ALTERIDADES, 2000
10 (19): Págs. 55-67

La dimensión discursiva de las luchas étnicas. Acerca de un artículo de María Teresa Sierra

*GERARDO ZÚÑIGA**

Este artículo examina el discurso de las organizaciones indígenas en torno a la cuestión del territorio. Su hipótesis central es que los procesos de producción identitaria y el mismo discurso identitario indígena deben ser estudiados en el contexto de las luchas de que forman parte. Su propuesta gira alrededor de la importancia del reconocimiento del otro, subrayando la importancia de los discursos indígenas como un medio de construirse a sí mismos como actores de los procesos sociales.

La idea de escribir este artículo surgió luego de haber leído el interesante trabajo de María Teresa Sierra publicado en esta misma revista, titulado "*Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas*".[1] En dicho artículo, María Teresa Sierra afirma, retomando las reflexiones de Néstor García Canclini, que es posible distinguir una brecha entre la forma como crecientemente las ciencias sociales conciben los procesos identitarios modernos —"como históricamente construidos, imaginados y reinventados, disminuyendo los arraigos territoriales"— y la forma en que los movimientos sociales "absolutizan el encuadre territorial de las etnias y naciones afirmando rasgos originarios" (Sierra, 1997: 131). La autora, que se propone analizar críticamente el discurso indígena contemporáneo, pone de relieve lo que ella denomina una tendencia del movimiento indio a "construir una visión esencialista de la identidad étnica como un ente monolítico y cosificado de rituales, prácticas y creencias a las que se les ve como supervivencias de un pasado originario, incluso mítico, que justifican la delimitación de un nosotros" (Sierra, 1997: 131). Y señala el riesgo que tal tipo de discurso conlleva en el sentido de "absolutizar la identidad y entenderla como sustancia y no como expresión de relaciones sociales históricamente construidas y negociadas" (Sierra, 1997: 132). La autora señala que es "importante desde las ciencias sociales aportar al debate sobre los riesgos de un discurso esencialista de la identidad", que permita "construir puentes" dice la autora, "para no caer en oposiciones absolutizadoras de lo étnico que, en lugar de propiciar nuevas formas de convivencia basadas en la pluralidad, la tolerancia y el respeto, lleven a promover prácticas de exclusión y concepciones esencialistas de la identidad" (Sierra, 1997: 131).

Desde nuestra perspectiva es necesario distinguir dos cuestiones. Por una parte, la problematización que hacen las ciencias sociales de los procesos identitarios, y por otra las estrategias identitarias mismas. Y es que en verdad estas cuestiones se sitúan en dos esferas distintas: la primera, en la esfera epistemológica, haciendo referencia a la forma en que las ciencias sociales problematizan y, por tanto, construyen como su objeto a la identidad y los procesos identitarios; la segunda, en la esfera de la realidad social, haciendo referencia a la forma en que los actores construyen sus

* Antropólogo y planificador social, candidato a doctor en Sociología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en Francia.

[1] María Teresa Sierra, "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", en *Alteridades,* año 7, núm. 14, pp. 131-143, 1997.

estrategias identitarias a modo de organizar y gestionar sus interacciones con los *otros*. No hay que confundir el *objeto* con la *realidad social*, como tampoco olvidar que ambos, el objeto y la realidad que pretende aprehender con fines analíticos, son las más de las veces puestas de relieve —puesto que enunciadas— a través de un conjunto de representaciones vehiculadas a través del discurso: el *objeto*, como construcción representacional de la realidad a fin de ser estudiada de forma sistemática, en el discurso de los antropólogos; la *realidad social*, como construcción representacional de la realidad a fin de ser movilizada políticamente en el contexto de las luchas étnicas, en el discurso de los actores. Los antropólogos pueden y tienen el deber de interrogarse y someter a examen ambas cuestiones: la forma en que constituyen su objeto, la arquitectura del discurso a través del cual lo enuncian y anuncian, y los procedimientos a través de los cuales dan cuenta de él; la realidad social, desde una perspectiva crítica y profundamente política. La reflexión inaugurada en México con la publicación de la obra coordinada por Arturo Warman, *De eso que llaman antropología mexicana*, nos ha enseñado a todos los antropólogos que trabajamos en estos dominios problemáticos que es necesario poner en relación ambas cuestiones, que el papel de la disciplina no puede y no debe ser neutro en términos políticos, y que es necesario interrogarse sobre la realidad social, construirla como problemática disciplinaria, a través de un trámite y de un procedimiento que le es propio, sin negar por ello las profundas implicancias políticas que el discurso disciplinario tiene en la creación, en la manutención y en la transformación de la realidad social. De modo que sostener que hay una incongruencia entre la forma de aprehender y problematizar la realidad y la realidad misma, debe conducir a interrogarse primeramente acerca de los instrumentos y procedimientos con arreglo a los cuales construimos el *objeto*, sobre sus virtudes en función del esclarecimiento, ocultamiento o comprensión de los rasgos de la realidad y, como en el caso que nos ocupa, de aquellos rasgos o construcciones representacionales que los actores ponen de relieve en un contexto particular y con fines específicos.

En las líneas que siguen procuraremos desarrollar la hipótesis de que los procesos de producción identitaria, y por lo tanto del discurso identitario indígena mismo, deben ser estudiados en el contexto de las luchas de que forman parte, único contexto en el que cobran real pertinencia. Seguidamente analizaremos la función del discurso identitario, el que siempre se presenta bajo el ropaje "sustancialista y absolutizador" de que nos habla María Teresa Sierra. Para ello consideraremos el discurso de las organizaciones indígenas en torno a la cuestión del territorio.

No pretendemos, por tanto, examinar la "veracidad" del discurso de las organizaciones indígenas, es decir determinar cuáles de los rasgos sustantivos enunciados corresponden a la realidad, están vigentes y cuáles no. Aunque tampoco es nuestra intención, sería en cualquier caso más útil, desde la perspectiva del debate interno de la disciplina, someter a este tipo de examen al propio discurso antropológico, fuente mayor de las tareas clasificatorias con arreglo a las cuales los estados han llevado a cabo sus políticas de gestión de la etnicidad, con los resultados que conocemos.

Esta es probablemente la principal observación que formulamos al trabajo de María Teresa Sierra puesto que, abogando por un enfoque dinámico y situacional, con el que comulgamos, destina lo sustantivo de su análisis a desmentir el discurso indígena, intentando probar que los rasgos sustantivos y absolutizadores (la costumbre y la tradición) que transmite, no están vigentes, no corresponden a la realidad, sin interrogarse acerca de las funciones específicas que tienen este discurso y estos recursos argumentativos en el contexto de las luchas étnicas de las que son sólo una faceta. Porque un análisis que asuma un enfoque llamémoslo situacional, dinámico y estratégico de la identidad debe necesariamente interrogarse acerca del contexto y de las condiciones particulares en que dichos discursos son producidos, acerca de los fines sociales a los que resultan funcionales, acerca de las condiciones particulares de interacción en que se producen y de las funciones que dichos discursos tienen en la producción identitaria.

En este artículo deseamos responder al llamado hecho por la investigadora en el sentido de la necesidad de estudiar de manera crítica el discurso indígena contemporáneo, pero no para criticar su "esencialismo absolutizador" sino para tratar de entenderlo en el contexto de las luchas por la identidad. Por ello es que aun cuando hemos utilizado una importante cantidad de fuentes y referencias, este trabajo no persigue exponer de manera exhaustiva ni la trayectoria ni los contenidos del discurso indígena. De este modo, a través de la descripción de ciertos pasajes del discurso de las organizaciones indígenas, pretendemos ilustrar nuestras reflexiones pero, por encima de todo, ejemplificar la mecánica, la lógica propia que organiza esta dimensión de las luchas étnicas.

Enfoque esencialista *vs*. 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

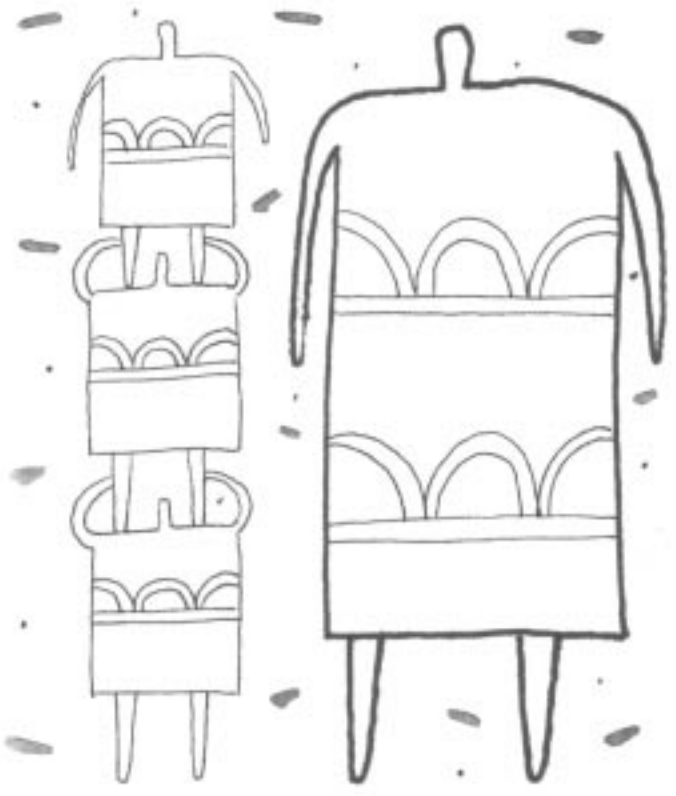
reproducción, se ha balanceado entre las posturas estáticas/objetivistas/sustantivistas y aquellas otras de carácter dinámico/relacional/subjetivista aparecidas sobre todo a partir de los años sesenta. Mientras las primeras concebían a los grupos étnicos como entidades aisladas, objetivamente constituidas y definibles según un conjunto de rasgos y características culturales discretos (Schapera, Murdock, Nadel, Singer, Naroll, Caso, Aguirre Beltrán); las segundas plantean que el grupo étnico no puede devenir 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, Moerman, Leach, Balandier, Amselle).

Bajo la fuerte influencia del culturalismo norteamericano, del cual han sido exponentes célebres antropólogos mexicanos como, Gonzalo Aguirre Beltrán, durante un largo periodo la antropología trabajó a la sombra del enfoque "sustantivista". Así, durante un largo periodo 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 de ciertos rasgos culturales que aún persistían como resultado de procesos aculturativos inconclusos o ineficaces. En estos análisis ha tenido primacía una visión "primordialista" 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 sesenta el análisis y conceptuación 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 a los aspectos estáticos, y el proceso se ha transformado en más importante que la estructura" (1991). Así, ya a partir de aquellos años, puede observarse que este enfoque sustantivista es crecientemente substituido por "...una concepción del grupo étnico como unidad potencialmente universal, contextualmente definido por sus límites y estudiado 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 sustancialista 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 sustantivista, 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), 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 *sustancia* a la lógica con arreglo a la cual los grupos producen discursivamente y movilizan dicha *sustancia*, debe llevar a interrogarse más acerca de las representaciones movilizadas por dichos discursos que sobre la veracidad constatable objetivamente de dichos discursos, como 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 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

Aun 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 periodo y que se refieren a los asuntos indígenas, 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, algunos de ellos 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), en 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 (Rouland *et al.*, 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 científicos, en la misma medida en que los indígenas han dejado de constituir pasivos objetos de estudio para convertirse en productores de su propio discurso. De manera simultánea, 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 crean las leyes y se determinan 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" (Bourdieu, 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" (Bordieu, 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 utilizadas en el dispositivo discursivo de unos y otros, que 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 discursiva de las luchas étnicas, 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*.

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, tercamente 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 —que 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 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 están creando nuevas formas de identificación y poniendo de relieve dichas representaciones a través de estrategias políticas y prácticas sociales que les permiten gestionar y organizar sus interacciones con los estados nacionales y las sociedades modernas en que están insertas.

Durante los años ochenta 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 periodo —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 se realizan 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 ochenta. En segundo lugar, las transformaciones de orden político, social y económico a que hacemos referencia se inscriben en un proceso general de cambio, al que se ha dado el nombre de globalización o mundialización, noción que pretende describir un proceso que 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 grados e intensidad y con interlocutores que antes no estaban articulados en campo o sector alguno de relación. En tercer lugar —como ya ha sido señalado—, con una mayor visibilidad y vehemencia a partir de los años setenta, las sociedades indígenas producen un discurso orientado a objetivar sus propias realidades socioculturales, y a objetivar a las sociedades y los estados nacionales de los que hacen parte. Dicho proceso de objetivación, del cual el discurso es vehículo y continente, 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 autoobjetivación, de creación de nuevas categorías de autoadscripción y de producción de nuevas identidades sociales y políticas distintas y en varios casos más inclusivas que aquellas según las cuales los individuos se 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 les identificó y con las que se autoidentificaron.

La persistencia de la identidad étnica en el contexto de estos cambios profundos, permite acordar validez 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 Streiff-fenart, 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 dinámica 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.

Hemos llamado procesos de *recomposición social* a aquellos 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. Con el uso de dicha noción pretendemos destacar 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 consecuencia 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 que interpelan las formas en

que se han constituido las naciones sobre la negación normativa de las diferencias y la negligencia 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 manifiesto, 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 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* en el que problematizábamos los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina. Uno de los asuntos que entonces nos interesaba destacar era el hecho de que la noción misma de *territorio indígena* era relativamente reciente, así como el hecho social que pretendía subrayar, enunciar y anunciar. Decíamos allí que indígenas, científicos 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 biosfera*, etcétera. Constatábamos entonces que a la cuestión terminológica subyacía un asunto mayor, cuya naturaleza estaba definida y condicionada por "*enjeux*" 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 sólo 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. Este 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 la expresión *movimiento indígena* para designar 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— en lo nacional y en lo supranacional. A veces 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 o no gubernamentales; en otros casos tienen el fin de "concertar" a los propios actores indígenas entre sí, o con otros actores sociales; y, en otras ocasiones, dentro 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 internacionales atestigua 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, grado de formalización, argumentación, formas de circulación, etcétera, 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 crean las leyes, etcétera. 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, y en el de las que no han estado comprometidas en los procesos institucionales priman los recursos argumentativos y descriptivos. 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" (cit. en Arango, 1994: 514). Otro ejemplo de este discurso donde lo operacional está por encima de lo argumentativo, lo encontramos en la propuesta de ley indígena elaborada por las organizaciones de los pueblos indígenas que habitan en Chile, con ocasión del Congreso Nacional Indígena realizado en enero de 1991: " Se entiende por *territorio indígena* 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 Indígenas, 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 contraste, el discurso que enfatiza en lo argumentativo no recurre tanto a la noción de territorio como a la de *tierra*. Volveremos sobre este punto más adelante.

Tres nociones ocupan hoy un lugar central en el discurso reivindicativo de las organizaciones indígenas de América: *pueblo*, *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 veinte o treinta años. En lo argumentativo, se trata de un discurso que hace permanente referencia 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 rondaría las 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, 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, para 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 estos 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 la 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 prestada 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 aquélla se les "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 se expresa, por una parte, en la reclamación del 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 estos 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, mientras que la segunda lo concibe como un espacio jurisdiccional en el contexto del cual tiene vigencia un conjunto de derechos colectivos cuyo titular es el *pueblo indígena*. Estas dimensiones pueden sintetizarse en el siguiente cuadro:

Dimensión	Demanda
Espacio. El territorio como conjunto de recursosespaciales	- Uso, goce y manejo sobre los recursos naturales existentes dentro de ciertas porciones de superficie terrestre demarcada
Procesos. El territorio como espacio jurisdiccional	- Control sobre los procesos políticos, culturales, sociales y económicos que los afectan - Capacidad de imponer su propia normatividad para llevar a cabo y regular dichos procesos

Como puede apreciarse, las dos dimensiones están profundamente relacionadas y son esencialmente interdependientes. Ambas 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 (...).
>
> 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: 25-26).

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, etcétera, explican con funda-

> mento 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 sustantivista, es decir que funda su validez en un conjunto de rasgos discretos, es el resultado de un ejercicio de autoobjetivación que describe ciertos rasgos que serían característicos del grupo indígena (en el caso que acabamos de citar, mapuche), al mismo tiempo que los presenta como la definición de la noción de *pueblo*. El movimiento indígena no intenta, por lo demás, disimular cuál es el objetivo político que 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.

La demanda por ser considerados como *pueblos* también encierra 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: 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: 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 (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".

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*. Con base en esta argumentación se pretende demostrar que la existencia misma de los *pueblos indígenas* está ligada indisolublemente y depende de la *tierra*. El discurso indígena recurre 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 acabamos 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: 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 abriga 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, cit. 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 (International 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 (y más específicamente las representaciones de las que son vehículo), 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 en consecuencia 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, las más de las veces de manera explícita e intencionada, a dar forma y a poner en aplicación sistemas de gestión de la etnicidad, 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, sustantivistas y esencialistas.

Por una parte las posturas sustancialistas/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 los 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, con relación 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, 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.

Este 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 de su discurso. Si sus dinámicas sociales están más orientadas, desde nuestra perspectiva, a la recomposición que a la fragmentación, es también 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 setenta, 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 y a generar formidables alianzas políticas, y que 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 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 la 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 éstos 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 manifiesto en diversos estudios en el último tiempo. Así, Gurr llega a afirmar, sustentado en las escalofriantes estadísticas entregadas por la investigación de Barbara Harff, que los "Conflictos etnopolíticos han sido la principal causa de guerra, inseguridad y pérdida de vidas en el mundo contemporáneo" (Gurr, 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 Castells 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 Castells— 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" (Castells, 1998: 24). Las organizaciones indígenas han producido los discursos (que son puestos en cuestión por María Teresa Sierra) para poder participar de dicha comunicación, para poder construirse 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 discursiva de las luchas étnicas 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 VVAA, *Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas*, CELADE/CIDOB/FNUAP/ICI, Santiago de Chile, pp. 505-521.

BADIE, BERTRAND
1997 "La fin des territoires westphaliens", en *Géographie et cultures*, núm. 20 invierno 1996, número especial Territorio, pp. 113-118.

BARTH, FREDERICK
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México [1969].

BOURDIEU, PIERRE
1980 "L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 35, pp. 63-72.

CASTELLS, MANUEL
1998 *La société en reseaux*, Fayard, París.

CHIRIF, ALBERTO, PEDRO GARCÍA Y RICHARD CHASE SMITH
1991 *El indígena y su territorio son uno solo*, Oxfam América-COICA, Lima.

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*, Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, Iquitos.

COMISIÓN ESPECIAL DE PUEBLOS INDÍGENAS
1991 *Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de Chile*, Comisión Especial de Pueblos Indígenas, Santiago de Chile.

COMISIÓN JURÍDICA
1992 "Informe de la Comisión Jurídica", en *El indígena y la tierra. Conferencia de Ginebra* (12-18 de septiembre 1981), Ediciones Abya-Yala (Colección 500 años, núm. 55), Quito, pp. 87-95 [1981].

CONSEJO MUNDIAL DE PUEBLOS INDÍGENAS
1988 "Declaración de principios del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas", en Jesús Contreras, coord., *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, Editorial Revolución, Madrid, pp. 181-183.

ERIKSEN, T.
1991 "The cultural context of ethnic differences", en *Man*, vol. 26, núm. 1, pp. 127-144.

GURR, TED ROBERT
1997 "Why do minorities rebel ? the worldwide geography of ethnopolitical conflicts and their challenge to global security", en *Federalism against ethnicity ?,* Gönther Bächler, Verlog, Rüegger, pp. 3-14.

IBARRA, MARIO
1992 *Prácticas tradicionales sobre el desarrollo autónomo sostenible y ecológicamente idóneo de las poblaciones indígenas*, Dcto. Núm. H/STGO/1992/ SEM/BP.2, Santiago de Chile.

INTERNATIONAL 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), Ediciones Abya-Yala, (Colección 500 años, núm. 55), Quito, pp. 25-30.

MC KAY, J. Y F. LEWINS
1978 "Ethnicity and the ethnic group", en *Ethnic and racial studies*, vol. 1, núm. 4, pp. 412-427.

MOVIMIENTO INDIO PEDRO VILCA APAZA
1992 "La filosofía india y la tierra", en *El indígena y la tierra. Conferencia de Ginebra* (12-18 de septiembre 1981), Ediciones Abya-Yala, (Colección 500 años, núm. 55), Quito, pp. 31-40 [1981].

MOVIMIENTO INDIO TUPAJ KATARI
1992 "La tierra, el indio y su cultura", en *El Indígena y la tierra. Conferencia de Ginebra* (12-18 de septiembre 1981), Ediciones Abya-Yala, (Colección 500 años, núm. 55), Quito, pp. 47-57 [1981].

NACIONES UNIDAS
1985 Documento E/CN.4/Sub.2/AC.4/1985/WP.4.

POUTIGNAT, P. Y J. STREIFF-FENART
1995 *Théories de l'ethnicité*, Presses Universitaires de France, París.

ROULAND, N. (DIR.), S. PIERRÉ-CAPS Y J. POUMAREDE
1996 *Droits des minorités et des peuples autochtones*, Presses Universitaires de France (Collection Droit Fondamental), París.

SIERRA, MARÍA TERESA
1997 "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", en *Alteridades*, año 7, núm. 14, pp. 131-143.

ZÚÑIGA, GERARDO
1998a "Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina", en *Nueva Sociedad*, núm. 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*, núm. 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.