

Presas y relocalizaciones de indígenas en América Latina

MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ*

Este ensayo intenta una aproximación al complejo problema planteado por las relocalizaciones compulsivas de poblaciones indígenas en América Latina. La reiteración de procesos de esta índole nos permite identificarlos como fenómenos estructurales y ya no coyunturales, puesto que se han producido en el pasado, se están produciendo en el presente y, de acuerdo a los pronósticos, se seguirán produciendo en el futuro. Los desplazamientos poblacionales, debidos a distintas causas, han afectado y afectan a diferentes sectores sociales y culturales de los países latinoamericanos. Sin embargo, aquellos que incluyen a grupos étnicamente alternos a los dominantes en las formaciones estatales, plantean cuestiones específicas que requieren de un planteamiento y de una atención especiales. La heterogeneidad cultural de nuestros países forma parte integral en la definición de los mismos; es decir que constituyen formaciones multiétnicas, aunque las voluntades políticas hegemónicas en cada caso, las hayan estructurado como estados uninacionales. Es por ello que las relocalizaciones compulsivas de poblaciones nativas, implican cuestiones éticas, jurídicas, sociales, políticas y culturales; que no siempre se manifiestan compatibles con las lógicas estatales. Por lo general, el "proyecto nacional" asumido como propio por las formaciones culturales dominantes, tiende a realizarse sin incluir los proyectos alternos, de los que son portadores los miembros de las tradiciones civilizatorias nativas, a las que les tocó ocupar un lugar subordinado en los procesos de construcción estatal. Siguiendo dicha

propuesta, veremos que las relocalizaciones de indígenas, más que la necesidad de desarrollar estrategias técnicas, muchas veces orientadas a eficientizar cuestionables manipulaciones sociales, plantean críticas situaciones derivadas de la misma pretensión homogeneizante de nuestros estados.

Durante las últimas décadas, numerosas causas han sido determinantes en la producción de masivos procesos de desplazamiento de poblaciones nativas. Entre ellas se cuentan las políticas de colonización llevadas a cabo por los países andinos, tales como Perú o Bolivia, quienes buscaron poblar sus tierras bajas tropicales con campesinos indígenas provenientes del altiplano (R. Chase Smith, 1983). Dentro del mismo espectro se ubica la colonización dirigida del trópico húmedo mexicano, que pretendía aliviar la presión demográfica en la mesa central a la vez que expandir la frontera agrícola, aunque sus resultados fueron cuestionables y produjeron un impacto ecológico negativo (J. Mouroz, 1972; Ballesteros, *et.al.*, 1970). En otros países la expulsión regional de comunidades nativas, se ha producido como consecuencia de la expansión de frentes pioneros nacionales; así lo ejemplifica la situación de numerosos grupos amazónicos, o las presiones que padecen los mbya del Paraguay a causa del proyecto de desarrollo Caazapá (R. Fogel, 1990). Un caso especial son los desplazamientos provocados por fenómenos naturales, tales como la erupción del volcán Chichonal en el estado mexicano de Chiapas que expulsó a millares de zoques; o las recurrentes inundaciones de Argentina, donde una reciente crecida del Río Pilcomayo (1986) arrasó una población entera y obligó al reasentamiento de 1,600 indígenas de la provincia de Formosa.

* Investigador del Centro Regional de Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México.

Pero quizás los procesos de desplazamiento más dramáticos sean aquellos derivados de los conflictos armados internos que han vivido y aún viven distintos países latinoamericanos. Durante la década de los años setenta millares de misquitos huyeron de la costa atlántica nicaragüense, buscando refugio con los miembros de su etnia en Honduras. Los errores teóricos del sandinismo, su inicial minusvaloración de la cuestión étnica, generaron errores en su práctica política que se tradujeron en la agudización del conflicto interétnico. Decenas de millares de mayas de Guatemala residen ahora en campamentos improvisados en tierras mexicanas, ya que debieron huir de su país a causa de una de las más salvajes represiones militares de la historia reciente. En ella, un ejército tecnificado suponía blanco legítimo cualquier aldea nativa por el sólo hecho de serlo, ya que todo indio era considerado un potencial combatiente de esta desgarradora guerra étnica, suscitada como resultado del mantenimiento de las relaciones neocoloniales. Sin embargo, tal vez la migración de mayor envergadura, sea la que están protagonizando en los últimos años los quechuas peruanos, quienes buscan refugio en las barriadas periféricas de Lima, huyendo del fundamentalismo mesiánico de la guerrilla Sendero Luminoso. No conozco estimaciones numéricas oficiales, pero los reportes periodísticos hacen ascender el número de los migrantes a cientos de miles, muchos de ellos monolingües, que deben recurrir a estrategias grupales, para lograr sobrevivir en el desconocido medio urbano.

Si bien entonces las causas de las migraciones involuntarias son múltiples, y algunas de ellas no adjudicables a voluntades específicas, hay un agente causal que estimo merece una atención especial; me refiero a las relocalizaciones derivadas de la construcción de grandes presas y otras obras de infraestructura. Quizás no poseen la magnitud numérica de los procesos derivados de crisis políticas, pero suponen una especial responsabilidad, tanto por parte de los estados como de las agencias que llevan a cabo los emprendimientos. Constituyen asimismo un caso exponencial de relaciones interétnicas asimétricas, en el cual un grupo cultural y étnicamente diferenciado de otro, impone a éste su lógica productiva en forma dramática. Más allá de los conflictos sociales que suscitan, especialmente críticos por la diferencia de las posiciones de poder de sus protagonistas, importa también destacar el hecho de que entran en confrontación dos maneras radicalmente opuestas de relacionarse con el medio ambiente: una que implica convivencia y la otra transformación. Suponen asimismo un despojo territorial efectuado sobre pobla-

ciones que tienen derechos previos a los de los estados nacionales contemporáneos, pero que no tienen capacidad para competir con ellos. Y, aunque éste no sea el caso exclusivo de los indígenas, representan una aguda expropiación de recursos situados en las *periferias de las periferias*, para transferirlos a los países centrales. De esta manera los nativos del ámbito al que la tradición colonial designa como latinoamericano, contribuyen a pagar una deuda externa que ellos no generaron ni mucho menos disfrutaron.

Relocalizaciones coloniales

Antes de referirme al caso concreto de las presas, es necesario recordar que las relocalizaciones compulsivas no constituyen un fenómeno novedoso dentro del proceso histórico que han atravesado las poblaciones nativas americanas. Durante el Siglo XVI la Nueva España, el futuro México, fue testigo de la política de *recongregaciones*. Esta estrategia de reordenamiento poblacional, se derivó de la abrumadora disminución demográfica experimentada por las sociedades indígenas, a cuyos sobrevivientes se obligó a nuclearse en aldeamientos de inspiración castellana; los que simultáneamente facilitaban la administración colonial. Muchas de las recongregaciones fracasaron, entre otras razones por superponer poblaciones de diversos orígenes culturales; práctica que con frecuencia ha sido reiterada en el presente por las agencias gubernamentales, encargadas de colonizaciones dirigidas o de "reacomodos". El territorio del actual Paraguay, fue escenario del vasto proceso de relocalización de un conjunto de pueblos pertenecientes



a la tradición cultural guaraní. Decenas de miles de indígenas fueron desplazados de sus *teko'a*, de sus aldeas agrícolas, y reasentados en las *reducciones* "jesuíticas", donde se intentó implantar una finalmente fallida utopía europea. El Virreinato del Río de la Plata, antecedente político de la Argentina, recurrió a una estrategia colonial para sofocar las insurrecciones indias, que suponía su relocalización compulsiva. Esta fue la llamada política de *desnaturalización*, que se basaba en el traslado de contingentes de nativos a miles de kilómetros de su lugar de origen, para debilitar sus aspiraciones anticoloniales. Ya en la etapa post-independiente, hacia fines del siglo pasado, el expansivo estado nacional argentino concluyó su "conquista del desierto", deslocalizando a los derrotados mapuches y confinándolos en restringidas reservaciones. Esta fue una política similar a la seguida en Chile al acabar la guerra eufemísticamente llamada de "Pacificación de la Araucanía". A partir de 1866, se impuso a los mapuches la denominada *radicación*, forma de posesión que suponía la reubicación de los sobrevivientes en reservaciones, otorgadas por títulos de "merced" del triunfante Estado-nacional; el que cedió a sus originales propietarios -el gentilicio mapuche se traduce como "hijo de la tierra"- un poco de las tierras que desde siempre les habían pertenecido (R. Foerster y S. Montecino, 1988). La dilatada geografía brasileña fue también testigo de la recongregación y *aldeamiento* misional de numerosos grupos indígenas, en especial aquellos que obstaculizaban la expansión de los frentes económicos nacionales. Este fue el caso, por ejemplo, de las sociedades nativas que habitaban la región del Río San Francisco, frontera entre Bahía y Pernambuco, las que fueron "aldeadas" en poblados multiétnicos durante el siglo XVII (N. Nasser y E. Cabral:1988). Como consecuencia de esa convivencia forzada y con el correr de los siglos, los grupos perdieron sus idiomas y sus culturas específicas, aunque no una identidad india categorial que conservan hasta el presente.

Presas y relocalizaciones

Los comentarios anteriores nos permiten advertir que las relocalizaciones compulsivas no representan procesos inéditos para los pueblos indios, aunque al parecer aún no se ha sabido valorar esta experiencia, para aprender del pasado y evitar la reiteración de sus dramáticas consecuencias. En la actualidad, los desplazamientos poblacionales derivados de la intervención voluntaria de los estados, se han incrementado como consecuencia de la realización de ambiciosas obras de infraestructura y en especial por las grandes



presas. Veamos algunos ejemplos que pueden ser ilustrativos del tipo de problemas que se generan.

En el Paraguay la gigantesca represa Itaipú (Brasil-Paraguay) expulsó de sus ancestrales territorios étnicos a cientos de familias guaraníes de la parcialidad avá-katú-eté, también llamados avá-chiripa. Las ridículas indemnizaciones recibidas por parte de la empresa Itaipú Binacional, no fueron suficientes ni para comprar una hectárea, puesto que se argumentó que los afectados no podían ser pagados por tierras de las cuales carecían de títulos de propiedad. Hacia 1981, diversas instituciones indigenistas del país, intentaron desarrollar un plan de reasentamientos que sólo se pudo cumplir en forma parcial, ya que en la constitución de la Entidad Binacional figuraba sólo la obligación de indemnizar, pero no de relocalizar a los afectados (Equipo Nacional de Misiones, 1981). También en el Paraguay, la todavía en construcción represa Yacyretá (Argentina-Paraguay), obligó a migrar a numerosas familias guaraníes, de la conservativa parcialidad mbya, que habitaban la isla de Mba'epu-Yacyretá y la tierra firme cercana; lugares que en el pasado fueron el ámbito de un asentamiento ahora sacralizado en la memoria colectiva. Sólo unos pocos aceptaron ser relocalizados, ya que aún antes de ser obligados a ello, abandonaron la isla por considerar que estaban siendo violadas las sagradas normas del estilo de vida que constituye el rasgo fundamental de su identificación étnica. Como consecuencia de la tenaz y centenaria voluntad de preservar su autonomía política y cultural, lo que los obligó a migrar, no figuran en las estimaciones censales de los afectados por la obras, por lo que no se los considera objeto de ningún tipo de compensación por las pérdidas sufridas (W. Robins, 1990).

Los kuna y embera de Panamá vieron, entre 1974 y 1975, cómo parte de las tierras de sus "reservas" reconocidas oficialmente, 18,000 hectáreas, desaparecían bajo las aguas del lago creado por el complejo hidroeléctrico Bayano. Hasta fechas muy recientes, los dirigentes kuna seguían tratando de negociar mejoras en sus precarios reasentamientos vecinos al lago, ya que lograron no ser trasladados fuera de la región (A. López, 1986). Similar destino espera a miles de guaymíes, del mismo país, ante la inminente construcción de las presas Changuinola-Teribe y Tabasara (A. Wali, 1986, 1989). En el Perú más de 20,000 ashánica (llamados campas) deben renunciar a las selvas de su territorio étnico, para que el estado realice el ambicioso proyecto Paquitzapango (S. Swenson, 1982). Los miembros de la combativa Confederación Regional Indígena del Cauca en Colombia, protagonizaron en 1986 multitudinarias protestas en contra de la construcción de la hidroeléctrica Salvajina, a la vez que reclamaban compensaciones más justas por parte de la agencia constructora (IWGIA newsletter, 47).

México, país pionero en el "reacomodo" de indígenas, erradicó de sus tierras a 20,000 mazatecos por la Presa Miguel Alemán, en 1954, y a 26,000 chinantecos por la Presa Cerro de Oro, entre 1974 y 1988, cuya precaria situación aún no encuentra soluciones eficientes (A. Barabas y M. Bartolomé, 1973; P. Ewell y T. Poleman, 1980; M. Bartolomé y A. Barabas, 1990). Tal vez estas críticas experiencias ayudaron a la desesperada resistencia de los pueblos nahuas del Estado de Guerrero, quienes han protagonizado un vasto movimiento en contra de la presa Tetelcingo. En un proceso poco usual, 35 comunidades conformaron el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, que representa a alrededor de 45,000 potenciales afectados. Al parecer las movilizaciones –que incluyeron secuestros de maquinarias– fueron exitosas, de acuerdo a recientes noticias (2/92) que señalan la definitiva cancelación de la obra. Pero en 1991 alrededor de 700 huicholes han tenido que abandonar sus poblados en la sierra de Nayarit, como resultado de la construcción de la presa hidroeléctrica Aguamilpa. Las previsiones señalan que en las próximas décadas más y más sociedades de agricultores ribereños, que se relacionan económicamente con tierras altamente productivas, se verán afectadas por nuevos embalses.

En el extremo sur de América, la Patagonia Argentina contempla, una vez más, el desplazamiento de los ya arrinconados mapuches, cuyas "reservaciones" están siendo afectadas por los programas hidroeléctricos regionales, y en especial por la Presa Cerro del Aguila que forma parte del complejo Alicopa sobre el Río

Limay. Dicha presa supone un lago artificial de 261 km² el que afecta miles de hectáreas de las reservas indígenas Ancatruz y Pilquiniyeu. Aunque desde 1977 se habían comenzado los estudios en el área, con la consiguiente intranquilidad para la población, y en 1983 se dio comienzo a las obras; fue sólo hasta 1986 que la empresa Hidronor consideró oportuno informar a los damnificados. En 1990 comenzó la inundación, a pesar de que sólo se habían construido cuatro viviendas, por lo que muchos mapuches invadieron tierras vecinas. (A. Balazote y J. Radovich, 1991). La afectación de reservas indígenas constituye un caso particularmente dramático de despojo territorial, similar al que están padeciendo los kuna de Panamá. Por más que sea un lugar común, no se puede dejar de recordar que los pueblos indígenas tienen derechos territoriales previos a los de los estados que ahora los incluyen. Es por ello aún más violatorio, el hecho de que superficies otorgadas por los estados como resultados de tratados de paz o de negociaciones diversas, pero que siempre supusieron un despojo y un confinamiento territorial, sean ahora nuevamente objeto de requerimiento compulsivo. Una vez más la racionalidad del proyecto estatal, se manifiesta como expresión de la única racionalidad posible, aunque agrada en forma radical a las culturas alternas que lograron sobrevivir precariamente a su dinámica expansiva.

Sin embargo el país con mayor experiencia y reflexión respecto a estos procesos es el Brasil, a pesar de poseer una reducida población indígena. En una obra pionera (P. Aspelin y S. Coelho dos Santos, 1981), se destacaba que cientos de miles de hectáreas pertenecientes a unos 30 grupos étnicos serían afectadas por los proyectos hidroeléctricos. En estos últimos años miles de indígenas han sido desplazados por las presas. Balbina afectó a los waimiri-atroari. Itaparica, al igual que en el caso de Yacyretá inundó la Isla de la Viuda, rica tierra agrícola y centro ceremonial fundamental de los tuxá (M. Rosario Carvalho, 1982). La gigantesca hidroeléctrica Tucuruí afectó directamente a los indígenas Gavião, que habían sido contactados en 1958, a los Parakanã, contactados en 1971-1984, e indirectamente a los Guajajara. Resulta obvia la indefensión de estos grupos de contacto tan reciente ante la catástrofe que enfrentaron. La Ji-Paraná de Rondonia afectará otra vez a los Gavião y también a los Arara (S. Coelho Dos Santos y A. Nacke, 1988). Todavía no existen estimaciones numéricas finales respecto a los nativos impactados por las presas Samuel, Paredão (afectará a los Makuxi y Wapixana), Serra da Mesa, Machadiño, etc. Pero lo peor está por venir, tal como se desprende de la magnitud de los

programas hidroeléctricos futuros en la región amazónica y en especial en el área del Xingú (L. Santos y L. Andrade, 1988).

Por lo expuesto en esta breve casuística, resulta evidente el comentario inicial referido a que las relocalizaciones derivadas de la construcción de presas y otras obras, no se configuran como un fenómeno coyuntural sino estructural; ya que las poblaciones nativas han estado y estarán expuestas a este tipo de traumáticos procesos. Las problemáticas globales suscitadas son aún más complejas en el caso de las sociedades indígenas que en el de otros segmentos sociales; puesto que constituyen campos culturales alternos a los estados y agencias que llevan a cabo los proyectos, aunque tradicionalmente han sido tratadas en formas muy poco respetuosas de su diversidad. Esta práctica autoritaria ha incrementado, en todos los casos, el dramatismo del impacto social padecido; situación que ya no puede ser justificada por el voluntarismo apresurado o por la ignorancia, puesto que en las últimas décadas se ha estado construyendo una definida reflexión e incluso una amplia práctica al respecto. Veamos algunos de las cuestiones específicas que plantean las relocalizaciones de grupos étnicos autóctonos, es decir aquellos cuya presencia es previa a la de las configuraciones estatales.

Territorialidad e identidad

Uno de los problemas derivados de las relocalizaciones compulsivas es la necesidad de restituir sus tierras a las poblaciones desplazadas. Pero para los pueblos nativos la tierra no representa solamente un medio de producción; un bien que pueda ser equitativamente intercambiado por otro bien de similar naturaleza. Como ámbito donde ha transcurrido la vida colectiva de un grupo humano, el espacio residencial queda definitivamente ligado a la historia grupal. La geografía de una región se puebla así de significados que las sociedades depositan en ella, y que refieren a sucesos considerados claves de su trayectoria temporal. Con gran frecuencia los territorios étnicos son sacralizados, como resultado de los intercambios transaccionales que los hombres y las deidades han mantenido durante siglos. En muchas oportunidades, los mitos cosmo-lógicos que narran la fundación del universo no se refieren a un universo genérico, sino al espacio residencial concreto que la tradición reivindica como propio de un grupo. El territorio étnico posee así una geografía mítica que lo define y lo significa, exhibiéndolo como el ámbito sacrificial de una cultura. Dentro de estas relaciones de intercambio, el territorio otorga

una especular definición y significación a sus habitantes, quienes se reflejan en el mismo espejo que su tradición simbólica ha construido.

Veamos algunos casos de relocalizaciones, en los que la relación entre el territorio y la identidad de sus habitantes, aparece en forma más evidente. Para los chinantecos del estado mexicano de Oaxaca, cuyas tierras fueron anegadas por la Presa Cerro de Oro, la pérdida no fue sólo vivida como una pérdida económica. La ineficiencia e innecesario autoritarismo con los cuales se realizaron los traslados, no constituyeron sólo un lamentable y reiterado episodio de prácticas políticas verticales por parte de un estado ante una minoría étnica (M. Bartolomé y A. Barabas, 1990). Representaron también una radical agresión a la cosmología nativa íntimamente ligada a su ámbito territorial. Los chinantecos, como la mayor parte de los grupos mesoamericanos poseen un "alma externa", la *tona*, una coesencia vital que habita en animales que pueblan la región, aunque también adquiere aspectos especiales o se manifiesta como fenómenos naturales: el destino de la *tona* está indisolublemente ligado al de su propietario. Una de las expresiones de esas almas externas son los Vigilantes de la Raya, espíritus guardianes que protegen a las comunidades de la agresiones sobrenaturales. Otros son los Hombres del Cerro, señores de los animales que protegen y regulan la caza. Ambos representan proyecciones de los espíritus humanos que se encuentran así definitivamente ligados al ámbito territorial y sacrificial de la cultura. Por otra parte, un componente de la esencia anímica de cada chinanteco reside en los diversos manantiales de la región, bajo la protección de una deidad acuática, a la cual los curadores deben recurrir en toda ceremonia de restitución de la salud personal. Durante los meses siguientes al llenado del lago artificial (en 1989), varias personas perecieron ahogadas en sus aguas inseguras o murieron de enfermedades que presentaban etiologías confusas. En todos los casos las muertes se atribuyeron a que las *tonas* habían perecido previamente arrastradas por las aguas, o a que sus almas se perdieron en los manantiales anegados.

Para los tuxá del Brasil desplazados por la presa Itaparica, la pérdida de su isla usada como centro ceremonial, representó un impacto crítico para su identidad étnica. Los actuales tuxá son el resultado de las ya mencionadas políticas de aldeamiento misionarial multiétnico, que supusieron drásticas pérdidas lingüísticas y culturales. En el presente las prácticas que manifiestan de manera exponencial su filiación india y que operan como actos fundamentales para la reconstitución comunitaria, son las ceremonias

llamadas *toré* y *particular* (oculto), que suponen un tipo de comunión con los espíritus de los antepasados, probablemente auxiliada por la ingestión ritual de psicotrópicos (E. Cabral y Nasser, 1988). Por lo general los *toré* se realizaban en la aldea de tierra firme, pero los rituales de mayor significación para el refuerzo de una identidad étnica confrontada con los blancos, son los denominados *particulares*, que no pueden ser con-templados por extraños, y que tenían lugar precisamente en la Isla de la Viuda. No voy a detenerme aquí a destacar la importancia de las ceremonias de re-constitución comunitaria para la identidad étnica, tema que ya ha sido ampliamente tratado por la reflexión etnológica. Pero quisiera plantear el interrogante referido al futuro inmediato de los tuxá, despojados del espacio sagrado que constituía el ámbito crucial para la reproducción ideológica de su colectividad.

Las tierras comunitarias de los actuales indígenas mexicanos son los últimos remanentes de las vastas áreas ocupadas por las unidades socio-territoriales prehispánicas, los Señoríos. El concepto cultural nahua de *altepeme* (plural de *altepetl*; *atl*, agua y *tepetl*, cerro), definía a los Señoríos como poblaciones de un ámbito al que los linajes locales estaban ligados por una descendencia genealógica común, míticamente originada en una deidad de la montaña que proporcionaba el agua. Es decir que el concepto proporcionaba definidos referentes simbólicos para el territorio entendido como el fértil espacio que requería una sociedad agraria (M. Bartolomé, 1991). Estos antecedentes pretenden introducirnos en forma más comprensiva al caso de los mazatecos brutalmente desplazados por la presa Miguel Alemán en 1954 (y la adjetivación no es gratuita ya que se comenzó la inundación con gente aún en el interior del vaso). Para los miembros de este antiguo Señorío, las aguas no sólo sepultaron sus fértiles tierras, sino también el espacio legalizado por la deidad acuática femenina que con sus pechos regaba las plantaciones, pero que residía en un cerro específico. Trasladados lejos de la montaña sagrada que fundaba simbólicamente su espacio territorial, se encontraron sin una garantía cosmológica para la vida y el control de las condiciones físicas de la producción. No es demasiado sorprendente entonces que un efecto involuntario, pero culturalmente predecible del "reacomodo", estuviera representado por alrededor de 200 muertos de "tristeza"; término local que alude a un conjunto de síntomas probablemente identificables con los de la depresión aguda (A. Barabas y M. Bartolomé, 1973).

Pero no sólo la sacralidad de los territorios étnicos supone una especial percepción de la relación con la

tierra por parte de las sociedades nativas. También la misma noción de propiedad es sujeto de diversas interpretaciones de acuerdo a las diferentes tradiciones culturales, si bien resulta fundamental destacar que por lo general nos encontraremos ante una noción de propiedad colectiva, e incluso se puede dudar de que tal noción exista realmente. Una cosa es la intensa relación vivencial y afectiva que se construye con un medio y otra cosa es considerarlo una propiedad en sentido occidental, es decir algo de lo cual se puede disponer libremente. Hace algunos años un amigo perteneciente a la cultura chatina de México, se burlaba al ver un arroyo cruzado por la alambrada de un poseedor mestizo. Le parecía absurdo pensar que el agua de una parte del torrente perteneciera al dueño de los alambres y que la otra parte no: se preguntaba si esa misma lógica no llevaría a intentar cercar el aire.

Lo que define la relación de un grupo humano con la tierra, no es el sentido de la propiedad sino la profunda vinculación existencial que se construye a lo largo del tiempo. Esto se da incluso en las sociedades no agrícolas, es decir aquellas para las cuales la tierra no supone un medio de producción sino un ámbito de apropiación. Los grupos cazadores y recolectores requieren de grandes extensiones para reproducir a colectividades relativamente reducidas. Sin embargo es necesario recordar que las actividades predatoras no son erráticas, sino que suponen ciclos estacionales de recorridos respecto a un espacio que puede ser dilatado, pero que tiende a ser el mismo. La misma existencia de los ciclos estacionales permite entender que la noción de territorialidad involucrada es no sólo espacial sino también temporal. Es decir que el territorio de caza y recolección se configura como un ámbito definido, con el cual se mantiene tanto una relación extractiva como cognitiva, ya que implica un amplio conocimiento de todas las especies animales y vegetales del área, así como un conjunto de simbolizaciones que reflejan la articulación humana con ese medio específico. No es posible entonces pretender que un territorio de caza y recolección, pueda un día llegar a ser compensado por parcelas individuales, independientemente del tamaño de éstas. Sin embargo ésta es la propuesta que aún siguen manejando la mayoría de las agencias gubernamentales, que les ha tocado intervenir en relocalizaciones de pueblos de tradición cazadora. Tal fue el caso del campamento que se utilizó inicialmente para sedentarizar a los Guayakí del Paraguay, situado en Arroyo Morotí, lugar que quedara en la historia como ámbito de la agonía de una sociedad cazadora, muchos de cuyos miembros fallecieron víctimas de las enfermedades, así como de la



anómica pérdida de los significados existenciales que daban sentido a la vida colectiva.

En síntesis, para las culturas indígenas la tierra no es sólo un espacio donde *hacer* sino un lugar que permite *ser*; la identidad colectiva tiene en el ámbito residencial una de sus fundamentaciones históricas e ideológicas. Más allá de su papel de proveedora de bienes, la tierra representa uno de los términos dialécticos de la relación concreta del hombre con el universo, de allí lo rico de las simbolizaciones que expresan esta articulación fundamental. La tierra es cultura; producto de la sociedad y reproductora de la misma. Creo que estas argumentaciones demuestran que los territorios indígenas no pueden ser tratados, en los procesos de relocalización obligada, desde un punto de vista estrictamente agrario, criterio que ha prevalecido en México y otros países cuando se ha tratado de restituir superficies por superficies similares. Las tierras no son equivalentes aunque sean de la misma calidad y es por ello lo traumático de la suplantación. Independientemente de su aceptación formal por las distintas legislaciones estatales, es fundamental aceptar el concepto de *territorio étnico*, que supera y engloba al de propiedad colectiva. Por lo tanto, y cuando las relocalizaciones sean inevitables, toda restitución que pretenda ser justa, debe ser pensada en términos que asuma el derecho a un territorio propio, el que paulatinamente podrá llegar a ser resignificado por la tradición simbólica de la cultura, en la medida en que la vida colectiva se desarrolle históricamente en el nuevo ámbito residencial. Y es que la relación con un territorio propio presupone no sólo la posibilidad de movilizar recursos económicos, sino también la capacidad para movilizar recursos simbólicos, los que proporcionan fundamento a la identidad social y un sentido posible a la misma reproducción de la cultura.

Las mediaciones políticas

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

Algunas de las estrategias más frecuentes radican en establecer relaciones con los líderes indígenas tradicionales, reclutar nuevos líderes emergentes y/o movilizar agentes interculturales; buscando establecer una suerte de *indirect rule* que facilite los intercambios. Es decir que se intenta operar en la dimensión política, pero se parte del equívoco de considerar que la naturaleza de la acción política en la sociedad nativa es similar a la del estado que la incluye. Es por ello que se recurre a los "líderes" suponiendo que ellos son

“representantes” de sus sociedades, de acuerdo a la tradición aristotélica de la democracia representativa (aunque esa misma tradición no funciona muy bien en nuestros países). Sin embargo, y con raras excepciones, los sistemas políticos nativos no son tan fácilmente equiparables con los “nacionales”. No voy a pretender pasar aquí revista a todas las formas socio-políticas del continente, pero creo posible realizar algunas observaciones susceptibles de ser generalizadas, en la medida en que ninguna de las etnias contemporáneas de América está en la actualidad organizada en términos políticos estatales. Una de estas observaciones es que los liderazgos indígenas, por lo general, no suponen una delegación primaria de la autoridad colectiva. Es decir que la o las autoridades locales no son “representantes” de la colectividad, su papel no es representarla sino “regularla”, contribuyendo a que la vida comunal siga los caminos que deben ser seguidos y que se cumplan las normas que deben ser cumplidas: pero las autoridades no pueden elegir nuevos caminos ni crear nuevas normas. El proceso de toma de decisiones que atañe a un grupo, tiende a ser resultante de un consenso y no de la voluntad de los dirigentes. Lo político no significa entonces sólo una manipulación del poder, entendido en términos estrictamente weberianos, sino un sistema que supone la participación conjunta de la sociedad en el cumplimiento de los objetivos públicos.



Las reflexiones anteriores tienen consecuencias más significativas que las que se derivan de su análisis formal. De ellas se desprende que la estrategia de intentar controlar el liderazgo, generalmente utilizada por las agencias a cargo de las grandes obras, suele estar orientada al fracaso. Un jefe, por importante que sea, normalmente no está facultado para elegir (entre las opciones que se le ofrecen, y si es que se le ofrecen) el lugar del reasentamiento, ni el monto de las indemnizaciones, ni el modelo de casa adecuado para su gente. Puede, eventualmente, dar su opinión y tratar de influir en el comportamiento de los demás, pero la toma de decisiones fundamentales será un asunto colectivo, ya sea que surja o no de algún tipo de reu-

nión comunitaria. La incompreensión de la naturaleza de la acción política local, ha influido tradicionalmente en el incremento de las tensiones inherentes a este tipo de procesos, puesto que se ha pretendido manipular -a través de sus supuestos “representantes”-, a gente que normalmente se representa a sí misma.

La confrontación socio-ecológica

Dentro del vasto ámbito de las cuestiones ecológicas derivadas de la realización de grandes obras de infraestructura, quisiera aquí destacar lo concerniente a la confrontación de dos tipos globales de racionalidades productivas. Una de ellas se orienta a generar estrategias adaptativas de respuesta a las condiciones de un medio ambiente dado, por lo que tiende a no alterarlo en forma demasiado significativa. La otra responde a la conjunción de las aptitudes y actitudes de un estilo tecnológico y cultural, que tiene la capacidad y la voluntad de transformar radicalmente un medio ambiente, para someterlo a los dictados y demandas de su lógica productiva.

Un ejemplo paradigmático de esta confrontación puede estar representado por el caso del territorio chinanteco de México inundado por la presa Cerro de Oro. Los chinantecos son agricultores ribereños de ecotonos, es decir que se relacionan productivamente con varios ecosistemas en forma simultánea. De las tierras de vega de río (limos, “tierra de jugo”) obtienen dos cosechas anuales (denominadas “tonamil”), las que no agotan el terreno, puesto que constituye el único sustrato edáfico tropical susceptible de una explotación intensiva gracias a su renovación cíclica. Del mismo río obtienen gran cantidad de peces y moluscos que contribuyen a proporcionarles proteínas animales. En los llanos y laderas bajas vecinos al cauce del río, siembran las llamadas plantaciones de “temporal” que dependen del régimen pluvial estacional. Finalmente el bosque tropical les ofrece una multitud de productos de recolección que complementan la dieta, así como madera usada tanto como combustible como para la construcción. De la racionalidad socio-ecológica de esta estrategia productiva y de aprovechamiento de un medio, da cuenta el hecho de que, después de alrededor de dos mil años de asentamiento continuo en la región, más del 60% del manto vegetal del área inundada no estaba radicalmente alterado. Toda esta lógica fue literalmente ahogada por la lógica hegemónica que proponía la “conquista” de la naturaleza, a través de un no muy eficiente control del río y la satisfacción de demandas energéticas extraregionales, lo que

incluso no se pudo realizar. Pero más allá de éxitos y fracasos del proyecto, lo que importa destacar es cómo un territorio étnico altamente productivo fue inundado a raíz de decisiones tomadas en otro ámbito cultural, el que consideraba a la sociedad local como un campesinado primitivo y “paleotécnico”. La agencia hidráulica encargada de las obras, no consideró importante averiguar si los indígenas tenían algo que ofrecer en lo que atañe a la relación con el medio, puesto que los asumía como un grupo cultural y tecnológicamente carenciado, sobre el que había que ejercer una histórica misión salvacionista y redentora.

El caso de los chinantecos no es único ni responde a una particular conducta del estado mexicano. Tal vez la situación que ha impactado más a la opinión pública mundial, aunque afecta a grupos indígenas de poca magnitud numérica, es la derivada de la construcción de grandes presas en la selva amazónica, cuyos embalses anegan al ecosistema más rico pero a la vez más complejo y frágil del mundo que es la selva lluviosa (ver, entre otros, J. Hébert, 1991). El estado brasileño se ha negado sistemáticamente a aceptar la racionalidad ecológica indígena, expresada a través de un uso múltiple de los ecosistemas selvícolas que no implica su degradación, y que podría constituir un modelo para aprovechamientos productivos alternos. Lo mismo se podría comentar para el caso paraguayo, en el cual la lógica estatal plantea la sistemática destrucción de las selvas de la región oriental, ámbito de la convivencia ecológica de los guaraníes, para reemplazarlas por los ecosistemas especializados constituidos por las plantaciones monocultoras.

Los anteriores se podrían considerar casos extremos, pero incluso las perspectivas más actuales, orientadas a valorar positivamente los conocimientos ecológicos de los grupos étnicos, tienden a producir una visión desagregada de los mismos. A través de las investigaciones que recogen los sistemas taxonómicos nativos, se busca generalmente identificar sustancias cuyas propiedades sean desconocidas (para el investigador) y eventualmente apropiarse de ellas. Sin embargo, y tal como lo propusiera R. Goodland (1984), los conocimientos nativos del medio en realidad se refieren al sistema ecológico como una totalidad interdependiente, lo que incluye tanto al mundo animal como al vegetal e incluso al marco espacial y temporal que los abarca. Es por ello que dichos conocimientos sólo pueden ser reproducidos en el marco de la misma sociedad que los ha generado. Por lo tanto la destrucción y/o inundación de ecosistemas a los que están históricamente articulados los pueblos indígenas, supone pérdidas irremediables, a pesar de que se

realicen labores de rescate de la flora, la fauna, e incluso de la lógica clasificatoria del medio plasmada en los etnoconocimientos. Y es que el esquema integrador subyacente ya no podrá ser reproducido en otro marco estructural, que represente una diferente conjugación de lo social, lo espacial y de la dimensión temporal.



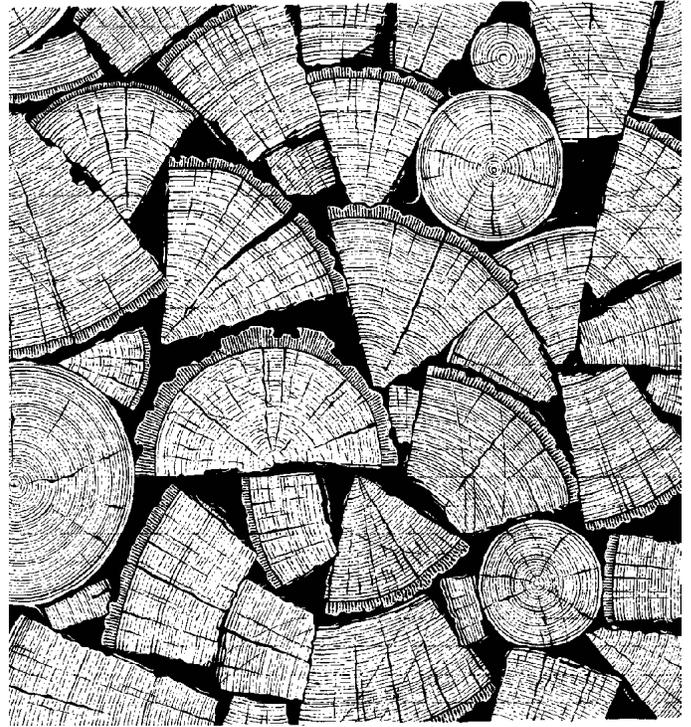
Relocalizaciones y etnocidio

Quisiera recordar la definición de etnocidio que propusiera Pierre Clastres (1981:56), entendiéndolo como “la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gente diferente a quien lleva a cabo el proceso”. Como vemos esta conceptualización resulta notablemente pertinente para el caso de los desplazamientos compulsivos de pueblos indígenas. Si bien las relocalizaciones tienen efectos traumáticos para cualquier grupo social, en las sociedades pertenecientes a campos culturales alternos, el impacto tiende a ser aún más dramático; ya que no sólo involucra a las estrategias productivas vinculadas a un medio, sino también a una matriz cultural probablemente irreproducible en otro ámbito.

En el caso indígena la ruptura de las redes parentales resultante de los traslados, además de la dolorosa separación de los parientes, también supone la pérdida de sistemas de filiación fundamentales para la inserción clasificatoria de los individuos dentro de la sociedad. Por otra parte, tal como lo apuntara Leopoldo Bartolomé (1984:122) las relocalizaciones generan crisis en los liderazgos locales, por la ambigua posición en la que los coloca respecto a las presiones exteriores. Y si esto es crítico en cualquier grupo, cabe interrogarse respecto a las consecuencias anómicas de la desarticulación de los liderazgos, en sociedades donde estos tienen bases parentales, sagradas, o la conjunción de ambas como en el caso guaraní. De la misma manera, las simbolizaciones que expresan la relación con un medio y que constituyen parte integrante de toda ideología cultural, se tornan irrelevantes en otro ámbito, lo que tiende a ser interpretado como una ineficiencia y

obsolescencia de las deidades tutelares, víctimas de una violencia que es también simbólica. En los lugares de relocalización no sólo se desarrollan nuevos tipos de sistemas interétnicos, sino que en éstos la posición indígena tiende a ser aún más subordinada como consecuencia –entre otros factores– de la autoimagen devaluada que resulta del desplazamiento. La conjunción de las crisis económica, política, parental, simbólica, cultural e interactiva, no puede menos que producir efectos desestabilizadores para la filiación cultural, la que en oportunidades pasa a ser percibida como la causa del proceso padecido, por lo que para evitar su reiteración se hace preciso renunciar a ella, tal como lo demuestran los dramáticos casos de los mazatecos y chinantecos.

Resulta un tanto incomprensible, el hecho de que la preocupación respecto a los desplazamientos de poblaciones pertenecientes a campos culturales alternos, constituya un dato relativamente reciente para la reflexión social contemporánea, con excepción del caso brasileño. Aún dentro del sugerente modelo procesal referido a las relocalizaciones que fuera formulado por T. Scuder y E. Colson (1982), no se presta especial atención a la alteridad cultural. Incluso en el Documento Técnico del Banco Mundial preparado por M. Cernea (1988), no se trata en forma especial el caso de las poblaciones indígenas, y se sigue señalando que la población desplazada debe integrarse al ámbito de la población receptora. Entre las explicaciones posibles de estas omisiones, deberíamos tal vez mencionar el énfasis “campesinista” y economicista, atribuible a las ciencias sociales en las últimas dos décadas, lo que las llevó a minusvalorar la cuestión étnica, adjudicándole el carácter de una variable secundaria. La abrumadora emergencia de la etnicidad en el mundo contemporáneo, constituye la mejor evidencia de lo equivocado de esta perspectiva que, en el mejor de los casos, suponía una reacción al “culturalismo”. Pero, como ya he señalado en más de una oportunidad, los errores teóricos tienden a convertirse en dramáticos errores de la visión política y de la práctica social concreta. Así lo expresa, por ejemplo, la vertiente del desarrollismo evolucionista, que llegó a considerar la destrucción cultural como un proceso justificable si suponía una transformación económica positiva. No me detendré a criticar este punto de vista, puesto que ya la historia y la misma lucha de los pueblos indígenas por su supervivencia cultural, se ha encargado de desacreditarlo. Estimo más importante preguntarnos respecto a las estrategias posibles que una ciencia social solidaria, puede desarrollar para apoyar a los pueblos indígenas y para contribuir a que las relocalizaciones,



cuando sean inevitables, contemplen en forma fundamental sus específicos derechos territoriales y culturales. Y esto incluye el derecho a constituir formaciones sociales alternas a las estatales, capaces de generar en forma autónoma sus propios proyectos de vida y sus propuestas de futuro, es decir; capaces de ejercer el derecho a la diferencia.

Bibliografía

- ASPELIN, Paul y Silvio Coelho dos Santos
1983 *Indians Areas 1983 Threatened by Hydroelectric Projctcs in Brasil*, IWGIA Documents No.44, Copenhagen, Dinamarca.
- BALAZOTE, A y J. Radovich
1991 “Piedra del Aguila y el impacto social de las grandes represas”, en *Ciencia Hoy*, Vol. 2, núm. 11, Buenos Aires, Argentina.
- BALLESTEROS, J., M. Edel, y M. Nelson
1970 *La Colonización del Papaloapan*, Centro de Investigaciones Agrarias, México.
- BARABAS, Alicia y Miguel Bartolomé
1973 “Hydraulic Development and Etnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, México”. *International Work Group of Indigenous Affaires*, Copenhagen, Denmark.
- BARABAS, Alicia
1977 “Chinantec Messianism: The Mediator of the Divine”, en *Western Expansion and Indigenous Peoples*, World Anthropology Series, Mouton Pub., La Haya, Holanda.

BARTOLOME, Leopoldo

1984 "Aspectos sociales de la relocalización de la población afectada por la construcción de grandes represas", en *Efectos Sociales de las Grandes Represas en América Latina*, Suárez, Franco y Cohen Comp., CIDES-ILPES, Buenos Aires, Argentina.

1985 *Relocalizados: Antropología Social de las Poblaciones Desplazadas* (comp.), Colección Hombre y Sociedad, Ediciones del IDES, Buenos Aires, Argentina.

BARTOLOME, Miguel y Alicia Barabas

1990 *La Presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios: relocalización y etnocidio chinanteco en México*, 2 Tomos, Colección Presencias núms. 19 y 20, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, México.

BARTOLOME, Miguel

1991 "La Identidad Residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales", *Actas 22 Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Tuxtla, Chiapas, México.

CABRAL, Elizabeth y Nássaro Nasser

1988 "Notas sobre as crenças e práticas religiosas dos Tuxá", en *O Índio Na Bahia*, Pedro Agostinho da Silva (Org.), Fundacao Cultural do Estado da Bahia, Salvador, Brasil.

CARVALHO, Maria do Rosario

1982 "Um Estudo do Caso: Os Índios Tuxá e a Construção de Barragem em Itaparica", en Silvio Coelho dos Santos (Ed.), *O Índio Perante O Direito*, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

CERNEA, Michael

1989 "Relocalizaciones Involuntarias en Proyectos de Desarrollo. Lineamientos de políticas a ser aplicadas en proyectos financiados por el Banco Mundial", Doc. 80S, *Banco Mundial*, Washington.

CHASE SMITH, Richard

1983 *Las Comunidades Nativas y el Mito del Gran Vacío Amazónico*, Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, Lima, Perú.

CLASTRES, Pierre

1981 *Investigaciones en Antropología Política*, Editorial Gredisa, Barcelona, España.

COELHO dos Santos S. y Anelise Nacke

1988 "Povos Indígenas e Desenvolvimento Hidrelétrico na Amazonia", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, No. 8, Vol.3, ANPOCS, Sao Paulo, Brasil.

EQUIPO NACIONAL DE MISIONES

1981 "Situación de comunidades indígenas Ava-Chiripá cuya ocupación de tierras se ve afectada por los trabajos de la Itaipú Binacional", en *Suplemento Antropológico*, Vol. XVI, No. 2, CEA-Universidad Católica, Asunción, Paraguay.

EWELL, Peter y Thomas Poleman

1980 *Uxpanapa: Agricultural Development in the*

Mexican Tropics, Pergamon Press, New York, USA.

FOERSTER, R y S. Montecino

1988 *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1900-1970)*, Ediciones Centro de Estudios de la Mujer, Santiago, Chile.

FOGEL, Ramón

1990 "Efectos de los Grandes Proyectos en las Comunidades Indígenas. El Caso del Proyecto Caazapá", en *Entre la Resignación y la Esperanza: los grandes proyectos de desarrollo y las comunidades indígenas*, Centro de Estudios Humanitarios, Intercontinental Editora, Asunción, Paraguay.

GOODLAND, Robert

1985 *Poblaciones Indígenas y Desarrollo Económico. Consideraciones Ecológicas-Humanas*, Banco Mundial, Washington (la. edición, 1982).

HEBETTE, Jean (org.)

1991 *O Cerco Está Se Fechando: o impacto do grande capital na Amazônia*, Coleção Ecologia & Ecosofia, Editora Vozes, Petrópolis, RJ, Brasil.

LINS RIBEIRO, Gustavo

1985 "Proyectos en gran escala: hacia un marco conceptual para el análisis de una forma de producción temporaria", en *Relocalizados: Antropología Social de las poblaciones desplazadas*, Bartolomé, Leopoldo (Comp.), Colección Hombre y Sociedad, Ediciones del IDES, Buenos Aires, Argentina.

LOPEZ, Atencio

1986 "Los kunas del Bayano y la Reserva de Madungandi", en *Boletín IWGIA*, Vol. 6, núms. 3-4, Copenhagen, Denmark.

MOUROZ, Jean Ravel

1972 *Mexique. Aménagement et Colonization du Tropique Humide*, Travaux et Memories de L'Institut des Hautes Etudes d'Amérique Latine: 27, París, Francia.

NASSER, Nássaro y E. Cabral

1988 "Os Tuxá-Incorporação à História", en *O Índio Na Bahia*, Pedro Agostinho da Silva (Org.), Fundação Cultural do Estado da Bahia, Salvador, Brasil.

PRIETO, Esther (Comp.)

1990 *Entre la Resignación y la Esperanza: Los Grandes Proyectos de Desarrollo y las Comunidades Indígenas*, Centro de Estudios Humanitarios, Intercontinental Editora, Asunción, Paraguay.

ROBINS, Waine

1990 "Los Mbya de Mba'epu-Yacyretá, Itapua Sur, Paraguay", en *Entre la Resignación y la Esperanza: Los Grandes Proyectos de Desarrollo y las Comunidades Indígenas*, Centro de Estudios Humanitarios, Intercontinental Editora, Asunción, Paraguay.

SANTOS, Leinard y Lucía de Andrade, (Org.)

1988 *As Hidrolétrica do Xingú e os Povos Indígenas*,
Comissao Pró-Índio de Sao Paulo, Brasil.

SCUDDER, Thayer y Elizabeth Colson

1982 "From Welfare to Development: A Conceptual Frame-
work for the Analisis of Dislocated Peoples", en
Art Hansen and Oliver Smith (comp.), *Involun-
tary Migration and Resettlement*, Westview Press,
Boulder, Colorado.

SUAREZ, M., R. Franco, y E. Cohen (comp.)

1984 *Efectos Sociales de las Grandes Represas en América
Latina*, CIDES (OEA), ILPES (ONU), Buenos

Aires, Argentina.

SWENSON, Sally

1982 "Paquitzapango: 'Integrated', Development for the
Ashánica of Perú", Anthropology Resource
Center, *Bulletin 11*, Boston, USA.

WALI, Alaka

1986 "Panama's Dams: Consequences for the Indian Peo-
ple", Anthropology Resource Center, *Bulletin
11*, Boston, USA.

1989 *Kilowats and Crisis: Hydroelectric Power and Social
Dislocation in Eastern Panama*, Westview Press,
USA.