

Poverty In Focus

Número 17, Mayo 2009

Centro Internacional de Políticas para el Crecimiento Inclusivo
Grupo de Pobreza, Oficina para Políticas de Desarrollo, PNUD



Indigenizar el Desarrollo

DE LOS EDITORES

Poverty in Focus es una publicación periódica del Centro Internacional de Políticas para el Crecimiento Inclusivo (CIP-CI). El propósito de la misma es presentar los resultados de investigaciones sobre pobreza y desigualdad en los países en desarrollo. Esta publicación cuenta con el apoyo financiero del Organismo Sueco de Cooperación para el Desarrollo Internacional (SIDA).

Editores

Alicida Rita Ramos, Rafael Guerreiro Osório y José Pimenta

Junta Consultiva Internacional

Oscar Altimir, CEPAL, Santiago de Chile
Giovanni A. Cornia, Università di Firenze
Nora Lustig, Universidad Iberoamericana, México
Gita Sen, Indian Institute of Management, Bangalore
Anna Tibajuka, ONU-Habitat, Nairobi
Peter Townsend, London School of Economics
Philippe van Parijs, Université de Louvain

Maquetación

Roberto Astorino y Rosa Maria Banuth

Traducción y Revisión

Enrique Zaldua y Ricardo Jarrin

Portada: Hombres Suruís en el territorio indígena de Sete de Setembro, Amazonia brasileña (Cacoal, RO). Curso de fomento de capacidades para el uso de nuevas tecnologías impartido por El Equippede Conservação da Amazônia, ACT Brasil, www.actbrasil.org.br. Foto de Fernando Bizerra. ©ACT Brasil. El CIP-CI y los editores agradecen a ACT Brasil y al fotógrafo por autorizar el uso de la imagen.

Nota de los editores: El CIP-CI y los editores reconocen y agradecen las generosas contribuciones de todos los autores, las cuales se han realizado sin compensación monetaria ni material alguna.

El CIP-CI es un proyecto conjunto del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y el Gobierno de Brasil para promover la cooperación Sur-Sur en la investigación aplicada sobre la pobreza. El Centro se especializa en la investigación de la pobreza y la desigualdad y en ofrecer recomendaciones para la formulación de políticas dirigidas a reducirlas. El CIP-CI está directamente relacionado con el Grupo de Pobreza de la Oficina para Políticas de Desarrollo del PNUD y el Gobierno de Brasil.

Director del CIP-CI (en funciones)

Degol Hailu

Centro Internacional de Políticas para el Crecimiento Inclusivo

Grupo de Pobreza, Oficina para Políticas de Desarrollo, PNUD
Esplanada dos Ministérios, Bloco O, 7º andar
70052-900 Brasília, DF - Brasil

ipc@ipc-undp.org
www.ipc-undp.org

Las opiniones expresadas en las publicaciones del CIP-CI son las del autor y no necesariamente aquellos del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo o del Gobierno de Brasil.

Derechos y Permisos— Todos los derechos reservados. El texto y los datos contenidos en esta publicación pueden reproducirse sólo con el permiso escrito del CIP-CI y siempre que se citen las fuentes. Queda prohibida su reproducción para fines comerciales.

De entre los muchos grupos excluidos históricamente, los pueblos indígenas son uno de los que más retos presenta para el desarrollo. A pesar de que su asimilación siempre ha estado entre los objetivos de las sociedades nacionales en que han quedado absorbidos, es discutible que las propias comunidades indígenas deseen el tipo de inclusión social que puede producir el desarrollo en sus diversas vertientes. Al mismo tiempo, el proceso de desarrollo parece irreversible y las consecuencias de resistirse a él podrían ser mucho peores que las derivadas de su aceptación. La mejor manera de conquistar los desafíos del desarrollo parece ser indigenizando el desarrollo, es decir, hacerlo operativo de modo que beneficie a los pueblos indígenas en lugar de forzar a éstos a adaptarse a un modelo de desarrollo que no sólo les es ajeno, sino que, frecuentemente, actúa violentamente sobre sus culturas. Teniendo esto en cuenta:

Alicida Rita Ramos, Rafael Guerreiro Osorio y José Pimenta, tratan esta cuestión y los retos que ofrece la indigenización del desarrollo a partir de las inquietudes recogidas por los otros colaboradores de este número.

Gersem Baniwa, escribe acerca de los dilemas que presenta el desarrollo a los pueblos indígenas de Brasil, los cuales desean disfrutar de los beneficios del mundo moderno, especialmente desde el punto de vista material y de los recursos tecnológicos, al tiempo que preservan sus tradiciones.

Myrna Cunningham y Dennis Mairena, explican que el mismo concepto de desarrollo es hostil ante varios de los valores esenciales de muchas culturas indígenas de Nicaragua, tales como el trabajo y la propiedad colectivos, la distribución igualitaria de recursos y las cosmovisiones holísticas.

Jaime Urrutia Cerutti, ofrece su perspectiva sobre las razones por las que en Perú, a diferencia de Bolivia y Ecuador, no existe un movimiento social indígena potente y a gran escala. La población indígena es mayoría en estos tres países andinos y ya está integrada en sociedades nacionales modernas.

Stuart Kirsch, parte del concepto de desarrollo humano para mostrar cómo un proyecto minero en Surinam podría contribuir a aumentar la libertad económica de algunos grupos indígenas, pero a costa de reducir otras libertades importantes relacionadas con el hecho de ser indígenas.

José Pimenta, cuenta la historia de los Ashaninkas de Brasil, una comunidad que se convirtió en arquetipo del indio ecológico por su gestión de proyectos en desarrollo sustentable y por su cuidado y protección del medio ambiente. Sin embargo, el éxito de estos proyectos vino condicionado por su propio contexto y no dejó de tener costes para su modo de vida.

Charles R. Hale, relata el dramático impacto que ejerció la guerra civil en Guatemala sobre los pueblos indígenas. Atrapados entre el Estado y la guerrilla, estas comunidades han tenido que soportar un genocidio y la reversión de los modestos logros obtenidos hasta entonces. Actualmente, un nuevo movimiento social de la comunidad maya se enfrenta a la resistencia de las élites del país.

Bruce Grant, nos traslada de vuelta a la antigua Unión Soviética para examinar algunas de las diferencias que ofrecía el modelo de desarrollo socialista y mostrar cómo afectó a los pueblos indígenas de Siberia, los cuales se enfrentaron a la paradoja de ser considerados, por un lado, modelos de comunismo primitivo y, por otro, ejemplos de retraso. Propiciar su despegue hacia el futuro para demostrar la bondad del socialismo fue una de las metas anheladas por los planificadores soviéticos.

David G. Anderson, examina el efecto que tuvo el desmantelamiento de la Unión Soviética sobre los pueblos indígenas de Siberia. Merece la pena prestar atención a los modelos actuales de desarrollo indígena en Rusia porque no son puramente capitalistas; por ejemplo, las empresas privadas que toman la gestión de los proyectos asumen muchas de las funciones antiguamente desempeñadas por el Estado socialista en el ámbito de la protección social. Las repercusiones, en su conjunto, pueden ser favorables o no.

Bernard Saladin d'Anglure y Françoise Morin, debaten el impacto que ejerce la colonización y el desarrollo del Ártico sobre los Inuits. Canadá diseñó una política que elevó sus condiciones materiales de vida pero que los empobreció culturalmente.

Carolina Sánchez, José del Val y Carlos Zolla, destacan la importancia de hacer seguimiento al bienestar y desarrollo de las comunidades indígenas mediante la implantación de sistemas de información culturalmente apropiados. Asimismo, hacen un resumen de las propuestas de última generación, esbozan las principales exigencias de los líderes y expertos indígenas respecto a los sistemas mencionados y describen la experiencia de su programa, el cual fue llevado a cabo con éxito en Guerrero, México.

Esperamos que los artículos de este número de *Poverty in Focus* contribuyan a elevar la concienciación de la comunidad sobre el desarrollo respecto a problemas cuya solución, sin ser fácil ni inmediata, es crucial para el presente y el futuro de los pueblos indígenas.

Indigenizar el Desarrollo

El Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas (UNPFII) calcula que en todo el mundo hay 370 millones de indígenas diseminados en más de 70 países que *“mantienen características sociales, culturales, económicas y políticas distintas a las de las sociedades dominantes en las que habitan”**

A pesar de ello, la conservación de esas características ha sido muy difícil porque la mayor parte de las naciones-Estado han tratado de asimilar a las comunidades indígenas. Las declaraciones categóricas en ese sentido ya no son aceptables en muchos ámbitos políticos, como lo demuestra el hecho de que 144 países votaron en el 2007 a favor de la aprobación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

De todos modos, las sociedades dominantes siguen aplicando en la práctica políticas asimilacionistas con diversas justificaciones, principalmente en nombre del desarrollo para todos. Sin embargo, es evidente que en la mayoría de los casos el desarrollo ha tenido consecuencias desastrosas para los pueblos indígenas y ha condenado a sociedades enteras a nuevas condiciones de pobreza e incluso a la extinción.

El concepto de desarrollo despierta varias connotaciones. Ciertamente, se podría enmarcar la historia entera de la Humanidad dentro de la noción de desarrollo. Pero la concepción actual de desarrollo es, en realidad, un producto de la cultura occidental que se perfeccionó singularmente durante la Guerra Fría.

Al concluir la Segunda Guerra Mundial, el desarrollo se concebía en términos estrictamente económicos. La creencia generalizada era que el crecimiento económico, entendido como el aumento del PIB, conduciría al desarrollo en otros ámbitos. Se pensaba que el desarrollo de las sociedades seguía un proceso evolutivo: desde la provisión de materias básicas, a

través de la acumulación de capital, hasta la industrialización. Esto, a su vez, llevaría a la urbanización y la “modernización”. Según los teóricos liberales, el producto final del desarrollo sería la formación de democracias regidas por meritocracias y estructuradas en torno a economías de mercado, sistemas de protección social y una moderada desigualdad socioeconómica. Los teóricos marxistas fueron aún más allá y pronosticaron el advenimiento de sociedades sin Estado y la propiedad colectiva de los medios de producción.

De forma involuntaria, los pueblos indígenas han jugado un papel contradictorio en todo este proceso. Mientras por un lado revelaban modelos alternativos de vida, inspirando a notables pensadores occidentales a elaborar filosofías sociales que han contribuido a dar forma al mundo moderno, por el otro, se les tenía como pueblos rudimentarios, primitivos e incivilizados. Dos de nuestros colaboradores nos lo recuerdan.

David Anderson, cuenta cómo las sociedades indígenas han inspirado las visiones de sociedades igualitarias y con una alta movilidad social imaginadas por pensadores tanto marxistas como liberales para el estadio definitivo del proceso de desarrollo. *Bruce Grant* nos acerca a la perspectiva de los responsables de planificación soviéticos, que consideraban a las comunidades indígenas de Siberia como el prototipo de comunismo primitivo, al tiempo que las veían como modelos del retraso a ser erradicado por el desarrollo socialista.

El desarrollo de los pueblos indígenas, entendido etnocéntricamente como su asimilación por el mundo civilizado, pasó a ser una preocupación internacional durante los años de la Guerra Fría. Como explican *Bernard Saladin'Anglure* y *Françoise Morin*, la Unión Soviética acusó a Canadá de ignorar el desarrollo humano de los inuits.

Como respuesta, el Gobierno canadiense diseñó una estrategia de desarrollo para este

por Alcida Rita Ramos, Universidade de Brasília; Rafael Guerreiro Osório, Centro Internacional de Políticas para el Crecimiento Inclusivo; y José Pimenta, Universidade de Brasília

La soberanía, el autogobierno y la autodeterminación son valores esenciales en el mundo occidental pero rara vez se contemplan en relación con los pueblos indígenas.

Indigenizar el desarrollo significa tomar en consideración la versión indígena de esos valores.

Por encima de todo, indigenizar el desarrollo exige un cambio drástico en la actitud de los planificadores del desarrollo. Es fundamental que éstos reconozcan su ignorancia acerca de lo indígena y admitan desde un principio que desconocen lo que es mejor para las comunidades indígenas.

Es imperativo que los indígenas participen y, lo que es más importante, se escuche y tengan en cuenta su opinión; esto incluye también su derecho a decir “no”.

* Sitio web de las Naciones Unidas: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/en/history.html>.

pueblo que, aparte de su sesgo ideológico, se asemejaba a las dibujadas por los burócratas socialistas para sus propios pueblos indígenas. Según estos autores, los inuits adquirieron un nivel de vida más o menos comparable con los estándares occidentales, lo mismo que los grupos siberianos estudiados por *David Anderson* y *Bruce Grant* antes del desmantelamiento de la Unión Soviética. Pero las mejoras materiales generadas por los diversos niveles de asimilación producida provocaron la pérdida de bienes intangibles y el empobrecimiento cultural, especialmente para los inuits.

Tanto en el modelo marxista como en el liberal, el desarrollo siempre acarrea la explotación de los recursos naturales, lo que convierte a los pueblos indígenas en un "obstáculo" para el progreso. A menudo ocupan tierras ricas en recursos y deseadas por las sociedades dominantes. Por tanto, la asimilación de los pueblos indígenas o, simplemente, la usurpación de sus tierras ha sido considerada como un paso necesario hacia el desarrollo.

Como nos recuerda *Jaime Urrutia*, el interés nacional, interpretado a menudo como el interés de ciertos grupos económicos, siempre ha estado por delante de los intereses de los pueblos indígenas. Durante la mayor parte del Siglo XX, independientemente de los cambios ideológicos que haya podido haber, el tratamiento otorgado a los pueblos indígenas ha sido muy parecido al que recibieron durante los siglos de expansión y colonización europeas.

Las críticas al desarrollo entendido como algo puramente económico han provocado una mayor elaboración del concepto, dando lugar a versiones ampliadas del mismo, como "desarrollo humano", "desarrollo sostenible" y "desarrollo con identidad". Las dos últimas son las que más frecuentemente se aplican a las comunidades indígenas, si bien esto se produce más en términos de discurso que de acción real, como apuntan *Jaime Urrutia* y *José Pimenta*. En el caso del "desarrollo sostenible" existe el riesgo añadido de equiparar a los pueblos indígenas con la naturaleza, como si fueran una especie más de las que habita en los bosques húmedos, por ejemplo.

Desde la perspectiva occidental, el desarrollo indígena ha girado fundamentalmente en torno a la cuestión de los derechos de propiedad sobre la tierra: ¿cómo explotar los

¿Qué es esto del desarrollo?

En mi tierra yo solía despertarme tranquilamente por la mañana. No tenía que preocuparme de vestirme porque mi casa estaba aislada, rodeada por mis jardines y la selva. Luego, mientras mi esposa encendía el fuego, yo admiraba en silencio la inmensidad natural del río Santiago. Me bañaba en él, y con la salida del sol tomaba la canoa y me iba en busca de algunos *cunchis* o a pescar algunas mojarras. Regresaba a mi casa sin preocuparme por la hora. Mi mujer me recibía alegremente, cocinaba el pescado y me daba mi *cuñashca* mientras yo me calentaba junto al fuego. Mi esposa, mis hijos y yo conversábamos hasta que no nos quedaba nada más que contar. Luego ella se iba al jardín y mi hijo y yo nos marchábamos al bosque. Mientras caminábamos por la foresta, yo le iba hablando de la naturaleza, de nuestra historia, de todas las cosas según mi gusto y las enseñanzas de los antepasados. Después de cazar volvíamos felices a casa con las piezas cobradas. Mi esposa, que acababa de bañarse y cepillarse el cabello, nos recibía contenta con su nuevo tarache. Comíamos hasta hartarnos y, si me apetecía, luego me iba a descansar; o si no, visitaba a mis vecinos y trabajábamos en algunos objetos de artesanía. Al poco tiempo llegaban mis parientes y tomábamos masato, contábamos historias y, si todo estaba bien, acabábamos bailando hasta la madrugada.

Ahora, con el desarrollo las cosas han cambiado. Por la mañana hay que seguir un horario laboral. Trabajamos en las plantaciones de arroz hasta muy tarde y volvemos a casa sin nada. Mi esposa, malhumorada con las justas, me da un plato de yuca con sal. Apenas hablamos. Mi hijo va a la escuela para que le enseñen cosas sobre Lima. Después de la cosecha tenemos miles de discusiones sólo para conseguir una miseria. Todo se lo quedan el camionero y los dueños de los colmados. Lo único que me llevo a casa son unas latitas de atún y unos pocos paquetes de fideos. Pero lo peor es que este tipo de agricultura devora nuestras tierras comunales y pronto ya no quedará nada. Veo cómo todos mis paisanos viven de escarbar en los vertederos de basura de Lima.

Cuando estaba en Bogotá quería saber cómo vivían los millonarios. Me dijeron que los millonarios viven en casas aisladas en medio de hermosos paisajes. Se levantan tranquilamente por la mañana y admiran esos paisajes, se bañan y vuelven para encontrarse con el desayuno que los espera. Como no tienen prisa, conversan apaciblemente con sus esposas y sus hijos. Luego éstos van a colegios selectos donde les enseñan según el gusto de sus padres. El hombre se pasea por sus propiedades, caza algunos pájaros o va a pescar, y cuando vuelve encuentra la mesa preparada y a su esposa bien arreglada para almorzar juntos. Después de comer, se toma una siesta, o pinta o practica algún otro pasatiempo, como la carpintería. Más tarde sale a tomar una copa con sus amigos y, si les apetece, se quedan bailando hasta que se cansan.

Entonces, me pregunto: ¿quiere todo esto decir que yo y todos mis paisanos acabaremos en los vertederos de basura para que uno o dos millonarios puedan tener la vida que nosotros teníamos antes? ¿Qué es esto del desarrollo?

Andrés Nuningo Sesén, indio huambisa del Perú

Fuente: Ramos, A. R. (1998). *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Wisconsin, University of Wisconsin Press. p.195.

recursos naturales indígenas sin chocar contra la sensibilidad ética de nuestro tiempo?

La usurpación de las tierras indígenas ha tenido un impacto muy considerable sobre la vida de esas comunidades. Por tanto, la lucha por el reconocimiento de sus derechos y por la autonomía regional se ha convertido en una preocupación constante. Prácticamente todos los autores que contribuyen en este número debaten esta cuestión. *Myrna Cunningham* y *Dennis Mairena*, informan sobre determinados avances conseguidos en este aspecto por las comunidades indígenas de la Costa Atlántica nicaragüense, al igual

que *Bernard Saladin d'Anglure* y *Françoise Morin*, en su trabajo sobre los inuits de Canadá. Sin embargo, estas son excepciones que confirman la regla.

Los problemas que afectan a los pueblos indígenas respecto a sus tierras van desde la restricción de derechos sobre ellas a la completa eliminación de los mismos. José Pimenta describe cómo los *ashaninkas* del río Amônia, en la Amazonia brasileña, han visto recientemente cómo se demarcaba su territorio. Sin embargo, según la legislación brasileña no tienen ningún derecho sobre el subsuelo. *Stuart Kirsch* añade que los

Lokonos y los Trios, dos pueblos de Suriname, al no tener registrada la propiedad sobre sus tierras, se ven obligados a prestar su apoyo a proyectos de desarrollo porque entienden que ésa es la única manera de obtener algún beneficio de las operaciones mineras que se llevan a cabo en su territorio.

Es esencial reconocer y demarcar las tierras indígenas. Como dice *Gersem Baniwa*, sin el reconocimiento de los derechos sobre la tierra es imposible que los pueblos indígenas puedan siquiera pensar en el desarrollo. A diferencia del concepto tradicional de desarrollo seguido por el mundo occidental, para las comunidades indígenas la Naturaleza no es —parafraseando a *Cunningham y Mairena*— un supermercado al servicio del hombre. La tierra y sus recursos no se pueden reducir a simples activos económicos; son el sostén de un sistema de vida en el que la esfera económica no es sino una de entre muchas, incluso a menudo subsumida dentro de otras como, por ejemplo, los sistemas de creencias. Sin embargo, los planificadores del desarrollo ignoran sistemáticamente las dimensiones culturales que distinguen a la lógica indígena de la occidental.

Los pueblos indígenas han sentido y se han resistido a los impactos negativos del desarrollo. Muchos líderes indígenas, desconcertados y angustiados por lo que está ocurriendo, han puesto en entredicho los principios y la lógica del desarrollo y han hablado, normalmente sin ser escuchados, contra los abusos cometidos en nombre del mismo. Hay multitud de testimonios de personas indígenas al respecto. ¿Qué mejor manera de expresar la trampa que supone el desarrollo para los pueblos indígenas que el inapelable mensaje ofrecido por *Andrés Nuningo Sesén*, un hombre huambisa del Perú, qué estamos reproduciendo?

Su mensaje subraya el hecho de que el desarrollo genera pobreza y desigualdades graves en lugares donde antes no existían, y que obliga a las comunidades indígenas a asumir programas que son ajenos a su modo de vida, un aspecto sobre el que inciden especialmente los artículos que aparecen en este número.

Incluso en aquellos casos excepcionales en que los grupos nativos han podido escapar de las privaciones materiales, encontramos problemas como alcoholismo, prostitución, obesidad y unas alarmantes tasas de suicidio entre los jóvenes.

Aunque el desarrollo no ha sido tan beneficioso para los pueblos indígenas, ha traído beneficios indiscutibles. Como ha escrito Sen (1999), jamás en la historia ha habido tanta gente que viva tan bien y con tanta longevidad como en nuestros días.

Los pueblos indígenas son conscientes de esto y quieren también ser partícipes de los beneficios que trae el mundo moderno. Como apunta *Gersem Baniwa*, no es cuestión de demonizar y rechazar sin reservas el desarrollo. En la época en que vivimos no se trata de quedarse al margen de la Historia. Los pueblos indígenas deben aprender a controlar el proceso de desarrollo o quedarán aplastados por él. La cuestión clave, por tanto, reside en cómo indigenizar el desarrollo.

Pero convertir el desarrollo en una cuestión indígena tampoco es tan fácil. En la medida en que el desarrollo significa necesariamente cambio, es imperativo que los indígenas adquieran las capacidades necesarias para “dominar el sistema dominante”, como dice *Gersem Baniwa*. Es más, existe el riesgo de que aquellas personas indígenas equipadas para manejarse en la política y burocracia occidentales sean observadas con suspicacia por parte de sus iguales.

Un obstáculo importante en la tarea de indigenizar el desarrollo es el racismo. Las élites de las naciones-Estado ignoran o niegan la capacidad de los pueblos indígenas para postular su propia visión del desarrollo y diseñar estrategias que lo pongan en práctica. *Charles Hale* nos ofrece el ejemplo de los mayas en Guatemala. A pesar de que son perfectamente capaces de construir sus propias formas de desarrollo y de haber sobrevivido a una guerra genocida, se ven a sí mismos oprimidos por el racismo.

La percepción de que los pueblos indígenas no son capaces de adaptarse a los modos de funcionamiento occidental está ampliamente extendida pese a la presencia de extraordinarios intelectuales y políticos indígenas.

No hay ningún método sencillo y plenamente aceptado de llevar un desarrollo aceptable a los pueblos indígenas. Junto a la cuestión central de los derechos sobre la tierra es preciso abordar otros dos temas de peso: la información y la participación. El desarrollo se vale de abundantes estadísticas e indicadores socioeconómicos. Como afirman *Carolina Sánchez, José delVal* y

Carlos Zolla, el acceso a la información sigue siendo el talón de Aquiles del desarrollo indígena. Los indicadores tradicionales del desarrollo se muestran mudos respecto a las esferas de la vida que son importantes para los pueblos indígenas.

Es necesario elaborar nuevos indicadores que permitan observar y medir la situación de las comunidades indígenas. Esto plantea importantes retos metodológicos, empezando por encontrar la manera óptima de identificar a los pueblos indígenas a la hora de obtener datos de primera mano.

Finalmente, hay que hablar sobre el tema de la participación. La soberanía, el autogobierno y la autodeterminación son valores esenciales en el mundo occidental, pero rara vez se contemplan en relación con los pueblos indígenas.

Indigenizar el desarrollo significa tomar en cuenta la versión indígena de esos valores; si los pueblos indígenas han de participar en el proceso de desarrollo, deben participar activamente en ellos. No todos están preparados para hacerlo, del mismo modo que tampoco lo están todos los occidentales. Para entender correctamente todo lo que conlleva el proceso de desarrollo, especialmente en cuanto a los efectos a largo plazo de determinados proyectos, los pueblos indígenas deberían estar preparados específicamente para este propósito.

Por encima de todo, indigenizar el desarrollo exige un cambio drástico en la actitud de los planificadores del desarrollo. Es fundamental que éstos reconozcan su ignorancia acerca de lo indígena y admitan desde un principio que desconocen lo que es mejor para las comunidades indígenas. Sin un ejercicio de humildad, condición necesaria para un aprendizaje apropiado, esos planificadores seguirán cometiendo los mismos errores con el desarrollo de los pueblos indígenas.

Por tanto, es imperativo que los indígenas participen y, lo que es más importante, se escuche y se tome en cuenta su opinión; esto incluye también su derecho a decir “no”. En resumen, nadie mejor que los propios pueblos indígenas para conocer el tipo de desarrollo que más les conviene y, por tanto, que más probabilidades de éxito tiene. ■

Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. New York, Random House.

por Gersem Baniwa, Centro Indígena de
Estudos e Pesquisas (CINEP) y
Ministério da Educação, Brasília

Dominar el Sistema sin Ser Dominados por Éste

Los pueblos indígenas contemporáneos sí desean tener acceso a los recursos materiales y tecnológicos que ofrece el mundo moderno.

Cuesta imaginar un Estado que implemente políticas, programas y acciones en virtud de una lógica puramente indígena.

Para los pueblos indígenas la economía es parte de un todo indivisible y debería entenderse como parte del conjunto de relaciones e interdependencias con los entornos natural, social, cultural y sobrenatural.

Hacer una reflexión sobre las políticas de desarrollo indígena en Brasil requiere un cierto conocimiento de los procesos históricos de dominación económica, política y cultural sufridos por los pueblos indígenas. Cualquier nueva propuesta para modificar la relación entre el Estado brasileño y las comunidades indígenas debería incluir la deconstrucción de las muchas formas de explotación que han recaído históricamente sobre ellas. Las políticas públicas brasileñas siempre han buscado la integración y la asimilación de los indígenas dentro de la sociedad nacional, ignorando los modelos autóctonos de organización económica y sociocultural. El primer paso hacia el cambio consiste en desmantelar el marco de políticas actual marcado por lo que se denomina prácticas “asistencialistas” y el clientelismo político.

Si queremos modificar esta situación, es preciso enfrentarse a varias cuestiones básicas. Una es la territorial, a menos que los pueblos indígenas tengan garantizados sus derechos sobre la tierra no es posible contemplar un desarrollo económico y sociocultural. Hoy en día, en Brasil hay más de 600 territorios indígenas a la espera de regularización. Una segunda cuestión es la necesidad de reconocimiento efectivo, tanto político como administrativo y jurídico, de los pueblos indígenas como unidades socialmente autónomas y poseedoras de derechos colectivos específicos, tal y como estipula la Constitución brasileña. La tercera cuestión es la necesidad de diseñar políticas, programas y acciones que den prioridad al avance y la consecución de capacidades locales y étnicas aprovechando los recursos humanos y naturales existentes, y los conocimientos tradicionales. Las fórmulas políticas actuales, aunque hayan tenido éxito en otros contextos, no se pueden extrapolar a los pueblos indígenas sin una reflexión y análisis previos. Este es el principal pecado de la llamada cultura del

“projetismo”, según la cual los proyectos de desarrollo representan panaceas ya empaquetadas y universalmente aplicables (Verdum, 2006). Los pueblos indígenas tienen necesidades distintas que deben ser tenidas en cuenta a la hora de plantear iniciativas. Entre aquellas están sus especificidades culturales, especialmente las relativas a su propia representación del tiempo, del espacio y del ritmo, así como su lógica económica y sus medios de producción, distribución y consumo. Es más, los programas y acciones dirigidos a los grupos indígenas no pueden limitarse a ser simples componentes de políticas más genéricas, sino que deben de estar guiados por principios y criterios apropiados, además de contar con fuentes de financiación propias, eficientes y suficientes, y con estructuras administrativas propias.

En Brasil existen varias experiencias innovadoras que se han basado en avances conceptuales y metodológicos. Entre ellas merece la pena mencionar tres programas de desarrollo indígena o etnodesarrollo. El Ministerio de Medio Ambiente supervisa dos de ellos: el *Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas* y el *Carteira Indígena*. El primero busca financiar proyectos locales de desarrollo sostenible y promover el fortalecimiento y liderazgo institucional de las organizaciones indígenas. El segundo programa financia proyectos pequeños relacionados con la producción alimentaria y la elaboración de objetos de artesanía. El Departamento de Asuntos Indígenas (FUNAI) de Brasil dirige el *Programa de Proteção das Terras Indígenas da Amazônia Legal*, creado para promover el respeto y la aplicación de los derechos sobre la tierra.

A pesar de los aspectos innovadores de estas iniciativas, siguen sin superarse ciertos problemas. A la vista de los actuales procesos de desarrollo social y económico, el impacto de dichos programas sobre las comunidades

indígenas aporta algunas lecciones que hay que aprender (Baniwa, 2006).

La primera de ellas es que existe demanda de este tipo de programas porque sirven como herramientas para lograr el encaje dentro de los modos de vida occidental, de alcanzar un estatus sociopolítico más alto, de obtener acceso a tecnologías y de aprovechar los beneficios del desarrollo.

La segunda lección es que los programas se convierten en instrumentos de poder, estatus y privilegio para los nuevos líderes indígenas y sus organizaciones.

La tercera es que la lógica aplicada a la gestión de dichos programas contradice abiertamente la lógica social, política y económica de los pueblos indígenas. Los líderes indígenas que se involucran en la gestión de los programas pueden llegar a ser perseguidos, hostigados e incluso recibir amenazas de muerte debido a que su participación es vista como una falta de respeto a la tradición. De todos modos, los pueblos indígenas no desean abandonar estos programas porque son la única manera de llevar las ventajas tecnológicas y materiales del mundo moderno a sus tribus.

Las comunidades indígenas contemporáneas sí quieren tener acceso a los recursos materiales y tecnológicos que ofrece el mundo moderno. Lo consideran legítimo y de propio derecho porque son conscientes de que el contacto con el mundo que los rodea, tanto si la relación es simétrica o no, es irreversible. Ello los conduce a la reflexión sobre las condiciones de su existencia y continuidad como pueblo no para renunciar o negar su cultura, sino para actualizarla de manera acorde a su propia voluntad y objetivos.

Cuando los proyectos de desarrollo se diseñan respetando los horizontes socioculturales indígenas, aun de forma limitada, pueden ayudar a recomponer el terreno donde se disputa la batalla entre las diversas fuerzas políticas y económicas, de manera que se favorezca una verdadera coexistencia de culturas en el marco de un único Estado-nación. Dentro de una coexistencia dinámica y plural de modos de vida y cosmovisiones distintas, los pueblos indígenas son capaces de maniobrar con habilidad y de demostrar consciencia suficiente para hacer algo que los occidentales parecen incapaces de hacer: en lugar de ser excluyentes, ellos complementan las diversas fuentes de

conocimiento y de tecnologías existentes en el espectro interétnico.

Dado el contexto social e histórico en el que habitan los pueblos indígenas, el escrutinio de las alternativas viables que les están disponibles revela la parcialidad e ingenuidad de la noción de que los proyectos de desarrollo son necesariamente perniciosos y que se imponen unilateralmente. Es cierto que tienen muchas consecuencias negativas porque su objetivo es marcar instrucciones para la integración en el mundo moderno, pero tampoco deben ser demonizados.

Como ha observado Sahlins (1978) en relación a la cuenca del Pacífico, los pueblos indígenas luchan por proyectos de desarrollo en un afán de ser protagonistas de su propia historia, tal y como lo hicieron durante todo el proceso de colonización europea, al que no sucumbieron. Y tampoco se quedan pasivos cuando quedan expuestos a la perversión del mundo moderno, incluso cuando sus propios líderes locales son victimizados (Baines, 1991).

La cuestión principal no es si aceptar o rechazar el modelo actual de proyectos de desarrollo impuesto por el Estado, sino transformarlo en lo que desean los pueblos indígenas contemporáneos; no deshacerse del desarrollo, sino indigenizarlo. Cuesta imaginar un Estado que implemente políticas, programas y acciones en virtud de una lógica puramente indígena. El dinero, los equipos, tecnologías y todo lo que se identifica con el desarrollo difícilmente pueden incorporarse sin provocar cambios e incluso rupturas con la tradición.

Los pueblos indígenas, por tanto, tienen que dominar el sistema dominante para no ser dominados por él. Su resistencia no es solamente defensiva; también es ofensiva. La apropiación del sistema dominante es un mecanismo proactivo que les permite mantener su singularidad y su autonomía étnica.

Por tanto, el mayor reto consiste en posibilitar que los pueblos indígenas establezcan por sí mismos las dinámicas de su propia interacción con el mundo que los rodea y sus límites. Esta es la tarea política que, teóricamente, deben abordar los proyectos de etnodesarrollo con objeto de minimizar los impactos adversos de los procesos de integración.

Por tanto, el mayor reto consiste en posibilitar que los pueblos indígenas establezcan por sí mismos las dinámicas de su propia interacción con el mundo que los rodea y sus límites.

Hay conflictos y contradicciones porque los pueblos indígenas no pueden penetrar el escudo burocrático y administrativo que impide su participación en los procesos de toma de decisiones, con lo que sus esfuerzos por dominar el sistema dominante quedan frustrados. Dado que todavía chocan contra muchos obstáculos para ejercer su derecho a que sus voces sean escuchadas y para tener poder decisorio sobre los proyectos que les afectan, estos pueblos se ven obligados a depender de asesores no indígenas para ayudarlos a navegar el entramado burocrático al que se enfrentan.

El compromiso de esos asesores es positivo en el sentido de que contribuye a disminuir las probabilidades de que se pongan en marcha proyectos amenazantes. Pero si la relación con dichos asesores externos es vertical y no se transfiere la capacidad para tratar con el Estado y los donantes, se crea dependencia y se frena el protagonismo de los pueblos indígenas.

Para concluir, con objeto de poner el proceso de desarrollo al servicio de los pueblos indígenas en lugar de al servicio de quienes quieren beneficiarse de su explotación, es preciso analizar diversos aspectos. Uno de ellos se refiere a la participación de los indígenas en todas las fases de la elaboración de políticas: diseño, implementación, seguimiento y evaluación.

Sin embargo, la participación no será suficiente si las comunidades no son plenamente conscientes de dónde se están metiendo. Es esencial, por tanto, una inversión significativa en el fomento de capacidades entre los pueblos indígenas. Los profesionales y asesores no indígenas deberían ser reemplazados gradualmente por indígenas profesionales que puedan asumir el mando de los proyectos, programas y acciones.

Servicios como la educación, la salud y la asistencia social deberían ser prestados cada vez más por maestros, médicos, enfermeras y asistentes sociales indígenas. Los derechos indígenas deberían ser defendidos por abogados indígenas. La asistencia técnica para las actividades rurales, así como la gestión y conservación de la biodiversidad también deberían ser llevados a cabo por personas indígenas adecuadamente formadas. Estos profesionales, al ser capaces de conjugar los conocimientos y prácticas occidentales con los de su propia cultura, estarán mejor preparados para servir a sus comunidades y satisfacer sus demandas. Además, esto resolverá el problema que supone contar sólo con el apoyo intermitente de asesores externos, ya que los expertos locales estarán permanente disponibles para sus comunidades.

La indigenización del desarrollo supone también mantener la etnosostenibilidad

como principio, medio y objetivo del desarrollo. Se requiere por tanto una visión integral de la compleja realidad indígena. Y esto es necesario para lograr superar la lógica hegemónica que considera la dimensión económica como un valor abrumadoramente determinante de todas las demás.

Los ingresos monetarios, por ejemplo, son algo que los pueblos indígenas pueden usar sólo para adquirir alimentos, bienes y tecnología del mundo exterior. Aunque el dinero es necesario, éste puede acabar debilitando la tradición indígena de utilizar los recursos naturales para obtener todo lo necesario, creando así una dependencia del mundo exterior. La posibilidad de dicho impacto de estar muy presente.

Para los pueblos indígenas, la economía es parte de un todo indivisible y debería entenderse como parte del conjunto de

relaciones e interdependencias con los entornos natural, social, cultural y sobrenatural. Sin dicho cambio de perspectiva, las políticas de desarrollo para las poblaciones indígenas están condenadas a la contradicción entre sus medios y sus fines. ■

Baines, S. G. (1991). *É a FUNAI que sabe: A Frente de Atração Waimiri-Atroari.* Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq/SCT/PA.

Baniwa, G. (2006). *Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar: experiências dos povos indígenas do Rio Negro.* Tesis de maestría, Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia.

Sahlins, M. (1978). *Culture and practical reason.* Chicago, University of Chicago Press.

Verdum, R. (2006). *Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo.* Tesis doctoral, CEPAC, Universidad de Brasilia.

por Myrna Cunningham K.
y Dennis Mairena A.,
Centro para la Autonomía
y Desarrollo de los Pueblos Indígenas
(CADPI), Nicaragua

Laman Laka: Si Yo lo Tengo, Usted lo Tiene; Si Usted lo Tiene, Yo lo Tengo

Para los pueblos indígenas de Nicaragua, el desarrollo entendido como una herramienta para la supervivencia y el bienestar se basa en la explotación racional y sostenible de los recursos naturales disponibles en sus tierras.

Este modelo de desarrollo está siendo amenazado desde el exterior por la actividad maderera en las cabeceras y cuencas de los ríos.

Suele ser un error habitual definir el desarrollo en términos de aumento de la productividad, modernización, tecnología y acumulación de riqueza, entendida ésta como posesión y acumulación de bienes materiales. Este concepto de desarrollo es exógeno a los pueblos indígenas.

Para los pueblos indígenas de Nicaragua, el desarrollo entendido como una herramienta para la supervivencia y el bienestar se basa en la explotación racional y sostenible de los recursos naturales disponibles en sus tierras. Para ello siguen principios ancestrales que reflejan una visión holística de la relación entre la Humanidad y el medio ambiente; la colectivización de las tareas y de la propiedad; y la puesta en práctica y transmisión de la sabiduría tradicional. El suelo, el agua, la flora y fauna se encuentran entre los recursos empleados en sus territorios y los humanos son sólo un elemento más de interacción que existe entre todos ellos.

En el caso de los misquitos, el desarrollo está ligado a lo que se denomina *laman laka*, término que puede interpretarse como las reglas de cohabitación que regulan la armonía dentro de la familia, independientemente de la edad o el género. Podría considerarse como aquello que algunos sociólogos y antropólogos llaman "tejido social". El *laman laka* marca una serie de normas económicas para el uso de la tierra que vienen a decir lo siguiente: "si yo lo tengo, usted lo tiene; si usted lo tiene, yo lo tengo". Esto supone un intercambio de labores, o *panapana*, que facilita la interacción entre las personas, interacción que se caracteriza por el valor de la palabra dada, el respeto a la familia, la confianza, la lealtad al grupo y la a la comunidad.

Este marco produce acuerdos tácitos para el uso de los ecosistemas que permiten saber a todos los miembros dónde se va a sembrar cada cultivo, dónde están las áreas de uso colectivo, dónde cazar y pescar y

dónde se establecen las relaciones con el mundo espiritual.

En Nicaragua los pueblos indígenas han visto protegidos sus derechos de propiedad sobre las tierras ancestrales por medio de estatutos de autogobierno que han creado regiones autónomas en la región caribeña del país. Se han adoptado medidas importantes para la demarcación y escrituración de los territorios de muchos pueblos indígenas. Todo ello ligado a un sistema de instituciones comunitarias ancestrales que, a su vez, están vinculadas a los gobiernos territoriales a nivel municipal y regional. Actualmente, se están realizando esfuerzos para crear interacciones que permitan la prestación de servicios sanitarios, de educación y de justicia comunitaria, y para la elección de las autoridades. Todo ello puede ser considerado como un marco de gobernabilidad orientado hacia dentro.

Existe otro ámbito de desarrollo, orientado hacia afuera, que se centra en las relaciones con el Estado y otros actores. En este ámbito, las poblaciones indígenas deben tener presentes sus intereses colectivos y se ven obligadas a gestionar y negociar, por ejemplo, el otorgamiento de concesiones para el uso masivo de recursos naturales por parte de la comunidad o de entes externos. Luego de la destrucción causada por el huracán Félix en septiembre del 2007, las comunidades y las autoridades regionales fijaron una serie de disposiciones para el uso de la madera caída en la construcción de viviendas individuales e infraestructuras comunales. Los excedentes de madera se

vendieron al exterior, a *no miembros* de las comunidades y a personas de otras regiones.

Estas relaciones, tanto las orientadas hacia el interior como hacia el exterior, han sido incorporadas por la Constitución nicaragüense, donde se recoge que el desarrollo es el resultado de interrelaciones multiétnicas y multiculturales equilibradas, marcadas por el derecho a la autodeterminación y guiadas por los estatutos regionales de autonomía. Esto abrió la puerta a los derechos de ciudadanía y en estos momentos los pueblos indígenas tienen acceso al poder y el derecho a tomar sus propias decisiones.

Sirvan algunos ejemplos para ilustrar este concepto de desarrollo y su funcionamiento. El producto de la caza y la pesca generalmente se distribuye o se intercambia entre los miembros de la comunidad, lo mismo que los granos, los tubérculos y la madera. La caza y la pesca dentro del territorio están divididos en tiempo y espacio.

Estas actividades no siempre se llevan a cabo en el mismo lugar y no son frecuentes. Se eligen ubicaciones remotas, lo que puede llegar a exigir desplazamientos de hasta varios días desde la comunidad. La práctica exige el esfuerzo colectivo de varios hombres, lo que refuerza la unidad comunitaria y permite la transmisión intergeneracional de conocimientos acerca del uso sostenible de la naturaleza. En el pueblo rama son principalmente los niños, los adolescentes y las mujeres quienes se dedican a la extracción de ostras en la laguna de Bluefields, una actividad que tiene lugar muy cerca de la comunidad. Lo mismo sucede con la

recolección de cocos en las poblaciones indígenas costeras. Independientemente de las diferencias, todas estas actividades están marcadas por un elevado sentido de lo colectivo en lo que respecta al trabajo y a la distribución de sus frutos.

El bosque húmedo y las llanuras de pino, las lagunas y las costas, los cabos y los arrecifes no sólo encierran la riqueza inherente a su alto contenido de biodiversidad, lo que desde fuera podría verse como un gigantesco supermercado; para los pueblos indígenas, esta riqueza es algo mucho más importante. En principio, representa la supervivencia y el desarrollo de la cultura y la espiritualidad, además de ser la fuente de alimentos, cobijo, salud, educación y los instrumentos de trabajo y de los hogares. Satisfacen todas las necesidades de todos.

Este modelo de desarrollo está siendo amenazado desde el exterior por la tala de árboles en las cabeceras y cuencas de los ríos como resultado del avance de las fronteras agropecuarias y la llegada de colonos invasores. La amenaza también llega de la contaminación química provocada por el mal uso de pesticidas en las tierras altas cuyos residuos acaban llegando a las lagunas costeras y arrecifes, envenenando todo lo que tocan a su paso.

Los efectos del cambio climático también se hacen sentir en estos territorios en forma de huracanes cada vez más potentes y frecuentes y de inundaciones que ponen en peligro la biodiversidad y las cosechas. El resultado es que la vida y el bienestar de las comunidades indígenas está amenazado. ■

Identidad Étnica y Desarrollo en el Perú

A excepción de algunas comunidades pequeñas y aisladas, los pueblos indígenas de los países andinos, particularmente en Perú, Bolivia y Ecuador, conforman grandes grupos demográficos plenamente conectados a las sociedades nacionales modernas en las que habitan. El movimiento

social de pueblos indígenas en Perú, a diferencia de los de Bolivia y Ecuador, no ha tenido un protagonismo político significativo. Esta diferencia entre los tres países ha dado lugar a la realización de varios análisis sobre la base de diversas hipótesis. La falta de movilización política

*por Jaime Urrutia Ceruti,
Centro Regional para la Salvaguardia
del Patrimonio Cultural Inmaterial de
América Latina (CRESPIAL),
Cusco, Perú*

En el Perú, los pueblos Aymara y Quechua de las Sierras altas han optado por la identidad "campesina" en su búsqueda por la ciudadanía. Para poder incorporarse a la sociedad peruana han renunciado a sus identidades y expresiones culturales indígenas.

entre los pueblos indígenas de Perú dificulta el que su voz sea escuchada a la hora de las decisiones políticas y de la planificación para el desarrollo, así como su resistencia ante proyectos de desarrollo amenazantes para su cultura. También los hace más propensos a sucumbir ante los esfuerzos de homogenización cultural.

La debilidad de las organizaciones indígenas en el Perú se debe, en parte, a la ausencia de élites indígenas, lo que obstaculiza la elaboración de un discurso “identitario” capaz de estimular la movilización política. Por este motivo, muchas de las personas que tratan las cuestiones indígenas en este país mantienen una perspectiva esencialista, exótica y superficial de los “pueblos nativos”. La construcción de una identidad supone la creación y fortalecimiento de liderazgos y organizaciones indígenas. En Perú virtualmente no existen organizaciones indígenas, salvo en la región de la Amazonia.

En Ecuador y Bolivia el movimiento indígena lleva décadas teniendo un papel destacado en el escenario político. Ello se debe a la existencia de una identidad indígena fuerte enraizada en profundas referencias simbólicas, así como en los discursos identitarios que se utilizan para fomentar la movilización y cohesionar la acción política. Por el contrario, en el Perú los pueblos Aymara y Quechua de las Sierras Altas han optado por la identidad “campesina” en su búsqueda de la ciudadanía. Para poder incorporarse a la sociedad peruana han renunciado a sus identidades y expresiones culturales indígenas.

Esto puede deberse a que la sociedad peruana es más permeable que la ecuatoriana o la boliviana, por lo que la adopción de una identidad campesina podría servir como un instrumento de ascenso social. En Ecuador y Bolivia los líderes y organizaciones étnicas apuntan a la existencia de una “identidad fija” que impide a los pueblos indígenas que viven en la pobreza acceder a los canales de ascenso social y mejorar su renta y su nivel de vida.

Una característica compartida por los tres países es que sus constituciones actuales y las declaraciones oficiales subrayan el multilingüismo y la multiculturalidad de sus sociedades. Últimamente, se ha venido utilizando cada vez más el término “multiculturalismo” para afirmar la existencia de un pretendido diálogo positivo entre

las diferentes culturas, aunque su uso es engañoso. Es más, gracias a la intervención de organismos financieros internacionales, una de las paradojas de la globalización estos días es que hay un gran interés en crear organizaciones indígenas fuertes. Este enfoque pone en entredicho la concepción, aún dominante en Perú, de los indígenas como campesinos.

En las nuevas y recién aprobadas constituciones de Ecuador y, especialmente, Bolivia, el reconocimiento de los pueblos indígenas es clave para la concepción política de ambas naciones. Pero las leyes y las normas se mueven en un terreno muy distinto al de la práctica sobre el terreno, donde en muchas instituciones públicas, empresas privadas y partidos políticos los conceptos de multiculturalismo y multilingüismo apenas se aplican y la marginación de la “otra” cultura, la que no se adapta a la hegemónica, sigue siendo regla general.

Desde la formación de las naciones-Estado en América Latina, la presencia de pueblos indígenas ha sido percibida casi siempre como un “obstáculo para el desarrollo”.

Actualmente, en el Perú hay un elevado grado de concienciación respecto a la necesidad de escuchar las voces de aquellos que, supuestamente, van a beneficiarse de las políticas sociales y proyectos de desarrollo, así como de la necesidad de descentralizar la administración pública con objeto de adecuar la implementación de programas a las necesidades específicas de los grupos a los que van dirigidos. Pero da la impresión de que pasará mucho tiempo hasta que estas ideas se pongan en práctica, hasta que los programas y proyectos concretos tengan en cuenta las voces de las comunidades indígenas que se verán afectadas por los mismos.

Para que estas voces sean escuchadas en los procesos de toma de decisiones y de planificación para el desarrollo es preciso responder a dos cuestiones clave: ¿Qué queremos decir cuando hablamos de desarrollo? Y, ¿Cómo se puede lograr éste sin despreciar las características culturales de

los pueblos indígenas? Desde la formación de las naciones-Estado en América Latina, la presencia de pueblos indígenas ha sido percibida casi siempre como un “obstáculo para el desarrollo”. Este análisis ideológico ha llevado a la exclusión y marginación de los pueblos indígenas, no sólo de la plena ciudadanía sino, también, de las políticas gubernamentales que perseguían, esencialmente, la uniformidad cultural de sus naciones siguiendo el patrón marcado por la cultura hegemónica heredada de los colonizadores europeos.

Este objetivo, por ejemplo, se desprende claramente del artículo 75 de la Constitución peruana de 1828, que decía así: “Son atribuciones de estas Juntas [provinciales]... entender en la reducción y civilización de las tribus de indígenas limítrofes al departamento, y atraerlos a nuestra sociedad por medios pacíficos”.

No estamos hablando puramente de una concepción decimonónica. Los enfoques de desarrollo aplicados por los grupos hegemónicos siguen expresando como objetivo la homogenización cultural, ignorando los derechos y los conceptos indígenas de desarrollo. Hace poco, los pueblos indígenas de Colombia rechazaron una propuesta del Gobierno para crear una política de desarrollo rural alegando que iba a repercutir sobre sus derechos territoriales y su autonomía. La protesta no fue algo aislado ya que ha habido muchas de este tipo en los países andinos.

En las últimas décadas se ha intensificado la participación política de los pueblos indígenas, principalmente en Bolivia y Ecuador, y han comenzado gradualmente a diseñar y presentar sus propias propuestas de proyectos de desarrollo. Algunas de estas propuestas ponen en duda el mismo concepto de desarrollo.

En este sentido merece la pena citar a Carlos Viteri, un intelectual indígena ecuatoriano, que dijo una vez: “En el weltanschauung de las sociedades indígenas, en su visión del propósito y significado que tienen y deberían tener las vidas de las personas, no hay un concepto de desarrollo. Esto es, no existe una concepción de la vida entendida como un proceso lineal en el que haya que fijar un antes y un después para cada fase, por ejemplo subdesarrollo y desarrollo, dicotomía por la que tienen que pasar los pueblos para alcanzar una vida deseable,

como en el caso del mundo occidental. Y los conceptos de riqueza y pobreza tampoco están determinados por la acumulación o la falta de bienes materiales”.*

Con estas pocas líneas, incluso sin desear abrir un debate sobre este radical cuestionamiento del concepto de desarrollo, hay que reconocer que las expectativas de los pueblos indígenas quedan divorciadas de las propuestas de desarrollo planteadas por los aparatos públicos. El “desarrollo con identidad” exige una reconciliación de ambos campos.

Aunque lentamente, el aumento progresivo de la concienciación sobre la necesidad de que se produzca dicha reconciliación, ha ido alentando la presentación de propuestas de desarrollo sostenible basadas en iniciativas surgidas de las propias organizaciones indígenas. En estas propuestas, bajo el concepto de “desarrollo con identidad”, se trata de manera conjunta el desarrollo territorial y la identidad cultural. Los gobiernos que deseen responder a las expectativas de los pueblos indígenas con sus políticas y programas de desarrollo pueden aprender lecciones importantes de estas propuestas.

Esencialmente, dichas propuestas giran en torno a tres cuestiones de gran calado para las comunidades indígenas: el reconocimiento de sus tierras y territorios, de su idioma y de sus derechos colectivos.

Probablemente, la principal exigencia de los pueblos indígenas sea el reconocimiento de sus tierras como territorios dotados de un cierto grado de autonomía. Sin embargo, esta reclamación choca con la escasa voluntad de políticos y burócratas por satisfacerla. Al reservarse los derechos sobre los recursos subterráneos, el Estado da prioridad a lo que considera “interés nacional” (esto es, las inversiones de grandes corporaciones dedicadas a explotar los recursos naturales) a expensas de los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras ancestrales. No sólo esto, sino que las tierras son rutinariamente las ocupadas por colonos y empresas.

Recientemente, una movilización de los pueblos indígenas de la Amazonia peruana trató de obtener el reconocimiento pleno por parte del Estado de sus tierras comunales, rechazando así lo que denominaban con ironía “la ley de la jungla”, es decir, la política gubernamental de facilitar el acceso privado a las tierras

comunales y de fomentar el “desarrollo”. Todos las propuestas de este tipo están abocadas al fracaso y van a causar conflictos innecesarios si no reconocen y delimitan las tierras ancestrales de los pueblos indígenas de acuerdo a sus expectativas. De todos modos, la resistencia a las propuestas amenazantes de desarrollo depende del grado de movilización política, la cual en el Perú es más elevada entre los pueblos indígenas del Amazonas.

La segunda cuestión es la defensa y el fortalecimiento de las lenguas indígenas, incluido el pleno reconocimiento del derecho a recibir la educación básica en esos idiomas. Desde una perspectiva intercultural, esto es importante de cara a reforzar las identidades y aumentar la autoestima de las personas indígenas. La identidad y la autoestima son determinantes para la movilización política y la formación de líderes y organizaciones capaces de plantear propuestas de desarrollo viables que respondan a las expectativas de los pueblos indígenas, así como de oponerse a aquellas iniciativas que supongan una amenaza para sus modos de vida.

La tercera cuestión es el reconocimiento de los derechos colectivos, como el derecho a la tierra, al territorio y a la educación básica en las lenguas indígenas. Los derechos colectivos abarcan también el conocimiento, las habilidades y técnicas y prácticas culturales diversas.

El “desarrollo con identidad” se refiere a iniciativas que buscan combinar las necesidades de los pueblos indígenas, tal y como ellos las perciben, con las necesidades de desarrollo percibidas a través de ojos occidentales. Por un lado, independientemente de lo bien intencionadas que sean las propuestas de desarrollo formuladas bajo el prisma occidental, no van a funcionar si no se consulta con los pueblos indígenas para adaptarlas a sus necesidades. Por otra, ninguna propuesta avanzada por los pueblos indígenas tendrá viabilidad si no busca una relación armoniosa con la sociedad nacional ni tiene en cuenta la inserción de dichos pueblos en la misma. ■

Probablemente la principal exigencia de los pueblos indígenas sea el reconocimiento de sus tierras como territorios dotados de un cierto grado de autonomía. Sin embargo, esta reclamación choca con la escasa voluntad de políticos y burócratas por satisfacerla.

Al reservarse los derechos sobre los recursos subterráneos, el estado da prioridad a lo que considera “interés nacional” a expensas de los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras ancestrales.

* Discurso en el simposio sobre “Derechos Indígenas y Desarrollo en América Latina”, Alemania, 2004.

por Stuart Kirsch,
University of Michigan,
Ann Arbor, Estados Unidos

Libertad y Desarrollo en Surinam

Para los pueblos indígenas, el equilibrio entre libertad y desarrollo es siempre delicado, como se desprende de un proyecto de minería de bauxita en el oeste de Surinam.

Incluso después de comprobar el impacto generado por varias décadas de extracción de bauxita en el este de Surinam, ello no fue suficiente para disuadir a los lokonos y a los trios de apoyar el proyecto de Bakhuis ya que la compañía minera les aseguró que el nuevo proyecto sería diferente.

Actualmente, esperan que la apertura de la mina les traiga nuevas formas de libertad económica, pero también puede que restrinja otras libertades importantes asociadas al hecho de ser indígenas.

Cuando Amartya Sen (1999) redefinió el desarrollo en términos de libertad, argumentó su postura en que para conseguir el desarrollo económico son necesarias, junto con la seguridad, la oportunidad y la transparencia, las libertades políticas. En el eje de su discurso está el reconocimiento de que el objetivo del desarrollo consiste en aumentar la libertad humana, incluyendo la capacidad de las personas para forjar su propio destino. El trabajo de Sen también promueve los valores e instituciones del Estado democrático liberal. Dipesh Chakrabarty (2000), sin embargo, se muestra contrario a la identificación entre Estado moderno y libertad, una identidad lograda a través de proyectos de reforma, progreso y desarrollo que pueden ser coercitivos o violentos. Asimismo, los proyectos de desarrollo ponen en peligro otras libertades que pueden no estar reconocidas o protegidas por los estados de corte liberal.

Para los pueblos indígenas, el equilibrio entre libertad y desarrollo es siempre delicado, como se observa en el caso de un proyecto de minería de bauxita en el oeste de Surinam.* El autor visitó las minas de cobre y de oro de Ok Tedi en Papua Nueva Guinea, y después de comprobar de primera mano los devastadores efectos del proyecto (ver Kirsch, 2006) la experiencia lo animó a estudiar las fases previas del ciclo productivo con objeto de colaborar con otras comunidades indígenas que se encontraban en peligro debido al desarrollo de nuevos proyectos de minería.

Uno de los principales desafíos de este trabajo es la dificultad de hacer ver lo que está en juego en estos proyectos de desarrollo a gente que carece de experiencia previa en la negociación con compañías mineras. Incluso después de comprobar el impacto generado por varias décadas de minería de bauxita en el Este de Surinam, ello no fue suficiente para disuadir a los lokonos y a los trios de apoyar el proyecto de Bakhuis ya que la compañía minera les aseguró que el nuevo proyecto sería

diferente. El propósito del viaje del autor fue ayudar a estas comunidades mediante la aportación de un estudio independiente de los impactos ambientales y sociales asociados a la explotación corporativa de la mina de bauxita

Los pueblos lokono y trio que habitan en la rivera del río Corantijn apoyan a grandes rasgos el proyecto minero de las montañas Bakhuis por los beneficios económicos que esperan recibir, aunque también expresan preocupación acerca de sus impactos sociales y medioambientales.

Pero su capacidad para dar el consentimiento al proyecto se ve amenazada por la negativa de Surinam a reconocer los derechos indígenas sobre sus tierras, lo que contraviene las obligaciones internacionales del país. Surinam aprobó en 2007 la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, pero en el 2008 la Corte Interamericana criticó al país por ignorar los derechos de los indígenas y de los cimarrones sobre sus tierras. Para los lokonos y los trios, la falta de escrituras de propiedad sobre sus tierras crea un doble dilema: se ven en la obligación de apoyar el proyecto si quieren influir en él o beneficiarse de su operación, pero ello tiene como resultado una participación coercitiva que tiene poco que ver con los principios básicos de un consentimiento libre y bien informado.

Las opiniones sobre el proyecto también se ven influenciadas por la falta de información independiente acerca de los impactos sociales y medioambientales de la mina de bauxita, la cual, al ser a cielo abierto, se calcula que vaciará al menos el 5 por ciento de los 3.000 km² de la concesión durante su duración de 50 años. Incluso con la promesa de una reforestación progresiva, es probable que el proyecto produzca efectos extensos y muy duraderos, como el impacto potencial sobre las tres principales vías fluviales de la región: los ríos Corantijn, Nickerie y Coppename. La mina de bauxita puede llegar a afectar también a las comunidades cimarrón que

* El trabajo del autor en Surinam contó con el apoyo de los siguientes organismos: International Development Research Centre, North-South Institute y Association of Indigenous Village Leaders in Suriname (Bureau VIDS). Deseamos agradecer su ayuda a los capitanes lokonos y trios, así como a Carla Madsian por su clarividencia y sus traducciones.

habitan en la cuenca del Nickerie y a las comunidades indígenas ubicadas en las riberas guayanesas del río Corantijn.

La caza y la pesca en el bosque húmedo son actividades fundamentales para la identidad de los indígenas en Surinam. Los lokonos y los trios valoran su libertad de movimientos y la posibilidad de usar los recursos de otros grupos indígenas una vez que han obtenido permiso para ello. Paul Riesman describió en una ocasión la importancia que los fulanis otorgan a su independencia, sugiriendo que el principio de libertad esta “fundado en la posibilidad que tiene cada persona de entrar en relación directa con... la naturaleza sin la intermediación de otra persona ni institución social” (Riesman, 1998, p. 257). Algo similar ocurre con los pueblos lokono y trio, los cuales equiparan la libertad con la posibilidad de salir de la aldea para viajar al bosque húmedo a cazar o a pescar. Sin embargo, los lokonos ya han notado un declive en ciertas especies de peces y animales de caza, y es evidente que el proyecto minero seguirá afectando la fauna local. El acceso a la concesión minera quedó vedado para los usos locales durante la fase de exploración del proyecto. Hay una propuesta de crear una zona de conservación a la que tendrían acceso los indígenas para cazar y pescar, pero tampoco garantizaría el acceso futuro de los lokonos y los trios a las tierras. Ante una pregunta sobre los efectos potenciales de la mina sobre el medio ambiente, uno de los líderes indígenas declaró que si era imposible pescar y cazar cerca de las aldeas, solicitarían a la empresa minera que les proporcionase transporte a unos terrenos de caza y pesca mejores. Les resulta difícil imaginar un mundo en el que no puedan entrar libremente en el bosque para cazar y pescar, una circunstancia que contravendría uno de sus valores culturales más fuertes. Sin embargo, es posible que el proyecto minero acelere precisamente su materialización.

Las nuevas generaciones cada vez tienen menos conocimientos especializados de los bosques húmedos, como por ejemplo el referido a las medicinas tradicionales. Más fundamental aún es que la relación profunda que mantienen con los bosques y los animales que en ellos habitan también es vulnerable al cambio. Entre las interacciones que conforman esa relación están el hacer libaciones e invocaciones a los animales cazados o a los árboles talados como manera de pedir permiso, como uno pide permiso

al dueño de un predio antes de usar sus recursos. Hay también reglas que guían la interacción con los animales y los árboles, reglas que favorecen la conservación por encima de la acumulación. La relación que conecta a estas gentes con el entorno en que habitan es sagrada y trasciende cualquier valor económico, incluida la compensación.

A pesar de los vínculos con su territorio, los lokonos y los trios se han quedado deslumbrados por las perspectivas de desarrollo económico. Aunque los hombres reconocen que los proyectos mineros modernos crean pocos puestos de trabajo, mantienen la esperanza de que la mina estimule el resto de la economía local. Sin embargo, la experiencia comparada nos dice que cuando aumentan las oportunidades económicas, las personas con mayor capital social están mejor preparadas para explotarlas. Las principales preocupaciones económicas de las mujeres en estas comunidades están relacionadas con la forma en que las relaciones entre los géneros ya se han visto afectadas por la economía monetaria.

En el pasado, había un complemento a la división del trabajo según el sexo. Por ejemplo, tanto los hombres como las mujeres participaban en la creación de los jardines, los hombres aclarando el bosque y las mujeres plantando, limpiando y cosechando las parcelas. Ahora, por el contrario, los hombres tienen un control mayor sobre los recursos financieros y las mujeres se quejan de que dependen cada vez más de ellos. Así, las mujeres esperan que el proyecto minero estimule la economía local y cree oportunidades para que ellas puedan tomar parte más directamente en la economía monetaria sin tener que depender de los hombres. Finalmente, los hombres jóvenes apoyan el proyecto minero por su deseo de recibir formación profesional, acceder a oportunidades de trabajo y a una educación universitaria.

Con la puesta en funcionamiento de la mina aumentará la densidad de población en la región. Se abrirán negocios para abastecer la explotación. El pueblo se convertirá en un imán para personas en busca de empleo, muchas de las cuales se quedarán allí incluso si no logran el deseado trabajo. Los miembros de las comunidades indígenas expresaron su preocupación por la influencia que las personas con “modales” culturales y

Las nuevas generaciones cada vez tienen menos conocimientos especializados de los bosques húmedos, como por ejemplo el referido a las medicinas tradicionales... la relación que mantienen con los bosques y los animales que en ellos habitan también es vulnerable al cambio.

costumbres distintos tendrán sobre sus vidas, especialmente sobre las mujeres jóvenes. Actualmente, las personas que llegan de fuera tienden a adaptarse a las costumbres locales como, por ejemplo, pedir permiso antes de utilizar los recursos de la zona, pero esta dinámica probablemente cambie al tiempo que lo hace la demografía regional. Precisamente lo mismo que las comunidades indígenas tratan de salvaguardar con la nueva actividad económica —la buena vida en las aldeas— es vulnerable y corre el riesgo de ser eliminada por la llegada de personas foráneas.

A consecuencia de la crisis económica global el principal promotor del proyecto de bauxita en Surinam occidental se ha retirado del mismo, aunque el Gobierno sigue buscando un socio empresarial alternativo. Este impasse ofrece a los lokonos y los trios la oportunidad de reconsiderar la compatibilidad del proyecto con sus valores culturales más importantes, como la libertad para cazar y pescar en los bosques de lluvia, sus relaciones con los árboles y animales con quienes comparten la tierra y los tipos de relaciones sociales entre ellos mismos. Actualmente, esperan que la apertura de la mina les traiga nuevas formas de libertad económica pero también puede que restrinja otras libertades importantes asociadas al hecho de ser indígenas, libertades que no están ni reconocidas ni protegidas por el Estado. ■

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe*. Princeton, Princeton University Press.

Kirsch, S. (2006). *Reverse Anthropology*. Stanford, Stanford University Press.

Riesman, P. (1998). *Freedom in Fulani Social Life*. Chicago, University of Chicago Press.

Sen, A. (1999). *Development as freedom*. New York, Random House.

por José Pimenta,
Universidade de Brasília, Brasil

Aprovecharse del Desarrollo: el Método Ashaninka

Los líderes ashaninkas comenzaron a expresar sus reivindicaciones políticas y culturales mediante la retórica medioambiental del “desarrollo sostenible”.

Los ashaninkas del río Amônia han alcanzado un nivel sin precedentes de visibilidad política y se han convertido en ejemplos arquetípicos del “indio ecológico”.

Los mismos que antes destruían el bosque y contaminaban los ríos ahora pretenden enseñar a los ashaninkas a pescar, cazar y sembrar con el debido respeto al medio ambiente.

“Desarrollo” Es un concepto íntimamente ligado a la historia y al pretencioso universalismo del pensamiento occidental (Rist, 1997) que hace difícil que quienes son socializados bajo su manto comprendan y acepten otras visiones del mundo. En el propio Occidente, estamos ante una noción que ha sido criticada, adaptada y renovada en un intento de superar las connotaciones negativas que se han ido asociando a este término con el paso del tiempo y de garantizar que continúe extendiéndose. Esto ha llevado a una expansión de la definición y a la aparición de conceptos como “ecodesarrollo”, “etnodesarrollo”, “desarrollo endógeno” y “desarrollo con identidad”. Entre estas ampulosas definiciones, la de “desarrollo sostenible” acabó convirtiéndose en el marco de políticas general para la Amazonia brasileña. La marcha hacia el desarrollo sostenible llamó la atención hacia las consecuencias que el “desarrollo” clásico tenía sobre el medio ambiente y sobre su impacto negativo sobre el bienestar de los pueblos indígenas. Sin embargo, los cambios conceptuales no han sido suficientes para superar todos los aspectos negativos de este enfoque. El presente artículo aborda las paradojas y los desafíos del desarrollo sostenible. Utiliza para ello el caso práctico del pueblo Ashaninka del río Amônia, el cual se ha integrado con relativo éxito en este marco.

Los ashaninkas habitan un extenso y discontinuo territorio que se extiende desde la región peruana de Selva Central hasta la cabecera del río Juruá en Acre, Brasil. Sólo un pequeño número, unos 1.000, viven en territorio brasileño, y la mitad de ellos lo hace en las cercanías del río Amônia. Durante cuatro siglos de contacto con el mundo occidental los ashaninkas han experimentado diversos tipos de “desarrollo”. Históricamente, el “desarrollo” y la colonización estuvieron interconectados y condujeron a su explotación e integración forzada en la sociedad dominante. La “civilización” y el “desarrollo” llegaron de la mano de diversos agentes: misionarios, colonos, caucheros,

rancheros, políticos, empresas privadas, movimientos guerrilleros, etc. El contacto con los “portadores” de desarrollo tuvo consecuencias dramáticas, como epidemias, esclavitud y aculturación forzada.

Durante la primera mitad de 1980, los ashaninkas se vieron particularmente afectados por la decisión de la dictadura militar (1964-1985) de colonizar la Amazonia brasileña. Esta política estuvo marcada por el enfoque tradicional de “desarrollo” y el esfuerzo por “integrar” a los pueblos indígenas dentro de la sociedad dominante. Su territorio se convirtió en presa para los taladores de árboles y las tasas de extracción de madera aumentaron espectacularmente para saciar la cada vez mayor demanda de los aserraderos. El daño ocasionado al medio ambiente fue enorme: deforestación, contaminación de ríos y pérdida de biodiversidad. El modo de vida nativo quedó en peligro por el deterioro ambiental que impedía actividades vitales como la caza y la pesca. Durante este periodo, las familias ashaninkas fueron obligadas a trabajar para los madereros bajo un sistema de semiesclavitud como es el peonaje por deuda. La situación empezó a cambiar a comienzos de los 1990. Con el apoyo de varios socios, los ashaninkas se organizaron para expulsar a los madereros y exigir al Departamento de Asuntos Indígenas (FUNAI) la demarcación de sus tierras, exigencia que se cumplió en 1992.

A partir de ahí, los líderes ashaninkas empezaron a expresar sus reivindicaciones políticas y culturales mediante la retórica medioambiental del “desarrollo sostenible”. Con ello fueron capaces de implementar varios proyectos: la producción y comercio de productos artesanales, la reforestación de áreas degradadas por la tala de árboles y la conservación de la fauna salvaje. En los últimos 15 años, gracias a los buenos resultados cosechados por estos proyectos, los ashaninkas del río Amônia han alcanzado un nivel sin precedentes de visibilidad política y se han convertido en ejemplos

arquetípicos del “indio ecológico”. Aunque esto sea políticamente eficiente dentro de nuestro contexto histórico, la imagen de “indios ecológicos” plantea diversos problemas, ya que podría retrotraernos al viejo “mito del buen salvaje”, esto es, una forma de prejuicio que reduce a los pueblos indígenas al estatus de animales, de sujetos de la naturaleza en lugar de la cultura.

Mientras que los ashaninkas ven a los representantes del mundo occidental básicamente como depredadores de la naturaleza, muchos proyectos de desarrollo sostenible, a pesar de su nuevo revestimiento, retienen el viejo discurso de llevar la civilización a los salvajes y han incorporado el paternalismo que tanto tiempo lleva caracterizando las relaciones interétnicas. Hay buenas iniciativas que proclaman su respeto a las culturas y estilos de vida indígenas y acaban culminando en relaciones asimétricas en las que los blancos juegan el papel de instructores. Los mismos que antes destruían el bosque y contaminaban los ríos ahora pretenden enseñar a los ashaninkas a pescar, cazar y sembrar con el debido respeto al medio ambiente. Los planificadores del desarrollo sostenible miran a la cultura ashaninka con ojos estereotipados que no ven la realidad sino las fantasías de las sociedades occidentales acerca de las culturas y pueblos indígenas y su comportamiento. Así, las personas involucradas en estos proyectos acaban tratando de enseñar a los ashaninkas su propia cultura. Los ashaninkas son perfectamente conscientes de ésta y de otras paradojas, y reaccionan con ironía y perplejidad ante los intentos de enseñarles a ser ellos mismos.

En general, el problema de la “nueva” ideología del desarrollo sostenible es que continúa priorizando los aspectos económicos sobre los materiales, culturales y medioambientales, aun cuando trata de limitar los impactos negativos de las concepciones tradicionales de “desarrollo”. Es más, el desarrollo sostenible no ha logrado superar la histórica incapacidad mostrada por la perspectiva occidental del mundo para aceptar la diversidad cultural. Al considerar la naturaleza un recurso económico, aunque sea uno que haya que explotar con cuidado para que no se agote, los proyectos de desarrollo sostenible mantienen el objetivo de integrar a las sociedades indígenas en la economía de mercado. Esta lógica materialista es totalmente ajena a la cultura ashaninka, en la que el comercio se rige por la lógica de los regalos.

Los ashaninkas tienen una visión pragmática de los proyectos de desarrollo sostenible. Para ellos, estos proyectos son un medio para adquirir mercancías occidentales esenciales de las que han pasado a depender, como la sal, el jabón y las municiones. Han “indigenizado” el desarrollo sostenible al considerar los “proyectos” como un equivalente semántico de “producto básico”. Su deseo de contar con proyectos es análogo a su deseo de otras mercancías provenientes del hombre blanco. El desarrollo sostenible se ha convertido en una manera más de comerciar con el mundo exterior, interpretada desde su perspectiva comercial tradicional (Pimenta, 2006).

Sin embargo, al tratar de adaptar las reglas de la economía de mercado a su sistema de regalos, los ashaninkas se plantean para sí mismos nuevos retos. Su inserción en un “mercado de proyectos”, por ejemplo, ha llevado a la concentración de poder político y económico en su seno. Esta tendencia hacia la acumulación de riqueza es un peligro para su tradición igualitaria. La cuestión de su integración en la economía de mercado sin introducir desigualdades sociales ha pasado a ser una preocupación significativa. Cómo navegar este periodo de “desarrollo sostenible” es quizás el principal reto al que se enfrentan los ashaninkas, lo mismo que otros pueblos indígenas de la Amazonia.

Hay proyectos que aunque sean limitados y mantengan los prejuicios emanan de una verdadera preocupación y un compromiso con el medio ambiente y el futuro de los pueblos indígenas. Pero la vaguedad de los múltiples significados que rodean la idea de desarrollo sostenible ha hecho de este concepto una pantalla tras la que se agrupan muchos intereses creados. Algunos proyectos que llevan el sello de “desarrollo sostenible” reciben financiación de las agencias multilaterales de desarrollo a pesar de que estimulan la colonización de las tierras indígenas y la explotación depredadora del medio ambiente, extendiendo así los males que deberían estar combatiendo y provocando, en muchos casos, un etnocidio.

Por ejemplo, la extracción intensiva de madera en la Amazonia peruana repercute sobre los ashaninkas del río Amônia y otras poblaciones indígenas, como algunos grupos que permanecen aislados sin contacto con el mundo moderno en las zonas fronterizas entre Perú y Brasil. Al otro lado de la frontera, la actual estrategia de desarrollo del Gobierno brasileño (Programa

de Aceleración del Crecimiento, PAC), a pesar de venir teñida de una retórica reverdecida, también es acusada periódicamente por parte de organizaciones indígenas y medioambientales de despreciar los derechos indígenas y de representar una amenaza para el medio ambiente.

Para los ashaninkas, el desarrollo sostenible se presenta como una “confusión” productiva (Sahlins, 1981) que les permite adquirir las mercancías occidentales que tanto desean sin perder su identidad. Aun reconociendo los enormes retos a que se enfrentan, el desarrollo sostenible es para ellos una alternativa económica a la tala predatoria de árboles. A pesar de esto, es importante recordar que el relativo éxito cosechado por los ashaninkas del río Amônia como arquetipos de un “indio ecológico” se debe a un contexto histórico concreto que les ha permitido valorar su “cultura” dentro de la arena interétnica al hacer que su territorio sea considerado productivo por los occidentales.

Sin embargo, otros grupos ashaninkas de Brasil y Perú no han logrado aprovecharse del desarrollo sostenible y siguen sufriendo las consecuencias de las muchas versiones de desarrollo occidental y capitalismo verde. El desarrollo sostenible puede ser provechoso, pero no puede quedar reducido a la simple explotación del indio (Ramos, 2006) y las tierras indias, ni actuar como cobertura para la codicia occidental. Para que cumpla sus promesas, hay que considerar el desarrollo sostenible en términos de “desarrollos”, un plural que denota respeto verdadero por la diversidad y que abarca entornos culturales complejos y una variedad de situaciones históricas, cosmovisiones y objetivos sociales a largo plazo. ■

Pimenta, J. (2006). “De l'échange traditionnel à l'économie du 'développement durable'. La notion de 'projet' entre les Ashaninka du Haut-Juruá (Amazonie brésilienne)”, *Cahiers du Brésil Contemporain* 63/64, 17-50.

Ramos, A. R. (2006) “The commoditization of the Indian”, in: Darrell Posey e Michael Balick. (eds), *Human impacts on Amazonia: the role of traditional ecological knowledge in conservation and development*. New York, Columbia University Press.

Rist, G. (1997). *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*. London, Zed Books.

Sahlins, M. (1981). *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

por Charles R. Hale,
Teresa Lozano Long Institute of
Latin American Studies,
University of Texas at Austin,
Estados Unidos

Del Genocidio al Desarrollo: los Mayas de Guatemala

Actualmente, es algo ampliamente afirmado que durante el conflicto armado interno el Estado guatemalteco cometió genocidio contra el pueblo maya.

La persistencia de la pobreza y la desigualdad equivale a la continuación de ese genocidio por otras vías.

La masiva movilización indígena de la década de los 1970 tuvo un fuerte componente económico que quedó en segundo plano por la violencia política que vino a continuación.

El Gobierno reconoce ahora el racismo de décadas pasadas y admite la persistencia de ciertos vestigios, pero afirma que su importancia es cada vez menor y ofrece estos mismos reconocimientos como prueba de su disminución.

La pobreza indígena en Guatemala en la actualidad es escandalosa y paradójica. El escándalo surge no sólo de unas estadísticas abrumadoras sino, más concretamente, de las relaciones subyacentes de desigualdad racial que existen. Un amplio porcentaje de los guatemaltecos son pobres; la brecha entre las tasas de pobreza de los pueblos indígenas y los ladinos de la cultura dominante es ancha (Banco Mundial, 2004); y el racismo juega un papel importante en estas desigualdades. Actualmente, es algo ampliamente afirmado que durante el conflicto armado interno el Estado guatemalteco cometió genocidio contra el pueblo maya. La persistencia de la pobreza y la desigualdad equivale a la continuación de ese genocidio por otras vías.

Paradójicamente, el escándalo de la pobreza coexiste con un espectacular aumento de las organizaciones indígenas desde los 1980. Estos esfuerzos han servido para confrontar el racismo, abrir espacios para la organización autónoma y obligar al Estado a reconocer los derechos indígenas. Sin embargo, estos logros han traído consigo dos efectos perversos: han profundizado las divisiones económicas entre los propios mayas y le han proporcionado al Estado una excusa para desviar la atención de las verdaderas causas del sufrimiento social.

El consenso sobre la gravedad de la situación es amplio pero sigue habiendo discrepancias sobre los detalles. Las estadísticas oficiales indican que el 40 por ciento de los aproximadamente 13 millones de habitantes del país son indígenas, pero muchos intelectuales mayas hablan de "genocidio estadístico" y colocan la cifra real mucho más arriba. Los organismos multilaterales de desarrollo afirman que existe un vínculo entre pobreza y racismo, pero dibujan esto último más como un cúmulo de actitudes aberrantes que como una serie

de relaciones estructuralmente integradas en el mismo modelo económico que ellos apoyan acríticamente. Los programas antipobreza se centran sobre todo en las carencias más brutales, menos en la desigualdad y absolutamente nada en las consecuencias genocidas del maligno abandono que promueve el sistema. Los actores dominantes reconocen los derechos político-culturales de los mayas, pero desaniman la extensión de este debate al campo económico. Ahora que los derechos culturales tienen un hueco en la política nacional, el siguiente reto para las organizaciones mayas es reubicar el bienestar económico como uno de los ejes central de su lucha.

La masiva movilización indígena de la década de los 1970 tuvo un fuerte componente económico que quedó en segundo plano por la violencia política que siguió a continuación. Las nuevas tecnologías de la revolución verde, combinadas con una organización cooperativa efectiva, levantaron expectativas de sostenimiento, e incluso de un avance económico moderado, sin tener que recurrir a la migración de los trabajadores hacia las plantaciones. Al mismo tiempo, quienes continuaron en situación de semiproletariado empezaron a reclamar salarios más altos y mejores condiciones de trabajo.

Estas exigencias económicas, combinadas con una modesta reafirmación política y cultural, resultaron intolerables para los poderes establecidos. La represión estatal y la organización de la guerrilla se multiplicaron al unísono, alimentándose mutuamente. Cuando el Estado desató su campaña contrainsurgente con toda su fuerza, los mayas rurales —tanto si habían estado organizándose autónomamente, se habían unido a la guerrilla o simplemente habían sido capturados en una redada— recibieron el golpe sin distinciones.

Los avances económicos sucumbieron ante la ruina genocida: 200.000 muertos y desaparecidos; 626 aldeas arrasadas; 1,5 millones de refugiados y desplazados internos (CEH, 1999). No fue hasta la mitad de los 1980, cuando el conflicto armado había prácticamente amainado y la democracia fue reinstaurada, que los mayas comenzaron a recomponerse. Tomando los últimos años de los 1980 como penoso punto de referencia, y con unas condiciones económicas generales comparativamente favorables durante la década siguiente, es sorprendente comprobar el escaso progreso realizado en la eliminación de la pobreza indígena. En términos generales el crecimiento económico entre 1990 y 2000 fue de un respetable 2-3 por ciento anual.

Sin embargo, un estudio reciente del Banco Mundial (2004) revelaba una reducción mínima en el nivel de pobreza indígena durante el mismo periodo (14 por ciento) y presentaba datos que mostraban que los mayas se habían “quedado detrás” de los ladinos, tanto en términos de pobreza absoluta como en cuanto al ritmo de reducción de la misma. En 2000, el 74 por ciento de los hogares indígenas eran pobres y una tercera parte sufría de pobreza extrema. Un increíble 93 por ciento obtenía ingresos del “sector informal”, colocándolo en una posición extremadamente vulnerable ante la volatilidad económica global que vino después.

Sin embargo, estos fueron también los años en que los activistas e intelectuales mayas entraron en la escena política, creando cientos de organizaciones no gubernamentales, movilizándose por sus derechos, estudiando en universidades y dando modestos pasos hacia una mayor influencia política. A falta de esta efervescencia, el número de mayas contabilizados como “no pobres” en 2000 habría sido aún menor que el 25 por ciento que aparecía en las estadísticas. Al mismo tiempo, no cabe duda de que este grupo se benefició mucho más de los derechos político-culturales ganados que los otros tres cuartos, que apenas alcanzaban a subsistir.

Desde los primeros años del milenio, las organizaciones de lucha por los derechos mayas están en un *impasse*. El racismo generalizado persiste y todavía falta mucho para obtener el arco completo de derechos colectivos, aunque estos problemas generales

afectan a la población maya de forma distinta según cuál sea su estatus socioeconómico.

El Estado parece preparado para seguir abriendo espacios a ese 25 por ciento siempre y cuando estos beneficiarios no hagan excesivo hincapié en quejarse de las desesperadas condiciones económicas en las que vive el resto. Un aspecto especialmente perverso de este pacto faustiano es la afirmación de que la mejora modesta en la situación de unos pocos “prueba” que el racismo ya no actúa como instrumento opresor de la mayoría. Los ladinos, tanto de la izquierda como de la derecha, se muestran frecuentemente de acuerdo en apoyar la anterior premisa, lo que hace que las organizaciones mayas se muestren escépticas con ambas partes. Por otro lado, aunque hay excepciones, las organizaciones mayas encuentran dificultades para superar la brecha intracultural. Esta inquietante contradicción resume el *impasse*: por un lado, es saludable disfrutar de los nuevos derechos logrados; por otro, estos logros instigan un clima político que perpetúa el racismo antimaya.

En 1978 seguramente que muchos habrían puesto reparos a la afirmación de que el racismo era una de las causas fundamentales de la pobreza indígena. Actualmente, esa idea encontraría escasa resistencia, siempre y cuando los verbos clave permanezcan en tiempo pasado.

El Gobierno reconoce ahora el racismo de décadas pasadas y admite la persistencia de ciertos vestigios, pero afirma que su importancia es cada vez menor y ofrece estos mismos reconocimientos como prueba de su disminución. Tras este razonamiento se esconde una perspectiva del racismo como algo mayormente limitado a las actitudes personales: el individuo A cree que el individuo B, debido a su raza, es congénitamente inferior. Al declinar estas actitudes, el racismo disminuye. Aunque encuestas recientes sugieren que todavía hay una cantidad significativa de ladinos y euroguatemaltecos que albergan esa actitud, está claro que la tendencia es a la baja.

Si esta acepción de la desigualdad racial basada en las actitudes personales fuese realmente suficiente, quizás nos uniríamos en la auto felicitación a quienes ostentan el poder en Guatemala.

El reto que tenemos por delante es el de entender y combatir el nuevo racismo, un

racismo que no tiene ningún perpetrador flagrante pero que genera consecuencias escandalosas al tiempo que desautoriza las premisas de inferioridad racial. Para documentar su funcionamiento es preciso mirar primero a las estadísticas y a las condiciones estructurales, más que a las actitudes e ideologías.

La geógrafa Ruth Gilmore (2002) ofrece una definición elegante: “propensiones diferenciales para una muerte prematura”. Junto a la pobreza, los datos relevantes reflejan el impacto del racismo a través de las diferentes tasas de expectativa de vida, enfermedad, educación y encarcelación, y la mala distribución de los gastos del Estado que afectan a estas condiciones básicas de vida. Las raras veces que se reconoce su existencia, las desigualdades se explican como algo heredado por el sistema y reproducido por los propios indígenas cuya cultura los ha dejado deficientemente preparados para enfrentarse a los desafíos de la modernidad económica.

El reto que tenemos por delante es el de entender y combatir el nuevo racismo, un racismo que no tiene ningún perpetrador flagrante [...] Para documentar su funcionamiento es preciso mirar primero a las estadísticas y a las condiciones estructurales.

En 1988, un grupo de intelectuales de la organización maya Coordinadora Cackchiquel para el Desarrollo Indígena (COCADI) abordó el escándalo de la pobreza directamente y diseñó una posición llamada “la vía maya del desarrollo”. Su posición era que el pueblo maya tiene su propia versión del concepto de “desarrollo”, una visión culturalmente específica que contrasta totalmente con las definiciones occidentales y que cuenta con su experiencia y sabidurías milenarias para ponerlo en práctica.

Según esta perspectiva, los principales obstáculos al “desarrollo” son el racismo que denigra a la cultura maya y la desigualdad material que priva a los mayas de los recursos necesarios para poner en práctica

sus principios culturales. Veinte años después, este artículo se mantiene como una llamada a la acción a la que muy pocos han respondido. Hay dos grandes razones para esta reticencia.

La primera es la persistencia de la represión estatal. A mediados de los 1980, cuando el Gobierno comenzó a mostrar cierta apertura ante la petición de derechos culturales (al aprobar, por ejemplo, la Academia de Lenguas Mayas), todavía era tabú hablar públicamente de la tremenda desigualdad nacional en la propiedad de las tierras. Diez años más tarde, los acuerdos de paz firmados entre el Gobierno y la guerrilla codificaron este contraste al reconocer nuevos principios basados en los derechos político-culturales de los indígenas, pero reafirmando taxativamente el *status quo* de la estructura agraria del país.

En 1994, cuando el intelectual maya Demetrio Cojtí se unió al Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG) para realizar una audaz propuesta de reconocimiento por parte del Estado del derecho de los mayas a la autonomía, sectores dominantes del país respondieron con hostilidad y frustraron cualquier discusión seria sobre el tema. Si el documento hubiese llegado a incidir en la necesidad de redistribuir la riqueza para poder lograr estos derechos políticos, muy posiblemente la vida de Cojtí habría corrido peligro.

El eslogan “desarrollo con identidad” es difícilmente tolerable como guía

de iniciativas institucionales que vayan des arriba a abajo. Por el contrario, la “vía maya de desarrollo” iniciada por los mayas para obtener control sobre la mitad de los recursos del país para usarlos como ellos deseen, sigue siendo equiparada a la “subversión” que justificó la campaña genocida del Ejército.

La segunda razón para la reticencia es que muchos intelectuales mayas afirman que esa dicotomía es necesaria, cuando no apropiada. Aunque es difícil separar la draconiana influencia de la represión del Estado de la visión intrínseca de los líderes mayas, hay dos aspectos que merecen atención. El movimiento maya emergió en respuesta a la profunda alienación respecto a las tendencias autoritarias y al racismo de la Izquierda —tanto civil como de la guerrilla— controlada por los ladinos.

Como la redistribución de la riqueza era uno de los pilares del discurso de izquierdas, parecía lógico que muchos activistas-intelectuales mayas se distanciaran de esta exigencia. Además, dado que los mayas integrados en el sistema se benefician más directamente de los derechos culturales y políticos, tienen un incentivo para concentrar sus energías en este campo.

Algunas organizaciones mayas prominentes han intentado cerrar esta divisoria entre derechos culturales y políticos y empoderamiento económico; y muchos individuos y familias mayas luchan todos los días por compaginar ambas cosas.

Sin embargo, en general los líderes mayas todavía no han aprovechado estas iniciativas para diseñar un verdadero programa para la “vía maya de desarrollo”. No sólo eso, sino que las condiciones políticas en un sentido amplio permanecen hostiles a la emergencia de dicho programa. Los recuerdos del genocidio de comienzos de los 1980 perviven y provocan un *ethos* muy profundo de resistencia soterrada y cauto pragmatismo. Recalificar el escándalo de la pobreza como la continuación del genocidio por otras vías significa romper con ese *ethos*. Pero quedarse sin enfrentarse a esta conexión supone también un grave riesgo.

Entre los riesgos se incluye la existencia de un movimiento maya vibrante que logra un amplio reconocimiento de sus derechos culturales y políticos pero que apenas cuenta con capacidad para ayudar a tres cuartas partes de los mayas. Inevitablemente, estos seguirán siendo sometidos a una presión continuada para asimilarse a la sociedad dominante y sufriendo endémicamente todo tipo de enfermedades socioeconómicas. ■

Banco Mundial (2004). *La pobreza en Guatemala. Estudio de país.* Washington, Banco Mundial.

CEH. (1999). *Guatemala: memoria del silencio.* Guatemala, Comisión para el Esclarecimiento Histórico.

Gilmore, R. (2002) “Fatal Couplings of Power and Difference: Notes on Racism and Geography”, *Professional Geographer* 54/1, February, 15-24.

por Bruce Grant,
New York University, Estados Unidos

Los Nivkhis Durante la Época Soviética

El pueblo nivkhi es sólo uno los muchos pueblos indígenas de Siberia y el Lejano Oriente de Rusia. Sin embargo, su experiencia es emblemática de lo que la palabra “desarrollo” ha significado en el contexto del socialismo durante el siglo XX y de cómo esta interpretación fue sensiblemente distinta de las diversas teorías contemporáneas propuestas desde Occidente.

Los nivkhis son un pueblo de unas 5.000 personas que viven en la isla de Sakhalin, junto a las costas rusas del Pacífico, cerca del norte de Japón y a lo largo de los márgenes del delta del río Amur. Durante siglos han vivido y comerciado con el mundo cosmopolita del Asia oriental, tratando con los chinos, japoneses, coreanos y rusos que pasaban por su territorio y que, a veces, reclamaban sus tierras para sí. Sin embargo

no fue hasta 1925, cuando la Revolución de Octubre se había extendido lo suficiente hacia el Este como para establecer un gobierno soviético en los confines más alejados del antiguo imperio ruso, que sus vidas cambiaron de manera y fundamental.

Aunque escasos en número, los nivkhis (o giliakis, según la nomenclatura pre-revolucionaria) llegaron a ocupar un lugar

significativo en el inicial imaginario soviético. No importaba que a menudo fueran bilingües o trilingües, o que muchos de ellos hubieran viajado extensamente; el hecho es que en los albores del régimen soviético los registros académicos y populares los describen como la quintaesencia del primitivismo de la vida precomunista. Relatos bien conocidos del siglo XIX de Anton Chekhov y Friedrich Engels lamentaban lo que los autores percibían como estado degradado de los nivkhis. Pero fue su particular costumbre de lo que Engels llamó “matrimonio grupal” — describía un complejo sistema de vínculos familiares que aseguraba en gran manera el traspaso interno de la propiedad — lo que hizo que algunos empezaran a aclamarlos como los primeros comunistas de la Unión Soviética.

Mientras que los misionarios ortodoxos de la Rusia prerrevolucionaria habían hostigado a los nivkhis por su forma de vida pagana, los nuevos reformistas leninistas los alabaron por su estoicismo y cultivaron un sincretismo entre los nuevos órganos políticos soviéticos y la autonomía nativa. Muchos nivkhis consideran los años 1920 como un periodo dorado: el Estado construyó hospitales, escuelas, centros culturales y pequeñas empresas en las áreas más remotas y reclutó a los jóvenes más prometedores para mandarlos a estudiar a Vladivostok, Moscú y Leningrado.

Pero estas incipientes libertades comenzaron a diluirse ya en 1930. Los nivkhis no quedaban exentos de la apisonadora soviética: sólo en 1937, el Estado “liquidó” un tercio de todos los varones nivkhis que vivían en un sólo distrito, según informó una fuente (comunicación personal) de la agencia estatal de seguridad, la NKVD (KGB). La Segunda Guerra Mundial causó la integración masiva de los hombres y mujeres nivkhis en la fuerza de trabajo, y la relativa prosperidad que siguió durante las décadas posteriores a la guerra sólo se vio estropeada en los años 70 del siglo pasado por el lento declive de la economía soviética bajo Breznev. De hecho, hasta el final del periodo soviético, el pueblo nivkhi continuó siendo un elemento central del discurso evolucionista. En una entrevista realizada en julio de 1990 en la televisión soviética, un político ruso hablaba sobre la historia de la Unión Soviética en estos términos: “Es preciso entender las dificultades que presenta un país tan diverso como el nuestro. En 1917, los nivkhis vivían en

cuevas y los rusos en palacios”. En realidad, los nivkhis nunca vivieron las prosaicas vidas de penuria o pureza adscritas a ellos por generaciones de escribas, pero su imagen como los primitivos más famosos que abandonaron su vida rupestre por el comunismo perdura en nuestros días.

El pueblo nivkhi es sólo uno de los muchos pueblos indígenas de Siberia y el Lejano Oriente de Rusia. Sin embargo, su experiencia es emblemática de lo que la palabra “desarrollo” ha significado en el contexto del socialismo durante el Siglo XX y de cómo esta interpretación fue sensiblemente distinta a las diversas teorías contemporáneas propuestas desde Occidente. Las primeras autoridades soviéticas insistían en que en una generación los nivkhis “darían un salto de mil años”. Esto quería decir que repetirían el viaje evolutivo a lo largo de la trayectoria imaginaria marxista por la que viajaron durante mil años los europeos del oeste — es decir, partiendo de los medios de producción primitivos y acabando como asalariados en los proyectos agroindustriales y habitando en los austeros bloques de viviendas de la Bauhaus característicos del realismo soviético—. Según esta ideología, los nivkhis, al igual que el resto de pueblos indígenas del Estado comunista, eran las joyas de la corona del proyecto de modernización soviético porque sus transformaciones serían las más espectaculares.

En realidad, los pueblos indígenas de la Unión Soviética se toparon con muchos problemas similares a los del resto de los ciudadanos soviéticos, como la crónica falta de alimentos y escasez de viviendas, y una corrupción gubernamental extraordinariamente enraizada. A pesar de todo, la promesa de modernizarlos nunca perdió su lustre.

Como ha hecho notar un investigador en relación a las experiencias del también pueblo siberiano de los evenki con el Estado soviético, prácticamente todas las expediciones soviéticas a las tierras evenkas, incluso durante los 1950, se describían como “las primeras” de su clase: las “primeras” en recapturar el sueño de llevar el desarrollo económico a estos hijos de la naturaleza siberiana ansiosos de recibirlo. Bajo este prisma, vemos que los pueblos indígenas siberianos no se encuentran, ni mucho menos, en la “periferia” de la planificación de

la apisonadora soviética, sino en el vértice de un “centro casi desvanecedor” de poder del Estado soviético. Si la transformación perfecta del modo de vida indígena nunca ocurrió, todavía podría inspirar esperanza por lo que prometía.

La pesca dominó la vida de los nivkhis hasta mucho después de la llegada de los soviets, e incluso hacia el final del periodo soviético continuó jugando un papel importante. Mientras en otros tiempos los nivkhis elaboraban sus redes con fibras de ortigas, ahora la mayoría trabaja en las grandes cooperativas de pesca mecanizadas (koljoses) que han sobrevivido al periodo soviético. Los planificadores culturales soviéticos hicieron grandes esfuerzos para despreciar las prácticas tradicionales de pesca de los nivkhis como atrasadas. Pero es irónico que el desbarajuste del periodo postsoviético haya hecho que muchas de esas tradiciones estén siendo reavivadas ahora ante la falta de otras alternativas.

Cada vez hay más jóvenes nivkhis que desecan las provisiones invernales de salmón rosado y chum (conocido en nivkhi como ma y en ruso como iukola) para poder mantener a sus familias. Se ha producido un sustancial resurgimiento de la caza de mamíferos marinos y del empleo de productos derivados de ellos, particularmente la grasa de foca. A una escala más reducida, muchos nivkhis han creado pequeñas empresas familiares de pesca en las tierras ancestrales de sus clanes.

Al iniciarse el periodo postsoviético, el colapso de las industrias y los servicios sociales, combinado con el espectacular aumento de la corrupción a todos los niveles, contribuyó al empobrecimiento de comunidades que habían sido relativamente estables en otras épocas. En una atmósfera en la que muchas veces los salarios dejaban de pagarse durante meses, la mayoría de la gente se vio forzada a operar sin dinero y a utilizar el trueque para mantener incluso los más modestos estilos de vida de subsistencia. Muchos nivkhis miran de nuevo a sus vecinos asiáticos como posibles promotores de su desarrollo económico, pero de momento su destino permanece ligado al Estado ruso que tanto tiempo los ha tenido bajo su control.

La última vez que visité la isla de Sakhalin, pocos años después del colapso de la Unión Soviética, vino a verme una periodista nivkhi

de modestos recursos económicos. La isla de Sakhalin estaba a punto de recibir una gigantesca inversión procedente de diversos consorcios petrolíferos internacionales, una iniciativa que desde entonces ha pasado a ser uno de los proyectos petroleros y de gases más grandes del mundo. "Estos tipos de Exxon siguen llamándonos. No hacen más que insistir en que hagamos unas audiencias públicas", me dijo. "¿Qué es lo que quieren de nosotros?",

preguntó. La periodista había vivido su vida fuera de un sistema político en el que el desarrollo económico presumía el consentimiento imaginado de las poblaciones locales. Desde entonces, se ha acostumbrado a una versión muy distinta de lo que son las relaciones públicas, una versión que considera a los pueblos indígenas como un ornamento en el edificio de las nuevas inversiones de capital y no como símbolos

de un sistema social que promete la igualdad para todos. ■

Grant, B. (1993) "Siberia Hot and Cold: Reconstructing the Image of Siberian Indigenous Peoples"; en: G. Diment y Y. Slezkine (eds) Between Heaven and Hell: The Myth of Siberia in Russian Culture. New York, St. Martin's Press.

Grant, B. (1995) In the Soviet House of Culture: A Century of Perestroikas. Princeton, Princeton University Press.

*por David G. Anderson,
University of Aberdeen, Escocia*

Un Híbrido Extraño entre Socialismo y Capitalismo en Siberia

En su versión más tosca, la "vía no capitalista" presumía que las relaciones sociales igualitarias presentes entre muchos cazadores y pastores de renos a pequeña escala podían hacerse más cómodas simplemente añadiendo electricidad y edificando una biblioteca municipal.

El mapa del norte de Rusia está dividido entre ciertas compañías "oligárquicas" surgidas de la privatización de los activos pertenecientes al Estado soviético. Estos mini Estados privatizados inician su cartera con infraestructuras de minería y perforación y las acaban con aeropuertos, complejos de viviendas y escuelas construidos por las propias compañías.

Los filósofos políticos y planificadores del desarrollo tienen una deuda especial con los indígenas de Siberia. Las estructuras sociales de los pueblos evenki-tungu y ket-samoed, caracterizadas por su alta movilidad e igualdad, han sido frecuentemente citadas por pensadores tanto marxistas como liberales para instarnos a imaginar cómo sería una sociedad "desarrollada". Si las redes indígenas políticamente descentralizadas sirvieron como modelo para las democracias constitucionales de América del Norte y Europa Occidental, en la Rusia anterior y posterior a la revolución las sociedades "no propietarias" de los pueblos siberianos funcionaron como modelos del denominado "vía no capitalista hacia al desarrollo".

En su versión más tosca, la "vía no capitalista" presumía que las relaciones sociales igualitarias presentes entre muchos cazadores y pastores de renos a pequeña escala podían hacerse más cómodas simplemente añadiendo electricidad y edificando una biblioteca municipal. Bajo este modelo, varias generaciones de cuadros indígenas de la Unión Soviética representaron a sus pueblos en conferencias especiales del partido y supervisaron la creación de nuevas colonias y oportunidades educativas para los suyos.

Como muchos recordarán, el modelo de participación indígena de la antigua Unión Soviética, extraordinariamente centralizado e industrializado, no creó unas comunidades muy felices. El excesivo formalismo de las reglas de reclutamiento para las complejas estructuras burocráticas a menudo creaba un sistema paternalista en el que se pagaba a gente foránea con cualificaciones apropiadas sobre el papel para que diseñaran proyectos de desarrollo para sus menos cualificados pupilos indígenas.

La arquitectura de las aldeas campesinas rusas integradas dentro de las nuevas granjas estatales era a menudo ecológicamente inestable y creaba grandes zonas en la taiga y la tundra en las que la madera para calefacción y los animales para subsistir brillaban por su ausencia.

Para cuando comienza la perestroika era evidente que no era lo mismo hablar del desarrollo de los pueblos indígenas desde la perspectiva de la planificación central que desde el punto de vista indígena.

Por ejemplo, las primeras asociaciones públicas, que luego pasarían a convertirse en la organización no gubernamental (ONG) federada conocida como Asociación Rusa de Pueblos Indígenas del Norte, Siberia y el

Lejano Oriente (RAIPON), se agruparon bajo el estandarte de la “cultura”.

Su intención era atraer la atención a los métodos locales de establecimiento de comunidades, lo que a menudo suponía asumir versiones descentralizadas o nomádicas de escolarización, o contextos institucionales nuevos en los que se valoraba el uso de los lenguajes indígenas. En aquella época nadie preveía que la relajación del control estatal sobre las actividades locales iría acompañada de la indiferencia del Estado ante el destino de los pueblos indígenas. Actualmente, se recuerda el periodo de perestroika como el momento en que se eliminaron los subsidios centrales a las granjas estatales, se racionó la electricidad y la comida y cesó de existir todo tipo de transporte público.

Los mineros y los trabajadores del petróleo encuentran más conveniente tener amigos que les suministren fácilmente carne fresca y pieles de prestigio que tener que utilizar los servicios disponibles en las tiendas.

La reciente subida de los precios del petróleo en todo el mundo y el consiguiente aumento de la riqueza del Tesoro ruso ha insuflado nueva vida a la cuestión del desarrollo indígena en Siberia. El Estado neoliberal capitalista ya no desea dictar una cierta forma cultural de desarrollo. Pero tampoco quiere atraer atención a las vastas desigualdades económicas existentes entre las comunidades indígenas, por un lado, ni a los relucientes centros de recursos construidos, a menudo con los beneficios obtenidos de los recursos no renovables que existen bajo los campos donde pastan los renos. Es más, organismos internacionales como el Banco Mundial y el Fondo para el Medio Ambiente Mundial han formulado nuevas “metas” para la participación de los pueblos indígenas en los proyectos que requieran la extracción de recursos.

Al igual que en otros países circumpolares de todo el mundo, algunos de los ingresos provenientes de la venta de petróleo y otros

recursos ahora vuelven a las comunidades indígenas en forma de pagos directos de beneficencia social o, a menudo, como edificios y otras infraestructuras levantadas por los grandes conglomerados mineros. La cuestión estriba en saber si el estado neoliberal del bienestar es capaz de crear un modelo de desarrollo local mejor que el del Estado redistributivo soviético.

A primera vista, el desarrollo rural postsoviético parece un híbrido extraño de socialismo y capitalismo. Desde una perspectiva, el mapa del norte de Rusia está dividido entre ciertas compañías “oligárquicas” surgidas de la privatización de los activos pertenecientes al Estado soviético. Estos mini Estados privatizados inician su cartera con infraestructuras de minería y perforación y las acaban con aeropuertos, complejos de viviendas y escuelas construidos por las propias compañías.

No es infrecuente escuchar a representantes de organizaciones de defensa de los derechos indígenas alabar a las opulentas empresas que otorgan subsidios de capital directamente a las comunidades locales.

Aquellos con alguna experiencia en los movimientos sobre derechos de los aborígenes en Canadá o en Estados Unidos quizás vean con extrañeza la inserción del desarrollo indígena en una corporación verticalmente integrada. Pero en el contexto del desarrollo en el norte de Rusia no causa sorpresa. En un lugar donde las cadenas de mando verticales se ven como la manera más eficaz de organizar la vida social, es de esperar que las necesidades sociales sigan teniendo su lugar en los balances de cuentas de las corporaciones regionales.

Más aún, en un lugar donde el capitalismo consumista sigue estando muy poco desarrollado, la mayoría de los mineros y de los trabajadores del petróleo encuentran más conveniente tener amigos que les suministren fácilmente carne fresca y pieles de prestigio que tener que utilizar los servicios disponibles en las tiendas.

Se olvida a menudo que el Norte de Rusia, a diferencia de América del Norte, está densamente poblado y que tiene un importante “mercado” local para los productos elaborados en la zona. De alguna forma, el liberalismo de mercado ha ofrecido a los pueblos indígenas un mejor apoyo a corto plazo que en otras partes del mundo.

Por otra parte, el uso desbocado de los recursos ha colocado en un primer plano la importancia de los derechos medioambientales que están en juego. Los oleoductos que transportan el crudo a los mercados de China y Europa Occidental han destrozado el paisaje de tal manera que ya no es posible practicar la caza ni el pastoreo de subsistencia.

¿Conocen los europeos los costos medioambientales y sociales del petróleo que les llega a través de los oleoductos del este de Europa? ¿Liberalizaría la Unión Europea las restricciones al comercio con pieles de animales para mejorar las vidas de los pueblos indígenas?

La tendencia que lleva el calentamiento climático ha abierto la posibilidad de extender la temporada de navegación por la región cruzando la Ruta del Mar del Norte sin tener que usar rompehielos de propulsión nuclear. El acceso a los mercados por el mar Polar sólo aumentaría el impacto sobre las comunidades locales.

También el lenguaje de los derechos indígenas ha sufrido una reestructuración al fusionarse recientemente varios distritos políticos locales originalmente creados como zonas territoriales especiales para el desarrollo de los evenkis, los buriats o los nenets. Ahora los derechos sociales ya no se perciben como algo territorial y pueden compensarse fácilmente con un único pago en metálico o en especie.

Después de 10 años de un desarrollo corporativo impulsado por la riqueza petrolera, no está clara la mejor manera de expresar la sensación de pertenencia a un modo de vida. La breve experiencia de Rusia con el capitalismo global muestra que la forma más eficaz de alimentar una sensación de respeto por las culturas indígenas locales es copiando los protocolos ambientales y de indigenización de las corporaciones multinacionales. En ese sentido, parece a veces que el conflicto se encuentra con las opiniones públicas de Europa y de América.

¿Saben los consumidores que el 90 por ciento de los metales pesados que se usan en la construcción de los convertidores catalíticos de los automóviles modernos proceden de minas a cielo abierto en las tierras ancestrales de los pueblos dolgan, evenki o enets?

¿Conocen los europeos los costos medioambientales y sociales del petróleo que les llega a través de los oleoductos

del este de Europa? ¿Liberalizaría la Unión Europea las restricciones al comercio con pieles de animales para mejorar así las vidas de los pueblos indígenas, aun a costa de enfrentarse a las críticas de los defensores — eminentemente urbanos — de los derechos de los animales?

Los modelos rusos de desarrollo indígena siempre han contado con modelos híbridos entre el Estado y la sociedad que combinan

los derechos sociales con el suministro de bienes y servicios. Dentro de un debate en el que el desarrollo indigenizado se proyecta a menudo como cierto tipo de autoctonía, estos modelos complejos ofrecen una vía de debate interesante. ■

Anderson, David G. (2000) *Identity and Ecology in Arctic Siberia: The Number One Reindeer Brigade*. Oxford, Oxford University Press.

*por Bernard Saladin d'Anglure,
Université Laval, Canadá
y Françoise Morin,
Université Lyon 2, Francia*

Los Inuits: Asimilación y Empobrecimiento Cultural

Lo que nadie ha comprendido en Canadá ni en ningún otro sitio es que los nuevos líderes inuits han adoptado sutilmente la herencia del periodo colonial en cuanto a la manera occidental de percibir el progreso moral, económico, social y político.

En las escuelas blancas, incluso las dirigidas por los inuits, las mentes de los estudiantes están siendo alienadas por programas educativos diseñados básicamente en el sur con una atención mínima a las tradiciones culturales de los inuits.

Aunque los inuits han alcanzado un nivel de vida envidiado por la mayoría de los otros pueblos aborígenes, su frágil estilo de vida los ha convertido en presa fácil para los traficantes de drogas que han invadido recientemente su territorio y para los cristianos fundamentalistas que quieren evangelizar el Ártico.

Para comprender los beneficios y los problemas que el “desarrollo” del Ártico ha traído a los inuits, que ahora gestionan sus territorios, es preciso entender las diferentes fases del entramado histórico. Así veríamos cómo los colonos occidentales pusieron en marcha el desarrollo, primero por razones militares (a partir de 1941) y luego por cuestiones estratégicas, económicas y sociales (desde 1950), sin ninguna consulta real con las comunidades inuit. Finalmente, se puede hablar de razones étnicas (desde 1970), cuando los líderes inuits comprendieron que podían beneficiarse de la nueva reafirmación política de los pueblos aborígenes. Sin embargo, al hacerlo asumieron sin quererlo valores neocoloniales que importaron el concepto de desarrollo en perjuicio de los valores espirituales que estaban en la base de su cultura.

Con el inicio de la Segunda Guerra Mundial el Ártico adquirió importancia estratégica. En 1941, los alemanes ocuparon Dinamarca y Noruega y, posteriormente, trataron de establecer bases de submarinos en el territorio bajo control danés de Groelandia, desde donde quebrantar a la navegación aliada. Estados Unidos decidió ocupar ese territorio y levantar bases militares. Posteriormente, llegó a un acuerdo con Canadá para construir y operar bases aéreas en el Ártico canadiense. En 1942, los japoneses ocuparon las islas de Attu y Kiska, en Alaska, que fueron recuperadas por los estadounidenses al año siguiente. Con ayuda canadiense, éstos construyeron

varias bases adicionales, además de una ruta terrestre para unir Alaska con el resto del continente. Así comenzó el desarrollo del Ártico en América del Norte. Esta región fue militarizada de nuevo en los 1950 en el marco de la Guerra Fría entre el bloque Occidental y el del Este. Como zona militar de valor estratégico atrajo un renovado interés científico, económico y social. Para protegerla de un ataque desde el norte, los Estados Unidos y Canadá levantaron líneas de radar, como la Distant Early Warning (DEW), que se extendían por todo el Ártico alto, desde Alaska a Groelandia, donde un acuerdo con Dinamarca permitió a los Estados Unidos reabrir sus bases y construir otras nuevas (por ejemplo, en Thule).

La Guerra Fría también originó confrontaciones verbales, como las virulentas críticas lanzadas por la Unión Soviética contra Canadá por desatender el “desarrollo humano” de los inuits. Canadá, sorprendido por las críticas, decidió crear el Departamento para el Desarrollo del Norte (1953). El objetivo era que el desarrollo humano de la región norte se calibrara en función de tres indicadores: longevidad, educación y nivel de vida. Los llamados países “desarrollados” proporcionaron los parámetros de referencia para medir el grado de subdesarrollo, pobreza y analfabetismo.

Se animó a las familias a trasladarse a pueblos de viviendas prefabricadas con servicios comunitarios (escuela, clínica, lugar de culto, tienda). Las familias más

necesitadas recibieron ayuda económica; se crearon empleos y las tiendas importaron productos del sur. Mientras, avanzaba la exploración del territorio en busca de minerales. Este periodo vio dos eventos clave: la colonia de Groelandia pasó a ser parte integral de Dinamarca (1953) y el territorio de Alaska — donde los no nativos son ahora mayoría — se convirtió en el estado número 49 de los Estados Unidos (1959). El descubrimiento de nuevos recursos no fue ajeno a estos cambios que facilitaron la expropiación de tierras de los inuits.

Los inuits de Groelandia y Alaska comprendieron los riesgos de una normalización basada en el modelo occidental y reclamaron la aplicación de criterios étnicos y el respeto a los derechos aborígenes. En 1967, las asociaciones aborígenes de Alaska unieron fuerzas para presionar al Gobierno estadounidense para que garantizara la propiedad de sus tierras ancestrales. La ley Alaska Native Claims Settlement Act (ANCSA) de 1971 les ofreció 16 millones de hectáreas y cerca de mil millones de dólares en compensación por la extinción de sus derechos sobre la tierra. Fue el primero de una serie de acuerdos para cerrar la cuestión de los derechos sobre la tierra en las regiones inuits donde el boom del petróleo y el gas lleva causando una gran trastorno desde 1968.

Este acuerdo tuvo su influencia con algunos inuits de Canadá cuando en 1971 se anunció un megaproyecto hidroeléctrico en el norte de Québec. Los inuits y los indios cree del norte de Québec recurrieron el proyecto ante los tribunales y ganaron. Con la ayuda de organizaciones no gubernamentales (ONG) y abogados, volvieron a negociar con el Gobierno la cesión de sus derechos sobre la tierra a cambio de compensaciones económicas y la implantación de un autogobierno administrativo regional que incluiría el control sobre el “desarrollo humano”.

La firma del Acuerdo de James Bay (1976-1977) trajo importantes cambios administrativos, legales y políticos a la región. El pacto fue mejor que la ley ANCSA, ya que ofrecía el control sobre la educación, la salud, la cultura y los lenguajes aborígenes. Para entonces, ir a la escuela y aprender el idioma del colonizador era obligatorio en todas partes y la economía de mercado se había extendido por todo el Ártico.

Los líderes inuits de Nunavik (Quebec ártico) quedaron deslumbrados por las promesas de sus negociadores y creyeron que sus hijos tendrían mejores oportunidades de trabajo y un mejor nivel de vida. Pero todavía están esperando que el resto de Canadá dé su aprobación a la enseñanza del inuktitut (el idioma inuit) como su primer idioma. En 1999, una parte de los antiguos territorios del nordeste de Canadá, donde los inuits eran mayoría, pasó a convertirse en el territorio autónomo de Nunavut.

En el 2004 se estableció también un gobierno regional en Nunatsiavut (la parte más septentrional de la provincia de Terranova y Labrador). Por lo que respecta a Groelandia, los líderes inuits, educados mayoritariamente en Dinamarca, comenzaron en 1970 a exigir más poder. En 1979, el parlamento danés concedió el autogobierno a Groelandia, un autogobierno que incluía el desarrollo humano de la población. A lo largo de los años nuevos pactos han ido reconociendo más derechos a los inuits. El reciente referéndum (2008) ha confirmado el total control sobre sus recursos naturales, el derecho a la autodeterminación política y la primacía del idioma inuit para los habitantes de Groelandia.

Lo que nadie ha comprendido en Canadá ni en ningún otro lugar es que los nuevos líderes inuits han adoptado sutilmente la herencia del periodo colonial en cuanto a la manera occidental de percibir el progreso moral, económico, social y político. Dicho progreso ha ido unido a la alienación de las almas, mentes y cuerpos. Cuando los líderes inuits llegaron al poder, su gente llevaba al menos una generación completamente cristianizada en Nunavut, y aún más en otras regiones. Ha desaparecido la cosmología tradicional basada en el animismo y el chamanismo que era la clave de su cohesión social, así como las relaciones con su entorno y el mundo invisible de los espíritus. De hecho, ha sido devaluado e incluso demonizado, y su recuerdo sólo pervive gracias al trabajo de unos pocos artistas. Actualmente, en las aldeas inuit sólo se percibe el mundo invisible de la espiritualidad cristiana.

También está desapareciendo el sistema de nombres personales asociado al animismo y que entrelazaba a generaciones y familias. Ha dado paso a nombres cristianos y a nuevos apellidos que antes no existían y que la Administración ha ido imponiendo

gradualmente desde 1970 a instancias de un líder inuit que quería que su gente fuese como el resto de los canadienses.

El nombre-alma de las personas y sus elementos tradicionales han desaparecido para siempre. En las escuelas blancas, incluso las dirigidas por los inuits, las mentes de los estudiantes están siendo alienadas por programas educativos diseñados principalmente en el sur, con mínima atención a las tradiciones culturales de los inuits. Todo lo que queda son sus cuerpos inuit debilitados por una vida sedentaria, alimentados importados y el consumo excesivo de azúcar, alcohol y drogas. La obesidad y la diabetes alcanzan niveles preocupantes.

La mortalidad infantil ha caído al mismo nivel que en el resto de Canadá (a diferencia de 1950, cuando uno de cada dos niños moría antes del segundo año de vida), y la población inuit crece rápidamente. Pero la tasa de suicidio juvenil, que apenas existía antes de 1970, es ahora once veces más alta que en el sur de Canadá.

La calidad de vida de las personas mayores también ha bajado debido a la violencia familiar provocada por el abuso de las drogas, el alto costo de vida y la falta de comunicación intergeneracional. Las escuelas promueven el individualismo, rompiendo así las antiguas redes de solidaridad y valores compartidos. Aunque los inuits han alcanzado un nivel de vida que es la envidia de la mayoría de los otros pueblos aborígenes, su frágil estilo de vida los ha convertido en presa fácil para los traficantes de drogas que han invadido recientemente su territorio y para los cristianos fundamentalistas que quieren evangelizar el Ártico.

Pero los inuits tienen otra opción, la de resistir y redescubrir su cultura y la de sus ancianos. Algunos así lo han decidido. En 1994, cuando los estudiantes inuits del Artic College (Iqaluit) asistieron a una conferencia antropológica, se dieron cuenta de cuánto había perdido su cultura por culpa del desarrollo. Pidieron la creación de un curso sobre cosmología inuit y chamanismo y que fuera impartido por los ancianos y por un antropólogo. El curso no se ofreció hasta 1998 y no se publicó en el idioma inuit hasta 2001.

Otro camino para redescubrir la cultura inuit es el del arte. Actualmente hay muchos proyectos artísticos y actividades culturales

que son populares localmente en Nunavut, pero también fuera de allí. Está el museo de enseñanza de Sanikiluaq, que ha dado nueva vida a los nombres personales de los inuits. Está Isuma en Igloodik: con la participación de los ancianos ha producido y dirigido películas como la internacionalmente reconocida Atanarjuat y, con las mujeres, Before Tomorrow.

por Carolina Sánchez,
José del Val y Carlos Zolla,
Universidad Nacional Autónoma
de México, México

Entre los jóvenes hay una troupe circense muy talentosa (Artcirq), que ha recibido parabienes allá donde ha actuado. Probablemente así es como los inuits encontrarán su propio estilo de “desarrollo”: por medio de un mayor aprecio a su herencia no material. De hecho, este es un terreno en el que el mundo occidental todavía tiene mucho que aprender de ellos. ■

Morin, F. y B. Saladin d'Anglure. (1995). “L'éthnicité, un outil politique pour les autochtones de l'Arctique et de l'Amazonie”, *Études/Inuit/Studies* 19:1, 37-68.

Saladin d'Anglure, B. (2006) *Être et renaitre Inuit, homme, femme ou chamane*. Gallimard, Paris.

Saladin d'Anglure, B. and F. Morin. (1992). “The Inuit people, between particularism and internationalism: An overview of their rights and powers in 1992”, *Études/Inuit/Studies* 16:1/2, 13-9.

Haciendo Seguimiento al Desarrollo de los Pueblos Indígenas

El problema no es sólo la ausencia de información, sino que esa misma falta de datos relega a los pueblos indígenas a un estado de “invisibilidad”.

Los censos nacionales de población, herramientas demográficas básicas para el diseño de políticas de población, siguen adoleciendo de una información incompleta acerca de los pueblos indígenas.

El caso más frecuente en América Latina es la asunción de que las personas son indígenas si conocen y usan el idioma nativo.

Si les falta ese conocimiento, se les agrupa bajo la designación genérica de “mexicano”, “chileno”, etc.

En la mayoría de los países en que las poblaciones indígenas conforman un alto porcentaje de la población se observa que, a menudo, los registros administrativos y los censos tienen una carencia de datos desagregados que permitan ver cómo viven los nativos. El problema no es sólo la ausencia de información, sino que esa misma carencia de datos relega a los pueblos indígenas a un estado de “invisibilidad”. Los comentaristas más críticos han denominado este fenómeno “etnocidio estadístico”.*

A pesar de las recomendaciones y propuestas sobre las que se ha generado un consenso en muchas reuniones de expertos (muchos de los cuales están a cargo de institutos estadísticos nacionales), los censos nacionales de población, herramientas demográficas básicas para el diseño de políticas de población, siguen adoleciendo de una información incompleta acerca de los pueblos indígenas. Estas carencias casi siempre se deben al empleo de categorías restrictivas.

El caso más frecuente en América Latina es la asunción de que las personas son indígenas si conocen y usan el idioma nativo. En otras palabras, se infiere que si los entrevistados hablan alguno de los idiomas indígenas, son indígenas; y si les falta ese conocimiento se les agrupa bajo la designación genérica de “mexicano”, “chileno”, etc. El problema

de los indicadores, especialmente los concernientes al desarrollo y bienestar de las poblaciones indígenas, está íntimamente relacionado a esta práctica censal.

En los últimos años, el Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas ha sido un ámbito en el que líderes, intelectuales y representantes de organizaciones indígenas han establecido la conexión entre su situación actual y las perspectivas para el desarrollo y bienestar con el problema de la falta de información. Por encima de todo, han identificado la necesidad de crear indicadores actualizados y, por usar un término mencionado recientemente en el Foro, “culturalmente adecuados”.

Un análisis de los documentos producidos en las reuniones, foros y seminarios sobre indicadores a los que han asistido expertos tanto indígenas como no, revela que la reivindicación se refiere no sólo a la tarea de definir los instrumentos metodológicos, sino también a un conjunto de factores que deberían ser identificados y distinguidos.

Lo que se pide, implícita o explícitamente, se puede resumir en lo siguiente:

- Los indicadores (de bienestar, desarrollo, medio ambiente y cultura) deben identificar a las poblaciones indígenas y atestiguar objetivamente su situación de manera sistemática y periódica.

* Esta expresión fue utilizada durante más de dos décadas por importantes investigadores mexicanos como Luz María Valdés, Gustavo Cabrera y Rodolfo Stavenhagen (antiguo Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la Situación de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas). Sobre esta cuestión, ver Valdés (1986).

- Los indicadores deberían ser no sólo un instrumento de registro, sino también una herramienta fundamental para evaluar y proteger a las comunidades y a sus recursos territoriales y culturales.
- Los indicadores de y para los pueblos indígenas, así como sus resultados, deben ser insumos esenciales para la formulación de políticas públicas, programas y acciones gubernamentales, el diseño de proyectos que requieran cooperación internacional y otras actividades relacionadas con el desarrollo y bienestar indígenas.
- Los indicadores deben aportar información sobre las circunstancias y cuestiones que son importantes para los pueblos indígenas pero que no siempre encuentran acomodo en los sistemas de información nacionales, como la identidad, la espiritualidad, la sabiduría tradicional, las formas indígenas de organización social, los derechos colectivos y, por encima de todo, los activos intangibles. Los indicadores deben estar concebidos dentro de una estrategia para posicionar a los pueblos indígenas como agentes interesados en los foros de negociación, así como para aumentar su visibilidad y la de sus comunidades e individuos.
- La participación y la consulta son cruciales para elaborar y aplicar los indicadores. Los pueblos indígenas deben participar plena y eficazmente en todo el proceso desde sus propias comunidades.
- No basta con medir la sabiduría tradicional; los pueblos indígenas deben ser fortalecidos para mantenerla, desarrollarla y promoverla.
- Los países y organismos deben desarrollar sistemas de información sobre los pueblos indígenas con Los pueblos indígenas y los Objetivos de Desarrollo del Milenio datos de censos, encuestas, registros, estudios estadísticos y otros instrumentos convencionales. También deberían elaborar informes especiales sobre materias de interés para las poblaciones y comunidades indígenas.
- Los gobiernos, las Naciones Unidas, universidades y organismos de cooperación deberían promover programas de formación para el fomento de capacidades entre los pueblos

Los pueblos indígenas y los Objetivos de Desarrollo del Milenio

Una de las principales preocupaciones en relación a los ODM y los pueblos indígenas es que los objetivos y los indicadores a ellos vinculados no reflejan las necesidades e inquietudes específicas de las comunidades indígenas y no permiten realizar un seguimiento específico del progreso alcanzado en lo que a ellas respecta.

Incluso desde una perspectiva puramente económica, las metas e indicadores fijados por los ODM son inadecuados para una serie de pueblos indígenas porque otorgan una relevancia superior a las rentas monetarias que a las economías informales y de subsistencia que tan importantes son para la satisfacción de muchas de las necesidades básicas de las personas indígenas.

Tal y como están definidos actualmente, los ODM no tienen en cuenta la importancia de los modos de vida alternativos para los pueblos indígenas, no sólo en el plano económico, sino también como pilares de solidaridad social e identidad cultural. Los ODM corren el riesgo de dirigir el desarrollo hacia una cada vez mayor integración de los pueblos indígenas en la economía de mercado y en actividades asalariadas en las que no hay lugar para emplear su sofisticada sabiduría tradicional y sus sistemas de gobernanza.

Considerando cuán importante es tener datos fiables y desagregados de los pueblos indígenas, el Foro ha identificado esto como una prioridad metodológica y ha adoptado varias recomendaciones en sus sesiones anuales.

El taller también hizo eco de que un número cada vez mayor de países, organismos internacionales e instituciones académicas recopilan datos desagregados. Hay diversas iniciativas en marcha y otras previstas para reforzar dicha recopilación y la elaboración de indicadores.

A nivel internacional se están llevando a cabo esfuerzos por diversos organismos, entre los que se encuentran la CEPAL, UNESCO, UNIFEM, IFAD, el Secretariado del UNPFII y la División de Estadística de las Naciones Unidas. En el ámbito nacional, las iniciativas de investigación están siendo llevadas a cabo por un abanico de instituciones académicas.

Informe de la reunión internacional de un grupo de expertos sobre los Objetivos de Desarrollo del Milenio, la participación de los pueblos indígenas y la buena Gobernanza, presentado en el quinto periodo de sesiones sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, Mayo del 2006, Naciones Unidas, Consejo Económico y Social (E/C.19/2006/7), Párrafos 30-31.

indígenas en el uso de sistemas de información, con especial atención a la interpretación y aplicación de indicadores convencionales o específicos.

- Deberían usarse sistemáticamente esquemas de indicadores que sean interesantes para los pueblos indígenas en las consultas o en otras estrategias, como las del consentimiento previo, libre e informado.
- Cabe dar especial importancia a los indicadores multidimensionales o a instrumentos similares con objeto de tener en cuenta la totalidad de los procesos en los que participan los pueblos y comunidades indígenas, evitando así enfoques unilaterales, parciales y sesgados.
- Los países miembros de las Naciones Unidas que participan en iniciativas de alcance global o regional (como los Objetivos de Desarrollo del Milenio,

ODM), deberían identificar a sus poblaciones indígenas en la información que faciliten con indicadores y objetivos.

- Se deberían asignar y usar indicadores apropiados (los convencionales con desagregación por etnias o nuevos indicadores "culturalmente adecuados"). En especial habría que prestar atención a los principales elementos que conforman el mandato del Foro Permanente de la ONU para las Cuestiones Indígenas: desarrollo económico y social, medio ambiente, salud, educación cultura y derechos humanos.

Las investigaciones realizadas por el Programa Universitario México Nación Multicultural (PUMC) empleando documentación nacional e internacional existente sobre el tema nos convencieron de la necesidad de trabajar simultáneamente en dos planes complementarios con el propósito de crear sistemas de información

adecuados a las necesidades y deseos de los pueblos indígenas.

Uno de los planes se refiere al sistema de información per se, y en este sentido formulamos el Sistema de Información de los Pueblos Indígenas de América (SIPIA).

El otro plan consiste en avanzar propuestas para ampliar lo más posible la disponibilidad y el acceso a cinco grupos de indicadores que consideramos adecuados para describir la situación actual y las perspectivas a futuro del desarrollo y bienestar indígenas.

El primer grupo comprende indicadores convencionales desagregados étnicamente como, por ejemplo, datos demográficos, salud, trabajo y empleo, educación, propiedad de la tierra, producción, género, etc.

El segundo grupo consiste en 48 indicadores propuestos para observar el progreso hacia los ODM; estos últimos, normalmente no están desagregados por etnicidad.

En el tercer grupo están aquellos indicadores que son culturalmente adecuados y generales, en el sentido de que son aplicables a muchos pueblos indígenas.

El cuarto grupo comprende indicadores no generalizables que describen situaciones particulares relativas al bienestar y desarrollo de pueblos o comunidades indígenas específicas.

El quinto grupo consiste de indicadores multidimensionales como los formulados por autores como Enrique Leff (1995) o Giuseppe Munda (2008).

El caso de Guerrero, México

Un experimento realizado por el PUMC buscó crear un sistema de información como el descrito arriba con objeto de observar el bienestar y el desarrollo económico y social de las comunidades indígenas de Guerrero.

El PUMC tiene como mandato promover y guiar el debate sobre multiculturalismo en México, un país con una gran diversidad de población indígena, de afrodescendientes y un amplio espectro de otros grupos étnicos establecidos en el país (libaneses, judíos, españoles, italianos, alemanes, franceses, norteamericanos, centroamericanos, suramericanos, japoneses, chinos, etc.), así como personas mestizas, que son las que constituyen la mayoría de la población.



Para cumplir sus objetivos, el PUMC realiza investigaciones que unen los esfuerzos intelectuales, metodológicos y técnicos de expertos en cuestiones indígenas y los de personas que trabajan directamente en las propias comunidades. Los conocimientos y experiencias obtenidos por el PUMC son compartidos con el mundo académico y con la sociedad en su conjunto.

En este contexto, el Programa puso en marcha un proyecto denominado Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México, Estudios Estatales con objeto de satisfacer la demanda de información cualitativa, cuantitativa, sistematizada y organizada sobre los muchos pueblos indígenas diseminados a lo largo y ancho de los estados de México.

En particular, el proyecto pretende elaborar estudios que contengan análisis exhaustivos de las condiciones actuales de este sector de la población, examinando su reproducción y desarrollo económico, social, político y cultural. La meta es llegar a adoptar un enfoque a largo plazo que sirva de soporte

a la formulación de políticas públicas y programas de asistencia social.

El proyecto surge de dos iniciativas anteriores, la primera realizada en coordinación con el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que en el 2000 patrocinó el Primer Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México.

El informe recopiló las experiencias de unos 80 investigadores que trabajan en cuestiones indígenas en el país.

La segunda iniciativa fue el establecimiento de una política de cooperación institucional para la producción de información y la promoción del desarrollo indígena.

Esto posibilitó la definición de un modelo para la colaboración en el análisis de nueve cuestiones fundamentales relativas a la situación actual de los pueblos indígenas a nivel nacional y trajo consigo la elaboración de indicadores sobre los principales pilares temáticos del informe, sistematizados y organizados especialmente para la población indígena.

Las iniciativas concibieron el proyecto como una herramienta dirigida a identificar, reunir, producir, sistematizar y fomentar información general y especializada sobre las circunstancias en que se encuentran actualmente los pueblos indígenas de México.

El proyecto también trató de proponer nuevos enfoques para el debate sobre algunos temas, de introducir cuestiones nuevas, o a las que antes se había prestado poca atención, y de sistematizar los datos de manera cualitativa y cuantitativa de manera que se posibilite la incorporación en un futuro de indicadores específicos.

A partir de estas experiencias, el PUMC inició en el 2006 un proyecto para evaluar y hacer seguimiento a los indígenas de Guerrero. Conocida por su abreviatura, EDESPIG, esta iniciativa se llevó adelante en coordinación con el Departamento de Asuntos Indígenas del gobierno local.

Para la investigación se estableció el modelo de colaboración empleado en experiencias anteriores, recalando la importancia de transferir información a organizaciones que puedan ejecutar programas en las regiones y comunidades indígenas.

El nuevo proyecto, además de centrarse en un único estado, fue innovador al crear un sistema de información de los pueblos indígenas de Guerrero.

El sistema incluye un informe, un documento de difusión —ambos disponibles en papel y en formato electrónico— una base de datos especializada, los resultados de un foro en el que se trataron los principales problemas de los pueblos indígenas de Guerrero, evaluaciones comunitarias participativas y cursos y talleres de fomento de capacidades para estimular la propiedad de la información generada por los cuatro grupos indígenas del Estado.

Para la investigación, sistematización de datos y transferencia de información, el proyecto EDESPIG descansó sobre trece pilares temáticos: multiculturalismo, demografía, diversidad lingüística, economía y reproducción social, recursos naturales y desarrollo sostenible, asuntos agrarios, salud, educación, emigración, conflictos sociales, justicia y sistemas normativos, mujer e identidad y cosmovisión.

Invitamos a los lectores a familiarizarse con los resultados del proyecto visitando nuestro sitio Web: <<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/>>.

La evolución del proyecto confirmó la importancia de ligar los esfuerzos institucionales a los de las organizaciones que trabajan en cuestiones indígenas, así como a los desempeñados por los investigadores en este campo, con el objetivo de proporcionar información útil y actualizada.

El nuevo proyecto, además de centrarse en un único estado, fue innovador al crear un sistema de información de los pueblos indígenas de Guerrero.

El sistema incluye un informe, un documento de difusión — ambos disponibles en papel y en formato electrónico — una base de datos especializada, los resultados de un foro en el que se trataron los principales problemas de los pueblos indígenas de Guerrero, evaluaciones comunitarias participativas y cursos y talleres de fomento de capacidades para estimular la propiedad de la información producida por los cuatro grupos indígenas del estado.

Esta información debería estar disponible para los profesionales del desarrollo en las administraciones locales y nacionales, agencias de cooperación internacional y organizaciones no gubernamentales para que pueda usarse como insumo en la formulación de políticas orientadas al

desarrollo de los pueblos indígenas. También debería llegar a otros sectores de la sociedad.

Otro aspecto notable del proyecto EDESPIG es que fomenta la participación de los pueblos indígenas a lo largo de todo el proceso, incluyendo la aportación de propuestas y sus opiniones sobre los problemas a que se enfrentan y sus propias vías hacia el desarrollo.

El PUMC busca ahora ampliar su trabajo a otros estados mexicanos que han expresado interés — bien a través de agencias gubernamentales o de organizaciones de cooperación internacional — en implementar un proyecto similar que sea capaz de proporcionar información confiable y actualizada y que refuerce sus programas de trabajo.

A medio plazo ya existen planes para implementar el proyecto en los estados de Sonora, Chiapas, Michoacán y Oaxaca. Estará conectado a la Red de Macrouiversidades de América Latina y el Caribe que la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), a través del PUMC, está usando para promover el proyecto “Procesos sociales y relaciones interculturales en América Latina y el Caribe” con vistas a producir un informe sobre los pueblos indígenas de la región.

Para lograr estos objetivos, y debido a la escala del proyecto, se ha hecho necesario extenderlo más allá del ámbito universitario. Dada la importancia que tienen las cuestiones indígenas para los actuales programas de trabajo de muchas organizaciones nacionales e internacionales, dicha extensión le dará al proyecto una mayor definición y reforzará su ejecución al incluir la participación de otras instituciones.

Los esfuerzos por reforzar la comunicación y la transmisión de información servirán para evitar la duplicación y ayudarán a crear un entorno más conducente al desarrollo de los pueblos indígenas de México. ■

Leff, E. (1995). *Green Production: Toward an Environmental Rationality*. New York, Guilford Press.

Munda, G. (2008). *Social Multi-Criteria Evaluation for a Sustainable Economy*. New York, Springer-Verlag.

Valdés L. M. (1986). *¿Existe demografía étnica? México, UNAM.*



Centro Internacional de Políticas para el Crecimiento Inclusivo (CIP-CI)

Grupo de Pobreza, Oficina para Políticas de Desarrollo, PNUD

Esplanada dos Ministérios, Bloco O, 7º andar

70052-900 Brasília, DF - Brasil

Teléfono: +55 61 2105 5000

Correo Electrónico: ipc@ipc-undp.org ■ URL: www.ipc-undp.org