

# La reconfiguración estatal de América Latina. Algunas consecuencias políticas del pluralismo cultural

**Miguel A. Bartolomé**

Instituto Nacional de Antropología e Historia de México

**Resumen:** Las movilizaciones indígenas en América Latina manifiestan un carácter estructural, definido por la emergencia político-cultural y la afirmación identitaria de las tradiciones civilizatorias no occidentales, y un aspecto político-social dinámico exhibido por los avatares por los que atraviesan en los distintos países y en las distintas épocas. Una reflexión que resulta definitoria es que las configuraciones estatales latinoamericanas, no sólo fueron estructuradas al margen de las poblaciones nativas, sino también en contra de éstas, tal como lo demuestra la casuística tratada en el ensayo. Las actuales demandas indígenas no están orientadas a proponer formas de separatismos, sino básicamente hacia la configuración de regiones o comunidades autónomas dentro del Estado del cual forman parte. Si un estado multiétnico se asume como una sociedad plural, debe explorar todos los caminos posibles en la búsqueda de inéditas formas de convivencia. Autonomía no es equivalente a segregación, sino a nuevas modalidades de articulación social. La existencia de un pueblo como sujeto colectivo, es imposible sin algún nivel de autodeterminación política. Lo que se discute no es la noción de soberanía estatal sobre los ámbitos étnicos, sino asumir que soberanía no debe ser equivalente a hegemonía. La pluralidad de situaciones étnicas existentes, implica que la redefinición de la inserción de cada grupo dentro de los marcos políticos estatales, supondría también una pluralidad de negociaciones posibles. En este sentido se puede argumentar incluso que la tradicional definición unitaria de ciudadanía resulta ahora obsoleta, ya que su mismo afán igualitarista se orientó hacia la represión de la diferencia.

**Palabras clave:** movimientos indígenas, autonomías, antropología política, ciudadanías, América Latina

**Abstract:** The indigenous mobilisations in Latin America have a structural character. They are connected to politico-cultural emergencies and identitarian affirmation on the part of non-Western traditions of socialisation, as well as a dynamic socio-political aspect such as is displayed in the avatars that have existed in various countries and at various times. Traditional analyses of the question have confirmed that State configurations in Latin America were not only built in ignorance of the native populations, but also through struggle against them (as the casuistic treatise in the essay shows). Current indigenous demands are not, however, orientated towards proposing types of separatism, but rather towards the configuration of regions or autonomous communities within the State of which they form a part. If a multi-ethnic state implies a plural society, all possible avenues must thus be explored in the search for innovative ways of living together. Autonomy does not equal segregation, but rather new modalities of social articulation. The existence of a people as a collective subject is impossible without some level of political self-determination. What is under discussion, however, is not the notion of state sovereignty in ethnic areas, but the question of how to de-link sovereignty and hegemony. The plurality of existing ethnic situations implies that the redefinition of processes by which each group comes to be inserted within the

political frameworks of the State must involve a plurality of possible negotiations. In this sense one can even argue that the traditional and unitary definition of citizenship is now proving obsolete, since it's very egalitarian aim now results in the repression of difference.

**Keywords:** indigenous movements, autonomies, political anthropology, citizenships, Latin America

**Resumo:** As mobilizações indígenas na América Latina manifestam um caráter estrutural, definido pela emergência político-cultural e a afirmação identitária das tradições civilizatórias não ocidentais, e um aspecto político-social dinâmico exibido pelas circunstâncias incertas que atravessam diversos países e em diferentes épocas. Uma reflexão que resulta definitiva refere-se a que as configurações estatais latino-americanas, não somente foram estruturadas à margem das populações nativas, mas também em contra dessas, tal como fica demonstrada a casuística tratada nesse ensaio. As atuais demandas indígenas não estão orientadas a propor formas de separatismos, senão basicamente em direção à configuração de regiões ou comunidades autônomas dentro do Estado do qual formam parte. Se um estado multi-ético se assume como uma sociedade plural, deve explorar todos os caminhos possíveis na busca de formas inéditas de convivência. Autonomia não é equivalente a segregação, mas a novas modalidades de articulação social. A existência de um povo como sujeito coletivo, é impossível sem algum nível de autodeterminação política. O que se discute não é a noção de soberano estatal sobre os âmbitos éticos, senão assumir que soberania não deve ser equivalente a hegemonia. A pluralidade de situações étnicas existentes implica que a redefinição da inserção de cada grupo dentro dos marcos políticos estatais, suporia também a pluralidade de negociações possíveis. Nesse sentido pode-se argumentar inclusive que a tradicional definição unitária de cidadania agora é obsoleta, já que seu afã igualitarista se orientou há repressão da diferença.

**Palavras clave:** movimientos indígenas, autonomias, antropologia política, cidadanias, América Latina

Retomar un tema como el de las movilizaciones indígenas en América Latina, para alguien que ha tratado de acompañarlas y de escribir sobre ellas durante décadas, pareciera un ejercicio de reiteración de opiniones ya vertidas en distintos escritos, publicados a lo largo de muchos años (M. Bartolomé, 1979a, 1979b, 1997, 1998, 2002, 2005, 2006). Sin embargo creo que el tema es inagotable, ya que no depende sólo de opiniones valorativas, de descripciones analíticas o de ejercicios reflexivos. El pasado reciente demuestra que las características y los objetivos de las movilizaciones, cambian de acuerdo con los variables contextos políticos, sociales, económicos y culturales por los que atraviesan. Este cambio se debe no sólo los mismos movimientos indígenas, sino también a las circunstancias globales y repercusiones locales que involucran a los Estados que los contienen. Cabe insistir entonces en que no se tratan de eventos de coyuntura, aunque se registran en ellas, sino de procesos históricos de larga duración, que desafían a los análisis demasiado ligados a las condicionantes de un momento histórico circunscrito. Manifiestan de esta manera un carácter estructural, definido por la emergencia político-cultural y la afirmación identitaria de las tradiciones civilizatorias no occidentales de América Latina, y un aspecto político-social dinámico exhibido por los avatares por los que atraviesan en los distintos países y en las distintas épocas.

### **Una historia reciente**

Una de las cuestiones relevantes a señalar respecto a la historia reciente de los movimientos indígenas latinoamericanos, es la distinción entre su existencia y su

visibilidad. Muchos analistas políticos comenzaron a hablar de ellos a partir de su visibilidad en la década de 1970, sin reparar en que los antropólogos habíamos documentado su existencia previa, durante muchos años, en la mayor parte de los Pueblos con los cuales trabajábamos. Pero estas luchas locales, que incluían movimientos socio-religiosos, confrontaciones armadas y otras expresiones políticas contestatarias, solían ser consideradas sólo como manifestaciones casi anecdóticas de un pasado, al que ya no se le otorgaba un lugar posible en el presente. Muchas veces el mismo lenguaje político, utilizado tanto por los Estados como por sus antagonistas, tendía a ocultar el carácter étnico de estas confrontaciones, que eran calificadas como revueltas campesinas, demandas agrarias o enfrentamientos con grupos tribales "no civilizados". Parecía más coherente con la lógica homogeneizante de los Estados, que negaban su diversidad cultural, y con las propuestas de un economicismo izquierdista, que sólo reconocía en la lucha de clases la contradicción social fundamental, que toda disputa entre sectores respondiera sólo a una competencia por recursos. Resulta indiscutible que esto es *también* cierto, pero que no constituye la única contradicción que envuelve al conjunto de los miembros de las sociedades culturalmente plurales. Se podría destacar que los factores económicos operan como aspectos determinantes de las movilizaciones contestatarias, pero en su transcurso los componentes culturales suelen adquirir un carácter dominante. Si algo cambió en la década de 1970, es que en esos años los movimientos indios, muchos de ellos preexistentes, comenzaron a manifestarse en cuanto tales, expresando sus reivindicaciones étnicas, lingüísticas y culturales junto con sus demandas políticas y económicas, lo que desorientó a muchos analistas que debieron reconocer una existencia fáctica cuyas propuestas teóricas les inducían a negar.

Una reflexión que resulta definitoria de los contextos e intencionalidades de las configuraciones estatales latinoamericanas, herederas de las jurisdicciones administrativas coloniales, es que no sólo fueron estructuradas al margen de las poblaciones nativas, sino también en contra de éstas. Las retóricas nacionalistas que reivindican los supuestos y mitificados orígenes étnicos de los actuales Estados nacionales, no soportan la confrontación con una realidad, en la cual los Pueblos Originarios representan los sectores más pobres y excluidos, de las ya de por sí asimétricas y desiguales estructuras sociales estatales (ver, por ejemplo, la información contenida en las obras de G. Hall y H. Patrinos, 2006 o A. Cidamore, R. Eversole y J. McNeish, 2006). Resulta frecuente escuchar que esto es una no resuelta herencia colonial, pero menos frecuente es reconocer que es un resultado deliberado de las configuraciones republicanas, que desarrollaron un segundo proceso de dominación protagonizado por los emergentes grupos patricios y criollos, que construyeron los países a su imagen y semejanza, comportándose como un grupo étnico antagónico de las poblaciones nativas. No quiero saturar al lector con cifras y cuadros estadísticos, pero algunos datos son reveladores: en Ecuador la mortalidad infantil media es del 31 por 1000, pero en las áreas indígenas asciende a la tasa de 100; en Colombia la tasa media es de 19, pero entre los wayu (guajiros) es de 111; en México la media es de 40, mientras que entre los mayas tzotziles se registra un 100; el emergente Brasil posee una tasa del 31, en tanto que al pueblo xavante le corresponde un 106 (R. Montenegro y C. Stephens, 2006). Estos datos no indican herencias del pasado, sino escándalos del presente. No debe entonces sorprendernos las movilizaciones indígenas, en demanda de sus más elementales derechos, entre los que se cuenta el fundamental derecho a existir.

Exponer en detalle, o tan sólo enumerar, las actuales organizaciones indígenas latinoamericanas es una empresa que supera el alcance de estas páginas, y que corre el riesgo de verse rápidamente superada por los acontecimientos, ya que con frecuencia surgen nuevas movilizaciones y otras se eclipsan. Pero decía que éstas nunca han dejado de existir, sino que han modificado su forma de expresión, lo que induce a considerarlas ahora como movimientos etnopolíticos, en la medida en que muchas se han constituido como nuevas formas organizativas, tales como

federaciones, confederaciones, asociaciones, parlamentos, uniones y otras figuras jurídicas o asociativas, que tratan de expresar la presencia de colectividades étnicas, cuyas lógicas políticas preexistentes se basaban en otro tipo de premisas organizativas [1]. Ningún estado prehispánico andino, mesoamericano o del área intermedia ha sobrevivido a la colonización, por lo que son sus unidades constitutivas, las comunidades agrarias, las que ahora se asocian demandando reivindicaciones compartidas. Las grandes jefaturas centroamericanas y amazónicas, se vieron también fragmentadas en aldeas independientes, aunque algunas de estas configuraciones conservan sus nociones de pertenencia a unidades políticas inclusivas (v.g. kunas, ngobe, buglé). En las tierras bajas tropicales, las aldeas agrícolas indiferenciadas han tratado de mantener sus menguados territorios, superar conflictos ancestrales y organizarse como sociedades de redes, a pesar -en numerosos casos- de la falta de continuidad espacial de los asentamientos. Por otra parte, las sociedades pertenecientes a tradiciones cazadoras-recolectoras, han tenido que redefinir sus estrategias vitales ante la inevitable sedentarización, derivada de las restricciones impuestas a su movilidad territorial por la expansión de la sociedad estatal.

Este panorama, sucintamente esbozado, hace muy difícil hablar de las movilizaciones indígenas de manera genérica, puesto que responden a muy diversas tradiciones culturales y lógicas políticas. La noción de "indígena" es una construcción histórica colonial y una hipostación occidental, que no admite su reducción a una categoría sociológica unívoca, ni su caracterización como un actor político homogéneo. Esto tiene diversas consecuencias y algunas de ellas se refieren al tipo de demandas y reivindicaciones contemporáneas, que proponen las movilizaciones etnopolíticas a nivel continental de acuerdo a su magnitud numérica. Éste es sólo un criterio aunque, como veremos, no es el único criterio. Las macroetnias, integradas por cientos de miles o millones de miembros, como los aymara de Bolivia, los quechua de Bolivia, Perú y Ecuador, los mapuche de Chile o los nahuas y mayas de México, pueden generar demandas territoriales que supondrían una redefinición política del Estado en términos étnicos. Ello no sería inconsistente con una reestructuración administrativa basada en criterios culturales, que no supone necesariamente la división del Estado, sino una adecuación social a su pluralidad constitutiva. Las mesoetnias, constituidas por decenas o cientos de miles de personas que se identifican como miembros de culturas diferenciadas, tales como los chinantecos, mixtecos, mazatecos, otomíes y zapotecos de México; los kuna de Panamá, los toba y wichi de la Argentina; los yanomami de Venezuela Brasil; los maquiritare de Venezuela o los pemón y arahuacos de Colombia, suelen manifestar otros intereses. En muchos casos, este tipo de grupos, definidos por ahora sólo a nivel cuantitativo, proponen su autonomía regional y la posibilidad de una autodeterminación política, lingüística y económica en sus espacios territoriales, que la condición de ciudadanos genéricos les niega. Por último, tendríamos a las numerosas microetnias, a los grupos compuesto por centenares o pocos miles de personas, refugiados en selvas o ámbitos poco demandados, muchos de ellos en peligro de extinción física o cultural, cuya situación es más frágil debido a su escaso peso demográfico. Entre ellos se cuentan los mocovíes de Argentina, los xokleng o maku del Brasil, los nukak de Venezuela, los ka'riña de Colombia, los ayoreo del Paraguay y un muy numeroso listado, que incluye a algunos grupos todavía sin contacto con las configuraciones estatales. En el presente, la tendencia se orienta a demandar ciertas áreas protegidas, en las cuales desarrollar sus estilos de vida tradicionales, un tanto al margen de las sociedades dominantes.

Pero los criterios cuantitativos no definen por sí mismos la naturaleza de las demandas, si bien influyen sobre ellas. Examinemos brevemente los casos de Bolivia y Guatemala. Un ejemplo abrumador es el de Bolivia, donde los indígenas constituyen la mayoría numérica, pero que históricamente habían sido reducidos a la condición de minoría sociológica. Los datos estadísticos, como siempre, son

poco confiables si no tratamos de interpretarlos de manera cualitativa: en 1900 sobre una población total de 1.633.610 personas, 1.512.499 eran indígenas y sólo 121.111 no-indígenas. Pero para el 2001 el Censo registra que sobre un total de 8.274.325 habitantes, los nativos suman 4.133.138 y los no-indios 4.141.187, es decir cifras casi similares. Pero los estudios censales realizados por Xavier Albó (2006) demuestran que el 62% de la población se autoidentifica como indígena. Bolivia no tuvo un proceso de inmigración masiva en el siglo XX; este supuesto cambio demográfico se debe a los procesos de descaracterización étnica o de desindianización, resultantes de las políticas etnocidas estatales que indujeron a la renuncia a la filiación cultural. Dicha historia estuvo acompañada por una negación estadística de lo indígena, reemplazado por un incremento artificial de las supuestas filiaciones mestizas (S. Rivera, 2004). No obstante el etnocidio cultural y estadístico, desde el comienzo de la "segunda conquista", representada por el reemplazo de la dominación hispana por la criolla, también llamada Independencia Nacional, las comunidades indígenas comenzaron a construir lazos entre ellas para viabilizar sus demandas políticas, lo que incluyó varias rebeliones armadas. Ya en el siglo XX, tuvo lugar en 1943 el Primer Congreso Nacional Indígena en La Paz, lo que representó un inédito reconocimiento por parte del Estado de la presencia nativa.

Cuando el 1952 estalló la Revolución Boliviana, la ideología izquierdista del momento, que no reconocía el significado de la etnicidad, generó el llamado "sindicalismo campesino", por el cual los indígenas pasaron a ser designados por el "más legítimo" rótulo de "sindicalistas", configurándose activas redes sindicales que vinculaban a las distintas comunidades. Aunque el proceso dirigido por el Movimiento Nacionalista Revolucionario, constituyó un fracaso histórico en cuanto a sus objetivos, creo que contribuyó al desarrollo de una mayor interrelación entre los *ayllus* y las otras autónomas comunidades campesinas. Así, cuando a partir de 1970 surgió el Movimiento Katarista, su prédica revivalista pudo ejercerse no sólo en los ámbitos urbanos, sino también en las regiones rurales, rescatando antiguas reivindicaciones culturales. De manera contradictoria, cuando los indígenas se organizaron políticamente para acceder al poder a través de elecciones democráticas, fueron acusados -a nivel nacional y mundial- de haber introducido la dimensión étnica en la vida política republicana. Durante cinco siglos esa mayoría numérica había sido gobernada por una minoría que se autoidentifica como "blanca" (aunque tal vez un sueco nativo no compartiría el criterio). Pero ese escándalo parecía parte del orden normal de las cosas y no era percibido en términos étnicos, ya que se supone que los latinoamericanos no somos racistas. En la actualidad (2009), los planteamientos autonomistas, que fueran inicialmente propuestos por el gobernante aymara, son utilizados en su contra como argumentos secesionistas, por la población que se considera no indígena de las más prósperas tierras bajas tropicales.

Un caso de una mayoría numérica reprimida, pero que no ha logrado una presencia definida dentro del aparato político del Estado que la contiene, aunque no la representa, es el de la población maya de Guatemala, que asciende del 40 al 55% de la población de acuerdo a los criterios que se utilicen. Este es un buen ejemplo de las consecuencias políticas de confundir grupo etnolingüístico y cultura, con identidad y acción colectivas. Desde la época prehispánica no existió en la actual Guatemala una formación estatal abarcativa, que incluyera a las 22 etnias contemporáneas hablantes de lenguas mayances. La lógica política de los Señoríos, o ciudades-estados, suponía la formación más o menos duradera, de grupos de comunidades nucleadas en torno a un centro rector, donde residía el linaje gobernante. Pero estas configuraciones no eran permanentes, ya que dependían del éxito político y militar de sus respectivas metrópolis, y sus comunidades integrantes podían pasar a depender de otros centros urbanos. Incluso, no necesariamente las comunidades de un Señorío debían ser hablantes de una misma lengua mayance. No se registraba entonces una adscripción política generalizada, ya que los únicos

mecanismos integradores eran, al igual que en el presente, las peregrinaciones a los centros ceremoniales y los mercados pan-regionales. Durante la colonia se mantuvo la separación de las comunidades como Repúblicas de Indios y la Independencia, como en toda América Latina, fue un evento protagonizado por los criollos, en contra de los españoles, para lograr ser los únicos dominadores de los indígenas.

Las luchas insurgentes y contrainsurgentes de la segunda mitad del siglo XX, utilizaron a los mayas en ambos bandos, pero fueron ellos los que pusieron la gran mayoría de los muertos, ya que el ejército asesinó masivamente a comunidades indígenas enteras, para quitarle sustento campesino a la guerrilla. Ante el imperio del terror, las comunidades se replegaron sobre sí mismas, asumiendo que la acción política colectiva daba lugar a la represión estatal. Así, la candidata maya a la Presidencia, la Premio Nobel de la Paz Rigoberta Menchú Tun, sólo obtuvo poco más de 100.000 votos en las elecciones del 2005, ya que su presencia es más internacional que nacional. Todo este proceso quizás ayuda a comprender la falta de unificación de las comunidades mayas, y que sólo a partir de 1990 haya comenzado a gestarse un movimiento organizativo pan-mayista en Guatemala, que pretende superar la atomización comunitaria. Aunque, a nivel ideológico, el pan-mayismo tiene una dilatada historia, protagonizada por destacados intelectuales nativos y asociaciones étnicas urbanas. Pero quizás en la fragmentación está su fortaleza, ya que la ausencia de una estructura centralizada de poder político ha impedido que fueran controlados en forma genérica por el Estado.

En lo que atañe al ámbito de las mesoetnias, éstas son predominantes en el escenario mexicano, ya que el millón y medio de nahuas parlantes o el alrededor de un millón de hablantes de lenguas mayances, no han generado procesos de identificación colectiva, que permitan referirnos a ellos como colectividades políticas. La etnografía contemporánea, demuestra que en todas las áreas indígenas de México se registra un incremento de los movimientos etnopolíticos, aunque adquieren características diferenciales en las distintas regiones. Nos encontramos con movimientos comunitarios circunscriptos a una localidad, regionales que abarcan a varias comunidades, grupales que tratan de incluir al conjunto de una etnia y nacionales o panétnicos que se asumen como expresión del conjunto de la población indígena del país. En su surgimiento a veces estuvo presente el mismo Estado, en otros casos la Iglesia ha influido en su gestación y desarrollo, en oportunidades los partidos políticos no están ausentes de su vertebración y en otros las ONG han apoyado las movilizaciones, aunque también los hay autogenerados y sin vinculación con agentes externos. No viene ahora al caso exponer dichas vinculaciones, porque nos alejarían del dato central representado por su misma existencia. Ningún agente podría haber influido en ellos si no se relacionaran con un ámbito cultural y político predispuesto a comportarse como un sujeto colectivo. Entre las causas de su desarrollo contemporáneo, y más allá de los específicos contextos locales, resulta imposible soslayar la influencia ejercida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), quien a partir del estallido insurreccional de 1994 generó muchas reacciones en la sociedad civil y en la sociedad política, así como en los movimientos indígenas organizados. Sin embargo resultó menos visible, por poco espectacular, el hecho de que esta rebelión, cuyo contingente mayoritario es indígena, más allá de adhesiones o de valoraciones, generó una nueva autoimagen para los pueblos indígenas, en la que está presente una noción de *dignidad* que la discriminación e inferiorización de lo étnico había tratado de destruir. No se trata de hacer una apología de la violencia, sino de destacar hasta qué punto estaban cerrados los caminos, para que ésta fuera la única opción que sirviera para recuperar la dignidad de la que se los pretendió despojar (M. Bartolomé, 2005).

La cada vez más generalizada demanda indígena no está orientada a proponer formas de separatismos respecto a la colectividad estatal, sino básicamente hacia

la configuración de regiones o comunidades autónomas dentro del mismo Estado del cual forman parte. El establecimiento de una región o jurisdicción política y administrativa dotada de una base etnocultural, supone tanto la continuidad como el posterior desarrollo de una historia económica y social específica, que contribuya a una definición de la pertenencia cultural de sus miembros. Estas nuevas jurisdicciones cobrarían mayor legitimidad cuanto mayor sea su profundidad histórica previa y su éxito en generar o reconstruir un imaginario colectivo que defina la identidad social. Sin embargo, hay quienes consideran a las autonomías étnicas como un regreso a la política de reservaciones y otros temen la configuración de nuevas comunidades políticas y territoriales independientes. Ante estos temores se hace necesario destacar que dichas propuestas en realidad buscan diferentes formas de convivencia humana y no de aislamiento o separatismo. Autonomía no es equivalente a segregación, sino a nuevas modalidades de articulación social más igualitarias que las actuales. Si un Estado multiétnico se asume efectivamente como una sociedad plural, debe explorar todos los caminos posibles en la búsqueda de inéditas formas de convivencia entre grupos culturalmente diferenciados. Aceptar la pluralidad pero no reconocer o generar los espacios físicos, económicos, políticos y culturales en los que ésta pueda desarrollarse, es una retórica hueca que sólo sirve para incrementar los niveles de tensión social. La cuestión no pasa por la sola aceptación de la diferencia, sino por un reconocimiento que suponga la posibilidad de tener derechos colectivos. Para los pueblos indígenas se trata de ejercer uno de los derechos humanos básicos, el derecho a la existencia; porque un pueblo que carece de autodeterminación carece precisamente del derecho de existir como tal. La existencia de un pueblo como sujeto colectivo, como entidad jurídica, es imposible sin algún nivel de autodeterminación política.

A partir de la asunción constitucional de la multiculturalidad ningún obstáculo real existiría para la configuración de una región purépecha en el estado de Michoacán o de las áreas triquis o huaves de Oaxaca, amuzgo de Guerrero o chontal de Tabasco. En realidad y a despecho de los discursos en contra, la Zona Maya de Quintana Roo, la Zona Seri o la comunidad de Pueblos Yaquis en Sonora ya existen de hecho y sólo requieren para su funcionamiento autónomo de una adecuación o cumplimiento de las legislaciones estatales. Ello supone que las leyes locales no sólo definan sino que acepten la vigencia de nuevos tipos de regiones interiores, es decir de configuraciones político-administrativas de base etnocultural, cuyos límites no serían fronteras a la interacción sino renovados espacios para la articulación entre culturas distintas. *Lo que se discute no es la noción de soberanía estatal sobre dichos ámbitos, sino asumir que soberanía no debe ser equivalente a hegemonía.* El control sobre un territorio no puede ser asimilado en forma automática a la subordinación social y consiguiente homogeneización cultural.

Las microetnias son muy numerosas y sus contextos sumamente variables. Por ello me referiré, a manera de ejemplo, sólo a una de las más complejas, la parcialidad guaraní Mbya, cuyos 24 000 miembros habitan de manera itinerante en Paraguay, Argentina y Brasil [2]. El Pueblo Mbya manifiesta en la actualidad una configuración que lo caracteriza como una *sociedad de redes*. Una primera aproximación nos permite establecer la existencia de redes familiares, redes locales, redes regionales y redes transnacionales [3]. La primera red de la que forma parte un ser humano es su *joapygua*, su parentela. Tal membresía trasciende con rapidez la mera adscripción a su familia nuclear, porque ésta está involucrada en un conjunto de relaciones de intercambios recíprocos que la identifica como parte de la unidad mayor, aunque no comparta el ámbito residencial. La participación dentro del sistema de intercambios, no incluye sólo a aquellos unidos por consanguinidad sino también por alianza, residencia, comensalidad o amistad. Ese grupo, partícipe de un mismo *tekó*, de una misma cultura o modo de ser, expresada a nivel exponencial en los rituales del ciclo vital y en la ceremonialidad colectiva, es el que va construyendo la naturaleza de las personas que nacen y

se producen en su interior. En otras palabras, el campo social construido por la red parental ampliada es también un campo cultural, donde los individuos que la integran (llamados *nodos* en la teoría de red), participan de la misma por su capacidad de vincularse a través de un código compartido. Es decir que las "líneas" que conectan a los "nodos", son a la vez canales semánticos. Esta red local puede coincidir con el *teko'ha*, con la aldea, si todos son del mismo *joapygua*, pero si el poblado incluye a varias parentelas asociadas, el *liderazgo chamánico* y el *político*, actúan como *soportes estructurales de la red*; como *reguladores del contexto y de las reglas de interacción*, que *posibilitan su funcionamiento y reproducción*. Aquí radica quizás la eficacia de los liderazgos laxos, donde la normatividad social no es impuesta por relaciones de poder autoritario, sino por el cumplimiento de conductas cotidianas vividas como tan naturales y necesarias, que no requieren de la coerción para su desempeño.

A nivel regional, la red social y cultural *mbya* puede involucrar la relación entre diferentes *teko'ha* vinculados por lazos históricos de parentesco. Es decir, que en algún momento de la historia formaron parte de una aldea que se fisiónó. En esos casos, la red se mantiene a través de las visitas que intercambian los miembros de las distintas agrupaciones aldeanas, oportunidades que son utilizadas para la circulación de noticias y algunos bienes que son transportados y recibidos como presentes, dando lugar al desarrollo de los mecanismos de intercambios instrumentales. Como las visitas suelen durar varios días, no es infrecuente que impliquen la participación ceremonial de los visitantes en la aldea receptora, lo que actualiza los lazos culturales que los unen, no sólo a los visitados sino a la aldea como un conjunto.

Un tercer nivel que manifiesta la actual configuración étnica *mbya*, es su condición de sociedad de red transnacional que se extiende por Paraguay, Argentina y Brasil. Sin embargo, la presencia de las fronteras estatales no es capaz de interrumpir la posibilidad de funcionamiento de la red, aunque sin duda establece algunos obstáculos para la libre circulación de sus integrantes, muchos de los cuales se ven obligados a adquirir alguna de las ciudadanía posibles, asentadas en documentos, para poder identificarse en los cruces fronterizos. Otros, siguen atravesando los ríos de sus antiguos territorios sin más salvoconducto que una canoa que los transporte. La tradición de las visitas parentales entre miembros de distintos *teko'ha* no repara en límites políticos y sigue dándose con cierta frecuencia. En estos casos, la distancia a recorrer es grande por lo que las estadías pueden durar varias semanas o meses, dando lugar a la eventual posibilidad de establecer nuevas alianzas matrimoniales y así fortalecer vínculos entre comunidades.

La movilidad amplía los alcances pero no fractura de manera definitiva el campo constituido por la red social. Pero no se trata de un flujo unidireccional que parte del Paraguay, atraviesa la provincia argentina de Misiones y se esparce por el Brasil, sino que presenta contraflujos en la dirección inversa. Por las líneas que unen a esos nodos interestatales circulan mensajes, ideas, alianzas, bienes y toda clase de rasgos materiales y simbólicos. La configuración de la red interestatal es de por sí conflictiva, puesto que no se realiza sólo a través de un espacio geográfico, sino también a través de un medio social y político donde se ejercen distintas hegemonías estatales. El mismo desplazamiento y los problemas y padecimientos que genera (campamentos provisionales, marchas prolongadas, privaciones, maltrato de autoridades y de no-indígenas), van reforzando la identidad contrastiva del grupo migratorio y enfatizando su diferencia respecto al entorno social.

La configuración de la red social *mbya* nos ayuda a comprender mejor el funcionamiento de una sociedad segmentaria como ésta, que no tiene una unida política ni un poder centralizado que construyan una ideología compartida, pero que genera y reproduce definidas relaciones de afinidad social y étnica entre sus miembros impidiendo su desarticulación como un todo. Las interacciones



entre los nodos de los distintos tipos de redes -parentales, locales, regionales, internacionales-, permiten caracterizar las dinámicas relacionales que contribuyen al mantenimiento y desarrollo de una identificación étnica específica: un *mbya* de Misiones puede identificar inmediatamente como *mbya* a un paisano suyo del Brasil o del Paraguay. Por otra parte, las visitas entre aldeas de distintos países pueden tener motivaciones políticas, como en el caso de los actuales intentos por constituir una agrupación etnopolítica guaraní generalizada, que cuenta con el apoyo de varias ONG de los distintos países. Incluso se registran visitas "culturales", que no excluyen móviles políticos. Los flujos parentales, culturales e ideológicos que circulan por las mallas de las redes posibilitan la configuración de un "nosotros" compartido. La autosuficiencia y equivalencia funcional de los segmentos, las parentelas o familias extensas ampliadas y las aldeas, dotadas ambas de autonomía política y económica, han posibilitado históricamente la reproducción de la sociedad bajo la situación colonial, ya que nunca pudo ser controlada de manera uniforme al carecer de un sector dirigente factible de ser dominado. Pero esta misma autonomía, que operaría como un factor que haría frágil a la red social, se ve compensada por los mecanismos articulatorios entre los segmentos, que permiten la interacción social y la reproducción de la identificación colectiva del Pueblo Mbya. Constituye un reto a la imaginación política, tanto de los Estados que los contienen como de los mismos Mbya, proponer un modelo de convivencia que respete la lógica política y circulatoria de una sociedad que carece de noción de propiedad territorial, ya que su ámbito vital es la selva que le provee de sustento material y simbólico y no la posesión de la tierra.

### **Percepciones sociales y estatales**

El reconocimiento de las movilizaciones etnopolíticas como un proceso continental, supuso no sólo la emergencia de un nuevo tipo de actor político, en el ya complejo panorama social de América Latina, sino también una especie de escándalo ontológico para los otros protagonistas de la dinámica social global. Para los Estados es una inadmisibles vuelta a un pasado que consideraban "superado", a través de los mecanismos homogeneizantes puestos en acción a partir de las independencias de los grupos criollos que tomaron el control de los procesos de construcción nacional [4]. Para los sectores críticos o contestatarios eran grupos extraños y contradictorios, que esgrimían reivindicaciones con las que no se podían identificar ni el campesinado genérico ni el proletariado, aunque muchos indígenas fueran campesinos o trabajadores. Tratando de solucionar estas contradicciones, en los últimos años algunos científicos sociales pretendieron incluir a los movimientos etnopolíticos en el campo de los Nuevos Movimientos Sociales (NMS), es decir en aquellos protagonizados por sectores o grupos que no se consideran representados ante la sociedad ni ante el Estado, como sería el caso de las minorías sexuales, los ecologistas, feministas, agrupaciones de consumidores, afectados por represas, etc. Incluso, de manera más reciente, se ha tratado de entenderlos como Movimientos Contraculturales (MC). En ambos casos, se parte de la concepción equivocada de que todos participamos en una misma sociedad y en una misma cultura: los NMS quieren tener un lugar en la sociedad estatal, los movimientos indígenas quieren desarrollar su propia vida social sin injerencias externas; los MC desean modificar algunos aspectos de la cultura occidental, los movimientos indígenas quieren ejercer la propia. Se trata de la articulación de la diversidad y no de la integración de lo heterogéneo. La búsqueda de reconocimiento como sujetos colectivos, es decir Pueblos, supone no sólo una apelación política, sino también civilizatoria, en la medida que implica la reestructuración cultural del Estado en términos plurales.

La emergencia de los movimientos etnopolíticos, y la creciente visibilidad de la cuestión étnica, ha provocado el resurgimiento de perspectivas que pueden ser calificadas de discriminatorias, e incluso de racistas, aunque no se asuman explícitamente como tales. Por el contrario, suelen ampararse en el discurso de la igualdad y de la unidad de la "identidad" nacional, para antagonizar las demandas

de las poblaciones indígenas que exigen su derecho a ser diferentes. Algunos son mucho más obvios, y hasta grotescos, llegando a plantear que asumir esas demandas sería igual que aceptar que se volvieran a realizar sacrificios humanos: ignoran que las actuales comunidades indígenas no son las mismas que las de hace quinientos años, de la misma manera que los no indígenas tampoco son los mismos que los de la época colonial. Otros siguen insistiendo que las luchas étnicas son incapaces, por sí mismas, para transformar las injustas estructuras económicas y políticas estatales, por lo que deberían insertarse en los partidos políticos o en las movilizaciones de los sectores sociales que padecen similares situaciones de explotación. A pesar de sus diferencias, a todas estas perspectivas subyace una imagen compartida, la de considerar que los indígenas no tienen la capacidad, el derecho ni la posibilidad de construir un acceso propio a un destino autónomo. Es difícil colocarse en la piel de los otros, quienes han intentado esa empresa, aún con todas las limitaciones propias de la investigación etnográfica, no pueden menos que respaldar esas aparentes utopías indias (A. Barabas, 1988) ya que consideran que es necesario construir alguna perspectiva de futuro que logre transformar las críticas condiciones del presente. Creo, en este sentido, que es necesario renunciar activamente a la falsa historia; a la que presupone un mundo único en formación, a la historia como una fatalidad a la que todos estamos condenados y asumir la diversidad de procesos sociales que fundamentan el derecho a la diferencia. Frente a la precaria oferta nacionalista, que propone la igualdad a cambio de que el "otro" se parezca al modelo de persona definido por el Estado y que comparta proyectos sociales que él no contribuye a formular, se erige el derecho a la diferencia, entendido como la posibilidad de que un grupo humano construya una alternativa de futuro que se base en su pasado y que no ignore su presente.

También son muchos los grupos que de una forma u otra pretenden apoyar las reivindicaciones de los pueblos nativos, entre ellos están las distintas Iglesias y numerosas Organizaciones No Gubernamentales, en especial aquellas de orientación ambientalista. La ingenua retórica discursiva referida a "pueblos que viven en armonía con la naturaleza", portadores de misteriosos y desconocidos saberes ancestrales, "legítimos dueños de la tierra". En este sentido, al igual que en otros ámbitos se da una coincidencia entre el discurso ecologista y el indigenista, puesto que las organizaciones ambientalistas ven en los indígenas a una especie de prístinos defensores de la naturaleza. Esto no es de sorprender, ya que hasta en el mayor ámbito de toma de decisiones financieras para asistencia a proyectos de desarrollo, el mismo Banco Mundial, la sección de pueblos indígenas se encuentra integrada dentro del departamento de Medio Ambiente. De hecho, por lo general la legislación internacional protege más al medio ambiente que las nacionales, ya que éstas están interferidas por los intereses económicos locales, lo que hace que los nativos sean vistos como amparados por leyes mundiales que legitiman sus causas. A la vez, algunos nativos hacen suyo ese mismo discurso ambientalista, puesto que ven en él una posibilidad de ser escuchados, un canal comunicativo posible, ante una cultura muchas de cuyas estructuras de sentido siguen siendo desconocidas, pero donde la defensa de la selva, aunque para ambos mundos signifiquen cosas distintas, puede dar lugar a una acción social compartida.

### **Políticas para la diversidad**

Resulta casi imposible pretender sintetizar en unos pocos párrafos las políticas públicas desarrolladas por los estados latinoamericanos en las últimas décadas para reprimir, promover o proteger su diversidad cultural. Pero a pesar de que el tema ha dado lugar a miles de páginas, estimo necesario comenzar con una breve referencia que nos permitirá una mejor comprensión de algunas de sus concreciones, cuestionamientos y procesos actuales. Y es que hablar de la política estatal ante las minorías étnicas implica, una vez más, reflexionar en torno al históricamente fracasado indigenismo que constituyó la ideología y la praxis del colonialismo interno. No trataré, en este caso, de profundizar en las prácticas

indigenistas de los distintos gobiernos, demasiado ligadas a situaciones políticas y económicas coyunturales, sino de intentar una aproximación posible a los presupuestos teóricos e ideológicos que les son propios y que han condicionado a través de la historia las perspectivas estatales de la cuestión étnica. De forma sintética podríamos caracterizar al indigenismo latinoamericano como un intento estatal de disolver la heterogeneidad étnica, buscando la "integración" de los indígenas a un modelo imaginario de ciudadanía, a la que se supone portadora de una supuesta "identidad nacional". La propuesta de unificación identitaria de los ciudadanos, es consistente con la perspectiva que identifica al Estado con la nación y con la configuración de una identidad exclusiva y excluyente: "para ser mi igual debes de dejar de ser lo que eres para transformarte en lo que yo quiero que seas". Hablar de diálogo intercultural en esos contextos coercitivos resulta obviamente imposible, pero el cambio del discurso es las últimas décadas no significó necesariamente un cambio radical de las políticas públicas desarrolladas durante generaciones.

Debemos entonces distinguir la teoría de la práctica y el discurso de sus concreciones e, incluso, a los cambios legislativos de sus verdaderas expresiones en la realidad. Por ejemplo, todavía en América Latina se siguen vendiendo tierras a grandes compañías sin importar que sean tierras indígenas; al igual que durante los grandes procesos de colonización del trópico húmedo en la segunda mitad del siglo XX, las tierras se venden con "indios dentro". Así ha ocurrido, por ejemplo, en los últimos años en Argentina, donde empresarios adquirieron vastas extensiones patagónicas que incluían a sus pobladores mapuches ancestrales [5], ya que éstos no poseían títulos legales otorgados por el mismo Estado que los derrotara militarmente a fines del siglo XIX. Las violaciones a los derechos que las nuevas legislaciones en América Latina reconocen a las poblaciones nativas, son tanto o más frecuentes que su cumplimiento.

También en el ámbito teórico y discursivo se advierte una serie de contradicciones internas que pasan por la indefinición de sus sujetos o, quizás, de sus objetivos. Así se suelen hacer confluír o identificar las demandas de descolonización económica, política o cultural de los Estados, con las expresiones anticoloniales de los Pueblos Originarios. Víctimas y victimarios aparecen artificialmente unificados por una común situación de subordinación a los grandes poderes mundiales: es más fácil asumirse como víctima del sistema mundial, si no se reconoce que también se es inequitativo a nivel de la población del propio Estado. La descolonización cultural, política y económica de Latinoamérica no será completa si no incluye la eliminación de la represión de las culturas nativas, que representa la continuidad del modelo de imitación de una Europa más imaginaria que real.

Por otra parte, en las propuestas institucionales contemporáneas no parece claro si las llamadas políticas culturales o políticas para la diversidad se refieren de manera genérica a las clases populares, a las subculturas urbanas, a las sociedades campesinas, a las cuestiones de género, a toda minoría discriminada o a las poblaciones indígenas cuya problemática no es similar a los otros grupos sociales mencionados. Las clases populares y demás sectores de excluidos forman parte de un similar -aunque subalterno- ámbito cultural que las élites; la pobreza o la marginación compartidas no bastan para asimilarlos a las tradiciones provenientes de las civilizaciones originales de América Latina. Si bien las demandas de reconocimiento económico y social puedan ser equiparables, las cuestiones culturales, lingüísticas y territoriales expresan la especificidad de las reivindicaciones étnicas. En este caso, las relaciones y los eventuales diálogos interculturales se construyen dentro de campos semánticos diferenciados, que requieren de una especial lógica sistémica para lograr procesos articulatorios simétricos y no hegemónicos.

También resultan confusos los discursos internacionalistas que no especifican si buscan instancias de integración latinoamericana o apuntan hacia la diferenciación

étnica interna de esos mismos países. Esto se desprende, por ejemplo, de la *Memoria de la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) 2003-2006*, donde se habla más de las "identidades nacionales" -esas construcciones de los nacionalismos estatales- que de la diversidad interna de esas supuestas identidades unitarias. La *Declaración de la UNESCO sobre Diversidad Cultural* del 2001, señala taxativamente que el pluralismo cultural constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural, pero esa respuesta es elaborada por Estados que no están muy seguros si realmente simpatizan con la idea, aunque tienen que responder al discurso políticamente correcto del momento.

En todo caso se trata de políticas elaboradas hacia los indígenas, en algunos casos con participación indígena, pero muy raramente por los indígenas y para ellos mismos. Los ámbitos institucionales están en manos de los Estados y en los organismos internacionales la representación indígena es un tanto simbólica y depende de los variables contextos políticos hemisféricos [6]. Con mucha frecuencia, los expertos en el diseño de estas políticas son profesionales muy bien capacitados para ejercer sus tareas institucionales, pero raramente conocedores de primera mano de los ámbitos donde éstas se aplican; no basta conocer bien la propia cultura para comprender a las otras. Y es que todos están de acuerdo en que los indígenas requieren ser objetos de políticas culturales, aunque diseñadas por tradiciones ajenas a las propias, pero no todos reconocen su condición de *productores de cultura*. Sin este reconocimiento todo discurso y toda práctica será necesariamente unidireccional y correrá el riesgo de la no aceptación, de la distorsión o, simplemente, del fracaso. Pareciera que sólo los ávidos laboratorios farmacéuticos asumen que los conocimientos indígenas, en este caso los botánicos, son importantes, ya que se dedican a expropiarlos sin reconocer derecho algunos a sus propietarios colectivos.

Los discursos culturales estatales se entrecruzan arbitrariamente con los procesos étnicos, por ejemplo: es muy distinto hablar de la insuficiencia de las industrias culturales en los países de América Latina, que referirnos a su casi total ausencia en el ámbito de los Pueblos Originarios, con la excepción de las radios comunitarias y algunas páginas web. Latinoamérica puede estar en desventaja ante las industrias culturales globales, pero las posibilidades indígenas al respecto brillan por su inexistencia. En los ámbitos étnicos los flujos culturales son decididamente unidireccionales y las posibilidades de contraflujos son escasas o están distorsionados por las apelaciones folklóricas estatales a las tradiciones turísticamente redituables. Las culturas indígenas o, mejor dicho, las falsificaciones de las mismas, son concebidas como mercancías orientadas hacia un mercado de consumidores, para quienes la relación con la alteridad se limita a los exotismos transformados en eventos adulterados u objetos artesanales comprables.

La pluralidad de situaciones étnicas existentes implica que la redefinición de la inserción de cada grupo dentro de los marcos políticos estatales, supondría también una pluralidad de negociaciones posibles. No se puede proponer, por lo tanto, un único modelo para la reestructuración de las relaciones entre los Estados y las etnias, sin correr el riesgo de reiterar las imposiciones de un orden político externo sobre las sociedades alternas al Estado. En estos momentos, las propuestas autonómicas coexisten con las demandas de representación en las instituciones republicanas, los intentos de constituir partidos políticos o con la configuración de nuevos tipos de sistemas federativos, que contemplen las especificidades culturales de las poblaciones de un mismo Estado. Las voluntades mayoritarias se orientan a construir puentes interculturales y no brechas entre las culturas diferenciadas. La articulación social no supone la abolición de las diferencias que existen entre los grupos interactuantes, sino una relación igualitaria en la que ninguna de las partes pretenda modificar a la otra. Todos los grupos étnicos son conscientes que la convivencia interétnica es un hecho irreversible, ninguno pretende regresar a un supuesto "paradisiaco estado precolonial" y aislarse de la sociedad estatal-nacional,

sino acceder a la construcción de una nueva historia que no rehuya recordar el pasado pero que permita acceder a un nuevo presente y a un más digno futuro.

La construcción de un Estado multicultural no es fácil y obliga a una constante negociación y conciliación de intereses, pero sin tomar en cuenta esta conflictividad potencial del campo interétnico, resultará imposible una articulación de la diversidad que respete las características diferenciales de sus protagonistas. En este sentido, se puede argumentar incluso que la misma tradicional definición unitaria de ciudadanía resulta ahora obsoleta, ya que su mismo afán igualitarista se orientó hacia la represión de la diferencia. Se trata de un concepto derivado de un proceso histórico y por lo tanto sujeto a las transformaciones de los contextos que le otorgan su sentido. Se puede plantear entonces la existencia de una *ciudadanía global*, que incluye a los miembros de los distintos países, en la medida que los estados son signatarios de tratados internacionales que otorgan derechos compartidos a todos sus poblaciones (tratados contra la discriminación, contra el racismo, etc.), a la vez que todos estamos involucrados en las reglas de un sistema mundial de mercado. También se registra la tradicional *ciudadanía cívica*, basada en la noción de igualdad ante el estado de los habitantes de un mismo país, aunque la democracia liberal que propone la teórica igualdad política, a la vez tolera y fomenta la desigualdad económica y social. Pero esta membresía formal no excluye la presencia de una *ciudadanía étnica*, originada en las diferentes adscripciones culturales de los integrantes de un mismo aparato político. Incluso, y en atención a la generalizada filiación aldeana que se registra con especial intensidad en los ámbitos de la tradición mesoamericana, o en los múltiples tipos de lealtades grupales de índole tribal, se puede proponer la vigencia simultánea de una *ciudadanía comunitaria*, que incluye a millones de personas cuyo marco referencial básico es su comunidad de origen y residencia. De la misma manera, no se puede dejar de mencionar la objetiva existencia de una *ciudadanía transnacional*, de la que son portadores los cientos de miles de indígenas que transitan por las fronteras estatales. Pero estas ciudadanía no son excluyentes una de las otras, sino que se dan de manera simultánea en las sociedades multiétnicas, que deben así replantearse la excluyente definición decimonónica de ciudadanía.

### Referencias bibliográficas

- ALBO, Xavier (2006). "Bolivia, Plurinacional e Intercultural", en Alicia Barabas (Coord.) *Diversidad y Reconocimiento en América Latina*, Suplemento Diario de Campo N<sup>o</sup> 39, INAH, México.
- BARABAS, Alicia (1988). *Utopías Indias: movimientos sociorreligiosos en México*, Ed. de 2005 Porrúa-INAH.
- BARTOLOMÉ, Miguel (1979a). "Conciencia étnica y autogestión indígena", *Indianidad y Descolonización en América Latina*, Barbados II, Editorial Nueva Imagen, México.
- (1979b). "Las nacionalidades indígenas emergentes en México", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXV, N<sup>o</sup>97, FCPS-UNAM, México.
- (1995). "Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México", *América Indígena*, Vol.1-2, III, México.
- (1997). *Gente de Costumbre y Gente de Razón: las identidades étnicas en México*, Siglo XXI Eds. México, 2<sup>o</sup> ed. 2004.
- (1998). "Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina", en *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, M.Bartolomé y A. Barabas (Eds.), INAH, Colección Obra Diversa, México.

- (2002). "Movimientos indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria", *Serie Antropología* N° 321, Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia, Brasil.
  - (2005) (coordinador). *Visiones de la Diversidad: relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, IV Tomos, Colección Etnografía de Los Pueblos Indígenas de México, INAH, México.
  - (2006). *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI, Ed., México, 2006.
- CIMADAMORE, Alberto, Robyn EVERSOLE y John-Andrew McNEISH (Coordinadores) (2006). *Pueblos Indígenas y pobreza: Enfoques interdisciplinarios*, CLACSO, Buenos Aires.
- HALL, Gillette y Harry Anthony PATRINOS (2006). *Pueblos Indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina*, Banco Mundial, Palgrave Macmillan Eds., Washington, USA.
- MONTENEGRO, Raul y Carolyn STEPHEN (2006). "Indigenous health in Latin America and the Caribbean", *Lancet* N° 367, London-New York.
- RIVERA, Silvia (2004). "La noción de derecho o la paradoja de la modernidad poscolonial: indígenas y mujeres en Bolivia", *Revista Aportes Andinos* N° 11, Universidad Simón Bolívar, Bolivia.

## Notas:

---

- **[1]**. En más de una oportunidad he destacado que los líderes de las movilizaciones etnopolíticas no suelen ser figuras "tradicionales" de las culturas, sino miembros de una intelectualidad indígena que desempeñan el papel de agentes interculturales (*cultural brokers*) y cuya "representatividad" puede ser difícil de establecer en sociedades en las que el liderazgo no está basado en la delegación de la representación comunitaria (Bartolomé, 1997, 2000, 2002). Se trata de sociedades en muchas de las cuales la lógica política no se deriva de la democracia representativa occidental, sino en una noción participativa de la acción colectiva. En ellas la asamblea comunitaria y el consenso deciden la toma de decisiones y no la delegación o la voluntad de la mayoría. Así, la misma figura del "líder representativo" es una construcción contemporánea, que puede dar origen a conflictos en las comunidades de donde surge, y a las más variadas formas de manipulación, directas o indirectas, por parte de sus pragmáticos interlocutores institucionales que creen poder controlar las movilizaciones a partir de la tradicional cooptación de sus liderazgos.
- **[2]**. La totalidad de la información vertida en este punto proviene de mis investigaciones directas, que aún no están publicadas, pero que espero aparezcan en el transcurso del 2009, en la obra titulada *Parientes de la Selva: los guaraníes mbya en la Argentina*.
- **[3]**. Entendiendo por red social a un conjunto bien definido de actores (individuos y grupos) que están vinculados unos a los otros a través de un conjunto también definido de relaciones sociales formando así un campo social (C. Lozares, 1996).
- **[4]**. De la información etnográfica contemporánea se desprende otro dato que no había estado demasiado presente en la reflexión. Me refiero a los procesos de etnogénesis, es decir la aparición o reaparición en la escena social y política de grupos que se consideraban desaparecidos o al borde de la extinción. Se trataría en realidad de *actualizaciones identitarias* o de procesos de *re-etnización* protagonizados por colectividades étnicas preexistentes, pero cuya visibilidad social había estado un tanto oculta por la ausencia de manifestaciones ideológicas explícitas. Las consecuencias de estos procesos son múltiples, en la medida que incrementan el número de la población indígena cuya presencia ya no puede ser medida sólo a través del indicador lingüístico. Esto ocurre en toda América Latina. En Colombia se registra el surgimiento de la etnia yanacóna, en Venezuela los llamados neo-kariñas, en Brasil los pataxó, en Argentina los huarpes, en México los ngigua, en Paraguay los guaná; y estoy citando sólo un

caso por país (Bartolomé, 2004).

- **[5].** Un ejemplo paradigmático es la de la gigantesca empresa Benetton, que ha adquirido casi un millón de hectáreas de la Patagonia, para dedicarla a la cría de ganado lanar y que recientemente (2004) fuera demandado por el Lonco (Jefe) Mapuche Atilio Curíñanco y su grupo. El conflicto determinó la mediación del Premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel, ante lo cual el empresario Luciano Benetton terminó ofreciendo a los nativos 2 500 hectáreas de sus propias tierras, que éstos rechazaron. También el norte argentino, en la provincia del Chaco, el estado provincial ha vendido en 2004 decenas de miles de hectáreas del bosque chaqueño llamado "El Impenetrable", que ha servido de tradicional refugio a numerosos miembros del pueblo Toba Quom, cuyos derechos avalados por la Convención 169 de la OIT no se reconocen.
- **[6].** Así, por ejemplo, la OEA ha dejado desfallecer hasta su casi total extinción al *Instituto Indigenista Interamericano*, debido a que las movilizaciones contestatarias indígenas habían politizado "en exceso" el tema. Por otra parte, la filiación política de uno de sus directivos -precisamente una indígena- no fue del agrado de la representación estadounidense que retiró su apoyo económico en el 2001, provocando la asfixia financiera de la institución y determinando la renuncia de su director ese mismo año.

Extraído de: pensamiento Iberoamericano N°4 [en línea]

<http://www.pensamientoiberoamericano.org/articulos/4/93/0/la-reconfiguracion-estatal-de-america-latina-algunas-consecuencias-politicas-del-pluralismo-cultural.html>