, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1998, pp. 60-104.

⁽³⁾Del francés "enjeu" que puede traducirse como: lo que está en juego.

al conjunto de organizaciones indígenas nacionales e internacionales que participan directa o indirectamente en los procesos de intercambio político y negociación acerca de los asuntos que les conciernen - y por tanto en la elaboración y circulación del discurso en que éstos han sido formalizados y objetivados - a nivel de los países y a nivel supra nacional. En oportunidades estos procesos de intercambio político tienen el fin de «negociar» las cuestiones indígenas, como es el caso de las discusiones y deliberaciones que tienen lugar en el seno de las Naciones Unidas, u otros organismos internacionales intergubernamentales⁽⁴⁾ o no gubernamentales⁽⁵⁾; en otros casos tienen el fin de «concertar» a los propios actores indígenas entre sí⁽⁶⁾, o con otros actores sociales⁽⁷⁾; y en otros casos, a nivel de cada uno de los países, persiguen la negociación de los asuntos que les conciernen, con frecuencia en el marco de procesos de elaboración de normas legales. La realización de decenas de encuentros y eventos a nivel internacional atestigua de estos procesos de intercambio político.

Para participar de dichos procesos de «intercambio político», el movimiento indígena ha debido llevar a cabo un proceso de «mediación», es decir de politización de los problemas y asuntos que les conciernen. Este proceso de mediación ha tenido como resultado, en lo que nos interesa, la construcción de un discurso, cuya elaboración, nivel de formalización, argumentación, formas de circulación, etc, varían sustancialmente dependiendo de la naturaleza de los procesos de intercambio y de relación al que son funcionales, del nivel y formas de participación de las organizaciones indígenas en los procesos institucionales a través de los cuales se discuten y se da creación a las leyes, etc. En el discurso de las organizaciones que han tenido una mayor inserción en estos procesos, puede observarse un grado mayor de formalización, y una formulación de carácter operacional. Así por ejemplo en la propuesta de proyecto de ley de ordenamiento territorial elaborada por la

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y las Autoridades Indígenas de Colombia, se puede leer la siguiente definición de «territorio indígena»: «... las áreas de asentamiento de uno o más pueblos o comunidades indígenas, que constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales; las áreas pobladas por no indígenas que queden comprendidas dentro de su delimitación y las que estén o sean puestas a su cuidado para la protección y conservación de la cultura y el medio ambiente» (en, Arango; 1994 : 514). Otro ejemplo de este discurso donde lo operacional prima por sobre lo argumentativo, lo encontramos en la propuesta de ley indígena elaborada por las organizaciones de los pueblos indígenas que habitan en Chile, con oportunidad del Congreso Nacional Indígena realizado en enero de 1991 : «Se entiende por TERRITORIO INDIGENA el espacio social, demográfico, ecológico, cultural fundamental para la existencia y desarrollo de los pueblos indígenas. El territorio incluye el conjunto del sistema ecológico necesario para el desarrollo de estos pueblos, sin perjuicio de los derechos de propiedad constituidos en esos espacios» (Comisión Especial de Pueblos Indígena, 1991: 38). Los «Territorios de Desarrollo Indígena », en tanto, se definían como «...las unidades básicas de planificación para implementar planes y programas de desarrollo de esas áreas...» (Comisión Especial de Pueblos Indígenas; 1991:39). En el discurso de las organizaciones que no han estado comprometidas en los procesos institucionales priman los recursos argumentativos y descriptivos. Volveremos sobre este punto más adelante. Tres nociones ocupan hoy un lugar de gran centralidad en el discurso reivindicativo de las organizaciones indígenas de América: la noción de «Pueblo», de «territorio» y «autonomía » o «autodeterminación». El discurso argumentativo en el que se sostienen estas nociones ha sido objeto de una cuidadosa elaboración especialmente los últimos 20 o 30 años. En lo argumentativo, se trata de un discurso que hace

⁽⁴⁾Por ejemplo: El Instituto Indigenista Interamericano y los Congresos Indigenistas Interamericanos; El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe en cuyos órganos de gobierno participan los indígenas; la Comisión Especial de Asuntos Indígenas de la Amazonía (CEAIA) creada en 1989 por los Estados contratantes del Tratado de Cooperación Amazónica, y en la que participan organizaciones indígenas como la COICA.

⁽⁵⁾Por ejemplo, el "Primer Encuentro Cumbre entre pueblos indígenas y ambientalistas", 1990.

⁽⁶⁾Por ejemplo: El II Congreso Indígena Interamericano de Recursos Naturales y Medio Ambiente, realizado en Bolivia en 1991; La Primera y Segunda Reunión Cumbre de Pueblos Indígenas, realizadas en mayo y octubre de 1993 respectivamente.

⁽⁷⁾Por ejemplo: el I Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas realizado en Bogotá en 1989; el I Encuentro Continental de Pueblos Indios realizado en Ecuador en 1990; el II Encuentro Continental Campaña 500 años de Resistencia Indígena y Popular que tuvo lugar en Guatemala en 1991.

permanente recurso a la cultura, a la historia, a la tradición, describiendo ciertos rasgos y valores que se presentan como comunes a todos los pueblos indígenas. Es, en efecto, un discurso que recurre a la reinterpretación de la historia, de la cultura y de la tradición para producir un discurso político y sustentar sus reivindicaciones. Las categorías utilizadas para sustentar este discurso político, en muchos casos no se corresponde con los rasgos específicos de los pueblos indígenas que reclaman ser sus portadores. En efecto, la diversidad de grupos indígenas, como se ha señalado, es enorme. Sólo en la amazonía existirían cerca de 400 grupos distintos, cuya población bordearía 1.200.000 personas. Esta enorme diversidad cultural, contrasta con el discurso político indígena, que presenta un conjunto de rasgos como constantes generalizables.

Es posible formular la hipótesis de que en América Latina las organizaciones indígenas nacionales e internacionales han tomado como referente principal a los pueblos indígenas amazónicos, recuperando un conjunto de rasgos que les serían propios y de los que existe una valoración positiva (especialmente en lo referente a su relación con el medio ambiente), para extrapolarlos a un discurso englobante y genérico, que comprende a pueblos muy diversos y que presentan realidades muy distantes de este marco de referencia. Con seguridad existe una correspondencia directa entre este discurso, o algunos de sus aspectos, y ciertos rasgos de los grupos de los que toman sus referencias. Sin embargo, tratándose de otros grupos especialmente aquellos que han sido sometidos a procesos de reducción territorial y han tenido un contacto más temprano e intenso con las sociedades nacionales, este discurso parece muy lejano de los rasgos que los caracterizan. Entre éstos últimos, el uso de ciertas «categorías» étnicas persigue la institución de una realidad, haciendo uso del poder de revelación y de construcción ejercido por la objetivación en el discurso. Por ello es que así como las leyes son performativas, el discurso indígena también tiene esta propiedad. Ambos están dando forma a la cartografía de los «territorios indígenas» y los están llenando de significado. La construcción de este discurso puede caracterizarse como un movimiento al que unos y otros aportan, pero también del que unos y otros toman prestados una serie de recursos argumentativos. A través de éstos se intenta proporcionar y validar un conjunto de hipótesis acerca de la «determinación sociológica» de los pueblos indígenas, intentando describir lo que «son» los pueblos indígenas, en la perspectiva de que en función de aquella se los «califique jurídicamente» en

tanto sujetos y beneficiarios de un cierto conjunto de derechos.

La cuestión de « territorio »: reivindicaciones y argumentos

La reivindicación «territorial» del movimiento indígena contiene básicamente dos dimensiones: el «espacio» y los «procesos». La primera dimensión - el espacio - se expresa en la demanda por el uso, goce y manejo de los recursos naturales. La segunda dimensión se expresa, por una parte, en la reclamación por el control sobre los procesos de orden político, económico, social y cultural gracias a los cuales se asegura la reproducción y continuidad material y cultural del grupo en cuestión, y por otra parte, en la reclamación de que éstos procesos estén regidos y se lleven a cabo según la normatividad propia de los pueblos indígenas.

La primera dimensión - el espacio - considera el «territorio» como un sistema continente de recursos y elementos espaciales, naturales y transformados. La segunda dimensión, en tanto, considera el «territorio» como un espacio jurisdiccional en el contexto del cual tienen vigencia un conjunto de derechos colectivos cuyo titular es el «pueblo indígena». Como puede apreciarse ambas dimensiones están profundamente relacionadas y son esencialmente interdependientes. Ambas dimensiones pueden actualizarse sólo si existe una porción demarcada de superficie terrestre. La línea de deslinde de dicha porción de superficie terrestre constituirá la frontera de un perímetro dentro del cual tiene vigencia un régimen especial de derechos distinto al vigente fuera de él. Dicho de otro modo, la línea de deslinde delimitará una jurisdicción territorial (en el sentido jurídico). Mientras que todo aquello que se encuentre comprendido en dicha porción de superficie terrestre demarcada constituirá el sistema espacial sobre el cual se reclaman derechos exclusivos. La siguiente definición de «territorio indígena» ilustra lo que acabamos de decir:

«Un territorio concebido como continuidad sin fisuras ni fraccionamiento, íntegro y diversificado pero cuya garantía jurídica no haga diferencia entre sus diversos elementos, tan amplio como sea necesario para asegurar la vida correcta de cada pueblo correspondiendo a su propia percepción territorial de ocupación actual o tradicional; un territorio cuya concepción y guía de manejo sea la propia cultura del pueblo que lo ha vivido y al que debe reconocerse la más amplia capacidad de disposición y control sobre sus recursos. Como

corresponde a un Pueblo»⁽⁸⁾ (COICA, 1990:25).

«Este derecho territorial indígena se irá consolidando como un eficaz instrumento de conservación a medida que se nos vaya reconociendo no como grupos poblacionales sino como pueblos con derecho a la autodeterminación y a disponer libremente de nuestros recursos conforme a nuestra tradición y cultura...» (COICA, 1990:26).

El discurso tiene también una dimensión argumentativa, la que contiene los «argumentos» que permiten validar una hipótesis acerca de la naturaleza y realidad de un conjunto de características que serían propias de los indígenas, en virtud de las cuales éstos reclaman un estatuto jurídico particular. En lo que nos concierne, este ejercicio argumentativo está centrado en dos cuestiones principales. Como veremos ambas están fuertemente relacionadas.

En primer lugar se procura demostrar que los indígenas, considerados en forma colectiva, son «pueblos». Como se sabe, en el derecho internacional los «pueblos» constituyen una categoría y un sujeto cuya calidad es atributiva de un cierto conjunto de derechos y sobre todo del derecho a la libre determinación. Cuando el movimiento indígena reclama que se considere colectivamente a los indígenas como pueblos, se está reclamando, entonces, que se le atribuya el derecho a la libre determinación. Del reconocimiento de este derecho depende la posibilidad de los pueblos indígenas de «...determinar libremente su desarrollo político, económico, social, religioso y cultural...», según sus propias instituciones (Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, 1988:181).

«Viviendo en constante armonía con la naturaleza, compartiendo relaciones económicas basadas en la reciprocidad y la participación, descansando la unidad social en la familia y en la comunidad, reconociendo la propiedad colectiva en las tierras y otros bienes, realizando ceremonias rituales en forma comunitaria, comunicándonos a través de nuestro propio lenguaje,

etc, explican con fundamento la necesidad de reconocer en nosotros un pueblo que a pesar de todo mantiene viva su cultura» (AD-MAPU, 1982:9).

Esta fundamentación de carácter substantivista, es decir que funda su validez en un conjunto de rasgos discretos, es el resultado de un ejercicio de auto-objetivación que, de una parte, describe ciertos rasgos que serían característicos del grupo indígena (en el caso que acabamos de citar, mapuche) y, de otra, presenta a éstos como la definición de la noción de «pueblo»⁽⁹⁾. El movimiento indígena no intenta, por lo demás, disimular cuál es el objetivo político que se persigue a través del uso de esta noción:

«En el interés por encontrar una denominación común, la mejor de ellas, quizá es la de pueblos indios, ya que la categoría de pueblo tiene un rango en los documentos del derecho internacional (ONU, OEA), donde se especifica que todos los pueblos tienen derecho a la autodeterminación»⁽¹⁰⁾

La demanda por ser considerados como «Pueblos» también encierra un otro sentido complementario: los «pueblos» tienen derecho a un «territorio». Existiría una «...relación inseparable entre los derechos a la propiedad de la tierra de los pueblos indígenas y el derecho de autodeterminación» (Comisión Jurídica, 1992 (1981):87): «...los pueblos indígenas por el hecho de su propia existencia tienen el derecho natural y original de vivir libremente en sus propios territorios» (Comisión Jurídica, 1992 (1981):87)

«Somos pueblos, somos nacionalidades, tenemos procesos nacionales propios. Entonces nosotros planteamos el derecho a un territorio, a un espacio donde desarrollar nuestros elementos nacionales esenciales»⁽¹¹⁾ (Chirif et al., 1991:27)

El «territorio» es condición para la existencia y reproducción del «Pueblo Indígena»: «...el territorio ha sido y es el lugar natural donde hemos forjado todo el sistema cultural mediante el cual cada Pueblo se reproduce, rige y proyecta su destino»⁽¹²⁾.

⁽⁸⁾Extracto del documento aprobado por los representantes indígenas, con oportunidad del "Primer Encuentro cumbre entre pueblos indígenas y ambientalistas", realizado en Iquitos en mayo de 1990.

⁽⁹⁾Dichos rasgos han sido también corrientemente utilizados por los antropólogos y científicos sociales en general, y por los administradores, para definir a los grupos indígenas como « etnias » o « grupos étnicos », y la utilización de dichos términos tuvo un efecto performativo, como ha sido estudiado por Amselle (1985), por ejemplo, para el caso africano.

⁽¹⁰⁾En: II Encuentro Continental Campaña 500 años de Resistencia Indígena, 1991, p. 39. Este extracto corresponde a uno de los acuerdos tomados en este encuentro, y es una ratificación de una resolución tomada por la Comisión Autodeterminación y Proyecto Político del I Encuentro Continental de Pueblos Indios, realizado en Julio de 1990 en Quito.

⁽¹¹⁾Dirigente Shuar Amp am Karakras, citado por Chirif et al., 1991.

⁽¹²⁾En: II Congreso Indígena Interamericano de Recursos Naturales y Medio Ambiente (Declaración General), realizado en San Ignacio de Moxos (Bolivia), entre el 2 y el 7 de diciembre de 1991, p. 3.

En segundo lugar, se proporcionan argumentos para mostrar y demostrar el tipo particular de relación y de dependencia que existe entre los Pueblos indígenas y la «tierra». Esta línea argumentativa es el fundamento de la demanda por el control, uso, goce y manejo de los recursos naturales, que hemos identificado como la «dimensión espacial del territorio». En base a esta argumentación se pretende demostrar que la existencia misma de los «Pueblos indígenas» está ligada indisolublemente y depende de la «tierra». El discurso indígena hace recurso permanente a la cultura, a las creencias, a la religión, a la cosmología, para justificar esta relación de dependencia. En numerosos documentos de las organizaciones indígenas, puede encontrarse el texto de la famosa carta enviada por el Gran Jefe Seattle de los Duwamish en 1855 al Gobierno de los Estados Unidos. Su contenido es recuperado en el presente para explicar y describir esta relación con la tierra:

«Mi pueblo venera cada rincón de esta tierra, cada brillante espina de pino, cada playa arenosa, cada nube de niebla en las sombrías selvas, cada calvero, cada insecto que zumba; en el pensamiento y en la práctica de mi pueblo, todas estas cosas son sagradas. La savia que sube al árbol lleva el recuerdo del hombre rojo...

«Nuestros muertos no olvidan nunca esta tierra maravillosa, porque ella es la madre del hombre rojo. Nosotros hacemos parte de la tierra y ella hace parte de nosotros. Las fragantes flores son nuestras hermanas; los ciervos, el caballo, la gran águila son nuestros hermanos...

«Las alturas rocosas, las lujuriantes praderas, el calor corporal del poney - y del hombre - todos hacen parte de la misma familia...

«El agua chispeante que corre en los arroyos y en los ríos no es solamente agua, sino, la sangre de nuestros ancestros.» (en Ibarra, 1992:24).

Documentos actuales son elocuentes en lo que venimos de afirmar. En algunos de ellos podemos leer:

«El indio, de acuerdo a los principios cósmicos de la naturaleza, es la misma Pachamama (la tierra); la relación del hombre con la tierra es la que forma su ciencia y su cultura. Su cultura da vida a la humanidad, permitiéndole conservarse de acuerdo a los principios e indicadores de la naturaleza. Nosotros pertenecemos a la Pachamama, porque ella nos da el sustento de la vida y nuestros mallkus nacieron de su entraña, y, al terminar su ciclo de vida, se convierten en la misma tierra» (Movimiento Indio Tupaj Katari, 1992 (1981):47).

«La tierra es el fundamento de los pueblos indígenas.

Ella es la sede de nuestra espiritualidad, el terreno sobre el cual florecen nuestras culturas y nuestros lenguajes. La tierra es nuestra historia, la memoria de los acontecimientos, el abrigo de los huesos de nuestros antepasados. La tierra nos da el alimento, los medicamentos, nos abraza y nos alimenta. Ella es la fuente de nuestra independencia; ella es nuestra Madre. Nosotros no la dominamos: nosotros debemos estar en armonía con ella. Si se quiere eliminar a los pueblos indígenas, la mejor manera de matarnos es separarnos de la parte de nosotros mismos que pertenece a la tierra» (Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, en: Naciones Unidas, 1985:5).

«Los pueblos indígenas, nuestros territorios y la amazonía, nos pertenecemos, somos uno solo. Cualquier destrucción a una parte afecta también a la otra. Se trata pues de conservar y de conservarnos; de proteger y de protegernos» (COICA, 1990:23).

«La filosofía de los pueblos indígenas del hemisferio occidental ha crecido a partir de una relación con la tierra que data de miles de años. Se funda en la observación de leyes naturales y en la incorporación de esas leyes a todos los aspectos de la vida cotidiana...La característica principal de la filosofía indígena es un gran amor y respeto por la calidad sacra de la tierra que ha dado luz y ha alimentado la cultura de los pueblos indígenas. Las tierras ancestrales de estos pueblos son su Jardín de Edén, su Mecca, sus ríos Ganges y Jordán, su Monte Sinaí. Estas poblaciones son los guardianes de sus tierras que, a través de los siglos se han ligado inextricablemente a su cultura, sus espíritus, su identidad y supervivencia. Sin sus tierras, su cultura no puede sobrevivir.» (Internacional Indian Treaty Council, 1992:25).

«...nuestra concepción de la naturaleza y de las relaciones que establecen entre el hombre y la sociedad, son la integración indisoluble al cosmos, su realización plena y consciente en la armonía, equilibrio y orden en que florecieron nuestras comunidades indígenas ... los indios del Continente Abya-Yala (América) y del mundo, somos hombres engendrados por la tierra; de ella depende nuestra existencia material y espiritual, y esta concepción tiene una explicación universal, por ser cósmica y colectivista». (Movimiento Indio Pedro Vilca Apaza, 1992:31-33).

Comentario final

Estamos en el ojo del huracán; de un huracán que está produciendo profundas transformaciones en las sociedades humanas a escala planetaria. Este huracán se nos presenta como un torbellino colosal, como un

caudal difícil de aprehender, que moviliza cantidades formidables de información, de bienes, de ideas, de personas, de representaciones. En un contexto tal, los campos de comunicación, los flujos, se han transformado en un campo de batalla de importancia creciente, y los discursos, pero por sobre todo las representaciones que vehiculizan, han demostrado ser armas eficaces en las batallas por la identidad, y especialmente en la dimensión simbólica de dichas luchas, cuya finalidad última es la imposición de formas de percepción, de conocimiento y de reconocimiento a través de las cuales se hace, deshace, divide y, por tanto, organiza el mundo social y por ende a los grupos.

En efecto, lo que está en juego es un asunto mayor. Los antropólogos, quiéranlo o no, han formado parte y seguirán participando de dichos procesos; forman parte del sistema de actores, y sus métodos y discursos han contribuido, la más de las veces de manera explícita e intencionada, a dar forma y a poner en aplicación sistemas de gestión de la etnicidad, por tanto de producción de las diferencias y de las identificaciones; no importando que se asuman posturas dinámicas, situacionales y estratégicas o, por el contrario, se haga recurso a los desprestigiados enfoques estáticos, substantivistas, esencialistas.

Por una parte las posturas substancialistas/objetivistas/estáticas llevaron a crear realidades sociales estáticas y a anunciar - prematuramente, como es obvio - la rápida integración de las sociedades indias. El discurso clasificatorio producido por la disciplina y más ampliamente por las ciencias sociales, sirvió para crear a los grupos objeto de la situación colonial y de dominación y, como se sabe, a diseñar y poner en práctica estrategias de gestión de la etnicidad que perseguían la finalidad de asimilar a las sociedades indígenas a las sociedades nacionales. Los estudios acerca del cambio cultural y la aculturación son parte de esta historia reciente de la antropología indigenista en América Latina, en que la antropología se puso al servicio de las sociedades dominantes.

Por otra parte, si el enfoque subjetivista y dinámico no es claro, proporciona también argumentos a los recalcitrantes enemigos de las sociedades indígenas. En efecto, es hoy insostenible la hipótesis « según la cual individuos que poseen características socioculturales comunes constituyen automáticamente un grupo social » (Mc Kay y Lewins, 1978). El rechazo de tal hipótesis debería conducir al rechazo de la hipótesis complementaria, según la cual, inversamente, la pérdida de dichas características anunciaría la desaparición

automática de dichos grupos sociales. Es necesario asumir con precaución dichos planteamientos, incluso si se está de acuerdo con un enfoque dinámico y relacional, puesto que ellos pueden conducir a una banalización de las agresiones a que están expuestas las sociedades indígenas. Estos planteamientos son puestos también al servicio de las luchas simbólicas - donde los discursos actúan como « fusiles » - como queda ilustrado en un reciente editorial de un conocido e influyente periódico Chileno (*El Mercurio*) donde el editorialista señalaba frente a la polémica que opone a las comunidades pehuenches que viven en la zona del alto Bío Bío (Chile), y a la empresa que pretende construir una serie de represas en sus tierras. Calificando a los defensores de dichas comunidades el editorialista señalaba: «No aceptan (los indigenistas radicales y ecologistas) las premisas, suficientemente demostradas, de que la incorporación de las minorías indígenas a los mecanismos del progreso no atenta contra su perfil cultural». Los autores de este editorial seguramente tenían en mente las proposiciones del enfoque dinámico. El discurso antropológico, entonces, como el de los actores, es susceptible de manipulación simbólica y de ser puesto al servicio de causas diversas y hasta antagónicas. Pero lo importante a retener es que los discursos forman parte y están al servicio de estrategias políticas o identitarias, único contexto en el cual cobran real pertinencia y pueden ser comprendidos e interpretados.

Éste es el contexto dentro del cual debe estudiarse el discurso de las organizaciones indígenas: el del conflicto, probablemente revestido de nuevos significantes, pero antiguo en cuanto a sus «enjeux». Si las sociedades indígenas han podido resistir el embate de las acciones integradoras y desestructuradoras, es en parte gracias a la solidez y fuerza simbólica del discurso indígena. Si sus dinámicas sociales están más orientadas, desde nuestra perspectiva, a la recomposición que a la fragmentación, es también en parte el resultado de dichas estrategias identitarias, de las que los discursos son sólo una dimensión.

Del mismo modo, es posible atribuir a este discurso y a su formidable eficacia simbólica, la progresiva pero sensible transformación de las representaciones que la sociedad global produce y hace circular acerca de lo indígena. Así, el extendido estereotipo que nos presentaba al indio como intrínsecamente flojo, borracho, agresivo, o en el mejor de los casos objeto de caridad y compasión, está dejando paso progresiva y nítidamente a representaciones más positivas, y es un hecho

indesmentible que hoy la sociedad reconoce cada vez con mayor amplitud la justicia de su causa. El que los indígenas, sobre todo a partir de los 70, hayan empezado a conformar organizaciones multicomunitarias de inmensa potencia política, a rearticular sistemas sociales segmentados y fragmentados por la acción «civilizadora» llevada a cabo por los estados, a generar formidables alianzas políticas, y hayan ganado a su causa a sectores enormes de la sociedad civil, es también fruto, en parte, de la fuerza simbólica de este discurso.

La globalización y/o la mundialización, de la que tanto se habla en el presente, ha puesto en cuestión el orden mundial organizado sobre la base del principio territorial. Bertrand Badie lo dice del siguiente modo: "nuestra escena mundial se mundializa precisamente porque ella es irrigada por un conjunto de relaciones que obtienen su fuerza, que sacan provecho de su ignorancia del territorio Estado-nacional". Ello se expresa en que "las redes por intermedio de las cuales se lleva a cabo lo esencial de la vida económica, de la vida cultural, de comunicación, tienen lugar fuera de todo anclaje territorial, fuera de toda codificación territorial, fuera de toda institucionalización territorial" (Badie, 1997:114-116). En este contexto, el «teatro de operaciones» de los conflictos étnicos parece trasladarse a estos flujos y redes, verdaderos campos de batalla donde las armas privilegiadas son los discursos. A través de estos discursos los grupos construyen las diferencias y las identificaciones.

El carácter violento, sangriento, desintegrador y devastador de los conflictos llamados genéricamente étnicos, ha sido puesto de relieve en diversos estudios en el último tiempo. Así, Gurr llega a afirmar, sustentado en las escalofriantes estadísticas entregadas por la investigación de Barbara Harff⁽¹³⁾ que los «Conflictos etnopolíticos han sido la principal causa de guerra, inseguridad y pérdidas de vidas en el mundo contemporáneo» (1997: 9). Pero construir las diferencias no necesariamente conduce al conflicto, a la exclusión violenta, al desastre que parece venir de la mano de los conflictos llamados identitarios, y esta visión catastrofista debe ser también analizada en el contexto de las luchas simbólicas de las que forman parte, o a las que proporcionan argumentos. Manuel Castell caracteriza la situación actual de transformación y crisis que afecta al conjunto de las sociedades, como de «esquizofrenia

estructural» (1998: 24). «En esta situación de esquizofrenia estructural - dice Castell - entre función y significación, los modelos de comunicación social sufren una tensión creciente. Y cuando la comunicación se rompe, cuando ella cesa de existir, incluso bajo la forma del conflicto (como en las luchas sociales o la oposición política), individuos y grupos sociales toman sus distancias y perciben al otro como un extranjero, luego como una amenaza» (1998: 24). Las organizaciones indígenas han producido los discursos a los que hemos hecho referencia para poder participar de dicha comunicación, para poderse construir a sí mismos como actores de dichos procesos, para poder construir al otro, para existir frente a ese otro, porque como hemos señalado, la dimensión simbólica de las luchas étnicas a las que son funcionales estos discursos, tiene por finalidad *instalar* ciertas *nociones* en el campo de las luchas por la identidad; *objetivar* los rasgos específicos o categorías étnicas, instituyendo la realidad que las palabras pretenden designar; hacer *circular* dichas categorías y representaciones; *imponer* una forma de *percepción*, de *conocimiento* y, por fin, de *reconocimiento*. Si no hay reconocimiento o definitivamente se opta por la negación del otro, entonces no habrá comunicación posible, y lo que estará siendo puesto en cuestión será la existencia misma. El temor frente a la violencia, a la desintegración, a la devastación estará entonces bien fundado.

Bibliografía

- AD-MAPU,
1982, El Pueblo Mapuche amenazado, Chile, mimeo.
Arango, Raúl,
1994, «Propuestas sobre el ordenamiento territorial indígena en Colombia», en, vva, Estudios Sociodemográficos de Pueblos Indígenas, Santiago de Chile, CELADE/CIDOB/FNUAP/ICI, pp. 505-521.
Badie, Bertrand,
1997, «La fin des territoires westphaliens», en, Géographie et cultures, L'Harmattan, N° 20 hiver 1996, número especial territorio, pp. 113-118.
Barth, F.
1976 [1969], Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales, México, Fondo de Cultura Económica.
Bourdieu, P.,
1980, «L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région», en, Actes de la Recherche

⁽¹³⁾Ver: Harff, Barbara y Gurr, Ted Robert, Victims of the state; genocides, politicides, and group repression from 1945 to 1995, en, PLOOM Newsletter and Progress Report, Leiden, 7, N° 1, Winter 1995, pp. 24-38.

- en Sciences Sociales, N° 35, pp. 63-72
- Castell, Manuel,
1998, *La Société en réseaux*, Paris, Fayard.
- Chirif, Alberto, García, Pedro y Chase Smith, Richard,
1991, *El Indígena y su territorio son uno solo*, Lima, Oxfam América-COICA.
- Cohen, R.,
1978, «Ethnicity: Problem and focus in anthropology», en *Annual Review of Anthropology*, vol. 7, pp. 379-403.
- COICA,
1990, «El territorio y la vida indígena como estrategia de defensa de la Amazonía», en *Primer Encuentro Cumbre entre Pueblos Indígenas y ambientalistas*, Iquitos, Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica.
- Comisión Especial de Pueblos Indígenas,
1991, *Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de Chile*, Santiago de Chile, Comisión Especial de Pueblos Indígenas, 1991.
- Comisión Jurídica
1992 (1981), «Informe de la Comisión Jurídica», en *El Indígena y la tierra. Conferencia de Ginebra (12-18 de Septiembre 1981)*, Quito, Ediciones Abya-Yala, (Colección 500 años, N° 55), pp. 87-95.
- Consejo Mundial de Pueblos Indígenas,
1988, «Declaración de principios del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas», en *CONTRERAS, Jesus (coord.), La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y Movimientos indios*, Madrid, Editorial Revolución, pp. 181-183.
- Eriksen, T.,
1991, «The cultural context of ethnic differences», en *Man*, vol. 26, N° 1, pp. 127-144.
- Gurr, Ted Robert,
1997, «Why do minorities rebel? the worldwide geography of ethno-political conflicts and their challenge to global security», en *Federalism Against Ethnicity?*, Ed. Günther Bächler, Verlag. Rüegger, pp. 3 - 14.
- Ibarra, Mario,
1992, *Prácticas tradicionales sobre el desarrollo autónomo sostenible y ecológicamente idóneo de las poblaciones indígenas*, Dcto. N° H/STGO/1992/ SEM/BP.2, Santiago de Chile.
- Internacional Indian Treaty Council,
1992, «Informe de la Comisión sobre Filosofía Indígena», en *El Indígena y la tierra. Conferencia de Ginebra (12-18 de Septiembre 1981)*, Quito, Ediciones Abya-Yala, (Colección 500 años, N° 55), pp. 25-30.
- Mc Kay, J. y Lewins, F.,
1978, «Ethnicity and the ethnic group», en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1, N° 4, pp. 412-427.
- Movimiento Indio Pedro Vilca Apaza,
1992 (1981), «La filosofía india y la tierra», en *El Indígena y la tierra. Conferencia de Ginebra (12-18 de Septiembre 1981)*, Quito, Ediciones Abya-Yala, (Colección 500 años, N° 55), pp. 31-40.
- Movimiento Indio Tupaj Katari,
1992 (1981), «La tierra, el indio y su cultura», en *El Indígena y la tierra. Conferencia de Ginebra (12-18 de Septiembre 1981)*, Quito, Ediciones Abya-Yala, (Colección 500 años, N° 55), pp. 47-57.
- Naciones Unidas,
1985, Dcto. E/CN.4/Sub.2/AC.4/1985/ WP.4.
- Poutignat, P. y Strelff-Fenart, J.,
1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.
- Rouland, N. (dir), Pierre-Caps, S., Poumarede, J.,
1996, *Droits des minorités et des peuples autochtones*, Paris, Presses Universitaires de France, (Collection Droit Fondamental).
- Sierra, María Teresa,
1997, «Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas», en *Alteridades*, 7 (14), pp. 131-143.
- Zúñiga, Gerardo,
1998a, «Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina», en *Revista Nueva Sociedad*, N° 153, Enero-Febrero, pp. 141-155.
- 1998b, «Territorios indígenas: lugares de la etnicidad y la política en América Latina», en *Cuadernos de Trabajo Sobre América Latina*, N° 1, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 60-104.

Otros documentos

- Documento de Conclusiones del «II Encuentro Continental Campaña 500 años de Resistencia Indígena y Popular», realizado en Quetzaltenango (Guatemala), del 7 al 12 de octubre de 1991.
- Documento de Conclusiones del «II Congreso Indígena Interamericano de Recursos Naturales y Medio Ambiente», realizado en San Ignacio de Moxos (Bolivia), entre el 2 y el 7 de diciembre de 1991.