



Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado

Indigenous movements in Latin America. Resistances and alterities in a global world

Javier Rodríguez Mir

Doctor en Antropología Social. Profesor Honorario de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM).

javier.rodriguez@uam.es

RESUMEN

El artículo examina los movimientos protagonizados por los pueblos indígenas en el contexto de la globalización. Se analiza las alianzas de los movimientos indígenas, sus estrategias políticas, la importancia de las identidades, sus demandas y los avances alcanzados en el reconocimiento de sus derechos. El texto también se refiere a los imaginarios sociales que construyen y proyectan los diversos actores sociales implicados en las negociaciones. Finalmente, el autor considera fundamental el esfuerzo y participación de todos los actores sociales para construir sociedades más justas y equitativas.

ABSTRACT

This article examines the movements by indigenous peoples in the context of the globalization. The paper analyses the alliances of the native movements, its political strategies, the importance of the identities, its demands and the advances reached in the recognition of its rights. The text also refers to the social imaginary that builds and projects the diverse social actors involved in the negotiations. Finally, the author considers fundamental the effort and participation of all the social actors to build more just and equitable societies.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

indígenas | identidad étnica | derechos | construcción nacional | indigenous | ethnic identity | rights | nationality-building

Los movimientos sociales en América Latina son amplios y diversos. En la actualidad asistimos a un florecimiento de múltiples movimientos sociales con diversas características, desde los movimientos que demandan autonomía en Canadá, Gran Bretaña o Francia hasta los esfuerzos de muchos movimientos sociales que reclaman una sociedad multicultural. Estos movimientos sociales emergen bajo una variedad de contextos y se suceden en regímenes democráticos o autoritarios y en estados federales o centralizados. Mi perspectiva presta especial importancia a los movimientos sociales conformados por los sectores que se encuentran más oprimidos, excluidos y marginados de las sociedades, fundamentalmente considera relevante a los movimientos indígenas que emergen y se desarrollan en los países latinoamericanos en tanto constituyen alternativas innovadoras a las problemáticas y los debates actuales.

De los "movimientos sociales tradicionales" a la sociedad civil globalizada

Comenzaré por referirme brevemente al concepto de "movimiento social" y al contexto de la globalización que posibilita la emergencia de una sociedad civil globalizada. Se han propuesto innumerables definiciones sobre la noción de "movimiento social" pero en líneas generales se puede entender como colectivos o grupos sociales cuyos actos se dirigen a presentar ante las autoridades, grupos o la sociedad en general una demanda precisa. Los movimientos sociales constituyen una forma de acción colectiva que integra distintos factores: solidaridad, cohesión, conflictos y transgresiones a los límites determinados por el sistema de relaciones sociales. La dirección del cambio social puede ser positiva (apoyar un cambio) o negativa (resistir al cambio) y la difusión e innovación de ideas plantean alternativas que generan discusión y controversia en el seno de la sociedad (Laiz Castro 2002). Los movimientos sociales entendidos como colectividades actúan con continuidad para promover o resistir un

cambio en la sociedad general o bien dentro de su propio grupo conservando y elevando las características asociadas a una mayor integración y cohesión que se derivan del hecho de compartir sentimientos de pertenencia y de solidaridad interna (Laraña 1998).

Los movimientos sociales se pueden caracterizar básicamente por:

1. Llevar a cabo una acción colectiva basado en la discrepancia.
2. Emerger a partir de un claro malestar social.
3. Aspirar al reconocimiento y aceptación general de sus demandas.
4. Poseer una estructura organizativa.
5. Difundir nuevos significados sociales.
6. Someter a debate un aspecto de la vida social que hasta la fecha era aceptada de forma incuestionable.
7. Presentar alternativas que generan debates, controversias y reflexiones sociales.
8. Intentar promover cambios políticos e institucionales en la sociedad.

En líneas generales las propuestas alternativas que plantean los movimientos sociales suelen cuestionar ciertos aspectos ya instaurados en la sociedad con lo cual se generan profundas reflexiones, debates y controversias. De este modo, los movimientos sociales se convierten en instrumentos dinámicos que aportan reflexiones y alternativas a la sociedad en general. Algunos aspectos a considerar en los análisis sociales, especialmente de los movimientos étnicos, es que en ciertos casos las fronteras territoriales muchas veces no coinciden con las fronteras étnicas como es el caso de las sociedades mapuches que se encuentran presentes tanto en Chile como en Argentina, o bien la importancia que las sociedades nacionales o los movimientos sociales dan a ciertos marcadores sobre otros, o bien los procesos de reapropiación simbólica de determinados componentes (lingüísticos, culturales o sociales) que resulta frecuente en los países latinoamericanos y que responden a una estrategia en la disputa por el control simbólico y efectivo, tanto en el nivel regional y nacional, de elementos sociales, políticos, culturales y geográficos (Segato 2006).

Los denominados "nuevos movimientos sociales" (1) de los años 60 y 70 en Europa y Estados Unidos se caracterizaron por movilizaciones que comportaron una mezcla de componentes políticos con elementos culturales y la presencia efectiva de nuevos actores sociales: jóvenes, mujeres, estudiantes, minorías étnicas, etc. Estos "nuevos movimientos sociales" se diferenciaron en sus estrategias, demandas y estructuras sociales de los movimientos obreros tradicionales. Sus demandas se fundaron en el reconocimiento de necesidades socioculturales, identidades colectivas y derechos cívicos que poco tenían que ver con las necesidades distributivas y económicas históricas sostenidas en las reivindicaciones corporativistas de los trabajadores. Mientras que en Europa y Estados Unidos las investigaciones se centraron en los movimientos obreros, las ideologías (comunismo, fascismo, liberalismo o socialismo), los movimientos políticos y las disidencias religiosas para explicar las causas de la violencia social, en los años 1970 y 1980 la aparición de los denominados "nuevos movimientos sociales" preocupados en temas ecológicos, nucleares, de desigualdad de género, guerras y la carrera armamentista causaron perplejidad en los analistas sociales del momento. El reclamo de la identidad, e incluso la negación de una identidad impuesta desde fuera, constituyó uno de los elementos fundamentales de su acción. Fue precisamente esa construcción de la identidad social la que se consolidó como el principal agente de "otorgamiento de poderes" a los "nuevos movimientos sociales". Se buscó en primer lugar el reconocimiento de la identidad y posteriormente se intentó materializar ese reconocimiento en forma de bienes públicos o derechos de ciudadanía, jurídica y económicamente institucionalizados por el Estado (Alonso 1998). Los "nuevos movimientos sociales" se asociaron a la búsqueda de una mayor participación, presentaron una estructura descentralizada y abierta que estimuló la mayor participación en contraste con las estructuras jerarquizadas y centralizadas de los movimientos anteriores y articularon una militancia interclasista fluida con discursos generales que no se dirigían a un grupo en particular (Román Marugán 2002) en contraste con los clásicos movimientos sociales donde la lucha se centró en la economía, en la lucha de clases y en el enfrentamiento entre capital y trabajo. Los conflictos se desplazaron del sistema económico industrial hacia el ámbito cultural e identitario. Los movimientos estudiantiles no lograron consolidar alianzas estables con la clase obrera, situación que se repitió con los ambientalistas, activistas nucleares y feministas, a pesar de los esfuerzos en concretarlo. Este hecho condicionó a los investigadores europeos quienes enfatizaron en sus análisis la negación de las categorías de clases sociales en estos movimientos dando lugar a la concepción de una nueva

categoría: los denominados "nuevos movimientos sociales" (Aranda Sánchez 2000).

A mediados de los ochenta y noventa emergieron algunos movimientos de agricultores de Estados Unidos y otros movimientos sociales, algunos de ellos transnacionales, influenciados por la corriente ambientalista, feminista y por grupos que se oponían al libre mercado y al capitalismo. Y ya en 1993 Falk acuñó la frase "globalización desde abajo" para referirse a la sociedad civil asociada a fuerzas sociales transnacionales motivadas por temas ambientales, ecológicos, de derechos humanos y con una perspectiva basada en la unión de diversas culturas que buscaban el fin de la pobreza, la opresión, la humillación y la violencia colectiva. Estas alianzas involucraron a diversos sectores que se organizaron y conectaron atravesando fronteras con el objeto de revertir la situación global actual y de crear nuevas formas de transferencia de conocimientos y de movilizaciones sociales que respondan de forma independiente a las acciones del capital y de los estados nacionales. Estas formas sociales pueden ser denominadas como "la base de la globalización" o la "globalización desde abajo" (Appadurai 2000: 3). Así, la globalización de la sociedad civil que trasciende las fronteras nacionales y estatales fue denominada "globalización desde abajo" en tanto está impulsada por actores sociales emergentes que se configuran y enfrentan a la "globalización desde arriba" que es promovida básicamente por los estados y las múltiples corporaciones mundiales.

Los procesos de globalización dieron lugar a la emergencia de un movimiento social heterogéneo desde el punto de vista social, generacional, ideológico y geográfico, conformado por grupos de organizaciones no gubernamentales, sindicatos, ecologistas y anticapitalistas, que se conoció con el nombre de "movimiento antiglobalización" en el sentido que rechazaba de plano a los fenómenos actuales de globalización. Sin embargo, en los últimos tiempos se ha impuesto el uso del término "alterglobalización" para designar a este movimiento, paradójicamente global, basado en primer lugar en que la palabra "antiglobalización" presenta un marcado carácter negativo que se consolida en oposición a la globalización y que no se funda en propuestas positivas; y en segundo lugar, en que se deja en claro que el movimiento no rechaza otras formas diferentes de globalización. En efecto, algunos oponentes a la globalización capitalista reconocieron la necesidad de incorporar al movimiento global una visión positiva y se comenzó a tratar temas asociados a la justicia social, la igualdad, el trabajo, las libertades civiles, los derechos humanos y el desarrollo sustentable, entre otros puntos. Se comenzó a defender valores y visiones comunes y a referirse a sí mismos en términos positivos y propositivos (Kellner 2002: 297) por lo que se pasó de la protesta a la propuesta. Y no es una cuestión meramente terminológica puesto que hay quienes se oponen a cualquier forma de globalización en tanto implique uniformidad y homogeneidad, y por consiguiente están en total desacuerdo con el uso del vocablo "alterglobalización" o "altermundistas" para designar a este movimiento. Estas controversias son recurrentes, y aún continúa el debate entre conformar un movimiento antisistema (anticapitalista) o bien constituir un gran movimiento que proponga profundas reformas sociales dentro del sistema actual.

El movimiento anti (o alter) globalización presenta una estructura multicéntrica, horizontal y reticular cuya complejidad deviene de la multiplicidad de actores, ámbitos, niveles y redes interactivas que intervienen. Fernández Buey (2007:22) propone que el denominado "movimiento de movimientos" o "movimiento alterglobalización" da por superada la distinción anterior entre viejos y nuevos movimientos sociales puesto que este movimiento está integrado tanto por sindicatos importantes de Estados Unidos, Brasil, Italia, Francia y España, por partidos políticos de izquierda y por dirigentes del Partido de los Trabajadores de Brasil, así como por organizaciones ecologistas, pacifistas, feministas, indigenistas y antirracistas que se organizan en defensa de los derechos humanos, sociales y civiles. De este modo, Fernández Buey considera anacrónica la distinción entre viejos y nuevos movimientos sociales y afirma que la novedad de este movimiento mundial consistiría en no solo su carácter internacional, sino también en la aspiración a una ciudadanía planetaria que respete las diferencias, en la configuración de una sociedad civil global y en ocuparse de diversos temas y no de uno en particular. Otra característica peculiar residiría en admitir que para enfrentar a la globalización neoliberal es necesario superar las diferencias entre los movimientos sociales para adquirir relevancia en el plano internacional y para diagramar las estrategias políticas adecuadas, superando así las dimensiones nacionales y estatales. Castells (2001) afirma que el movimiento antiglobalización es diverso y contradictorio, como los grandes movimientos y que las proclamas también son variadas. El hecho de que este movimiento no sea homogéneo da lugar a Serbin (1997) para afirmar que la sociedad civil globalizada posee las complejidades y las contradicciones introducidas por la misma globalización. El autor plantea que la sociedad civil crea y recrea nuevas interacciones que reflejan la dinámica del poder a nivel global: la

sociedad civil globalizada se diluye en diferentes centros de poder que se articulan de forma vertical que establece una división entre los actores transnacionalizados del norte y del sur. De este modo las ONG del norte dictan e influncian a las del sur a través de la asignación de programas y recursos. Algunas críticas vertidas hacia la sociedad civil se edifican en torno a dos cuestiones centrales: 1) que el movimiento no tiene la capacidad para ser representativo de la "sociedad global", 2) no pueden actuar de forma democrática porque el sistema internacional es jerárquico y no democrático. Otro problema añadido es el hecho de que no posee la capacidad ni los recursos de los estados nacionales o de las empresas multinacionales como para ejercer una influencia importante (o coercitiva) en el concierto internacional. Las dificultades que introducen los procesos de globalización fue señalado por Friedman (1999) quien nos advierte de la paradoja en la que suelen incurrir las elites del movimiento indígena en los circuitos internacionales, las cuales comienzan a practicar una forma de vida muy diferente de la que procedían. Estas fuerzas generan un campo que tiende a crear nuevas elites que se mueven dentro de esferas globales y se convierten en clientes de las verdaderas fuentes del poder y del dinero. Las nuevas elites emergentes pueden tener su propio espacio en las esferas globales y relacionarse con otras elites más altas, pero finalmente terminan al servicio de las redes globales neo-feudales. Esta problemática también es abordada por Gimeno Martín (2007) al señalar que el contexto actual posibilitó que los líderes indígenas sean reconocidos como representantes legítimos de sus pueblos ocupando un lugar de mediación entre sus comunidades y el sistema más amplio, y este rol solo lo pueden cumplir desde una posición subordinada, lo que conduce a continuar reproduciendo el sistema de desigualdades imperante. Reconocer esta difícil situación de permanecer entre dos mundos es aceptar que se está dentro del sistema y que se puede luchar contra él, que se es parte del problema pero también se es parte de la solución. También cabe acotar que los objetivos de los movimientos indígenas se pueden malinterpretar y la percepción de los movimientos indígenas podría asociarse a la ambición en lugar de a la ecología, o bien podrían ser acusados de "inauténticos" cuando expresan sus discursos en términos científicos en relación a los problemas ambientales o cuando expresan su visión de la política en el lenguaje del grupo dominante.

Las luchas contemporáneas son interdependientes e interrelacionadas y un factor que facilita las alianzas transnacionales consiste en el hecho de que existe un enemigo común que es fácilmente identificable: la globalización capitalista, los mercados financieros, los grandes capitales transnacionales y sus instituciones (Löwy 2002) y se destaca una propuesta alternativa tendente a superar a la globalización económica neoliberal: 1) mejorar las condiciones del medio ambiente, laborales, sociales y de derechos humanos; 2) democratizar las instituciones en todos los niveles; 3) concentrar las decisiones y el poder en los niveles más bajos posibles; 4) dar prioridad al avance económico de los oprimidos y explotados; 5) convertir la economía global en un mundo sostenible conciliando las necesidades humanas con las del medio ambiente; 6) controlar y limitar los grandes flujos de capitales especulativos que pueden hacer colapsar a las economías nacionales (Brecher, Costello y Smith 2000). Otras propuestas consideran aplicar una condonación de la deuda externa a los países más empobrecidos por parte de los países ricos y de las organizaciones internacionales, dedicar el 0,7% del PIB de los países ricos para la ayuda al desarrollo de los países que se encuentran en una situación de empobrecimiento (esto es ya una realidad en países como Dinamarca, Luxemburgo y Suecia), lograr una sostenibilidad económico ecológica, crear una estructura mundial (o reformar la ONU) para que regule y controle la acción de las multinacionales y transformar el Consejo Mundial de Seguridad Económica para que sea más democrático y representativo de los países pobres.. Una propuesta que destaca y aún continúa generando debates es la aplicación de la Tasa Tobin. Propuesto por James Tobin, Premio Nobel de Economía (1981), quien planteó un hipotético impuesto sobre el flujo de capitales mundiales con el fin de evitar la especulación de los grandes capitales financieros. La tasa debía ser baja, en torno al 0,1% con el objetivo de penalizar únicamente a las operaciones puramente especulativas de ida y vuelta a muy corto plazo y no a las inversiones.

El mérito del movimiento antiglobalización es el de haber iniciado el debate en el panorama social y político sobre unos procesos globales que a priori parecían incuestionables e indiscutibles para el progreso de la humanidad (Castells 2001). Como bien señala Munck (2002) la globalización incrementa dramáticamente la exclusión social dentro y entre los estados nacionales, por lo tanto se hace necesario desarrollar una política económica alternativa que sea viable, sensible y que no se convierta en una mera utopía. Es en este contexto donde operan los movimientos sociales indígenas en América Latina.

Los movimientos sociales indígenas en América Latina: alianzas e identidades

Los pueblos indígenas (2) se encuentran inmersos en sistemas políticos que les son absolutamente ajenos y externos, que fueron creados y definidos por los respectivos estados nacionales. Este hecho supone un largo proceso de adquisición de conocimiento sobre las formas en que funciona el sistema político, una gran capacidad de adaptación al mismo, y en muchos casos adoptar nuevas formas de estructuras de organización política. A lo largo de muchos años los pueblos indígenas han ido adquiriendo una mayor experiencia en sus relaciones con los estados nacionales y han implementado diferentes estrategias de acuerdo a sus intereses y reivindicaciones. En general los contextos políticos en América Latina favorecieron distintos modos de opresión, marginación y exclusión hacia los pueblos indígenas que permitieron la apropiación de sus tierras ancestrales, la extracción de sus recursos naturales y la degradación del medio ambiente. La implementación de políticas inadecuadas para las sociedades nativas comporta un intenso proceso de empobrecimiento de las mismas que torna indispensable y urgente revertir esta situación. Por tanto debemos ser conscientes en este proceso de empobrecimiento de las sociedades indígenas del papel determinante que jugaron los sistemas políticos (coloniales y republicanos) y los estados nacionales a lo largo de la historia americana.

La atención que han generado los movimientos indígenas en América Latina desde finales de los ochenta se funda en el profundo interés que suscitaron sus reivindicaciones y demandas ya que afectan no solo a los pueblos indígenas y a sus respectivos estados nacionales sino que también poseen un alcance transversal y universal: el cuidado del medio ambiente, el cumplimiento efectivo de los derechos humanos, la aplicación de políticas de desarrollo sustentables, las reflexiones sobre conceptos tan importantes como el de ciudadanía y autonomía, el anhelo de consolidar estados pluriculturales y pluriétnicos, etc. La emergencia de los movimientos indígenas se presenta profundamente asociada a los procesos globalizadores. Cabe destacar en este punto la evidencia de una paradoja en el sentido de que los movimientos indígenas en cierto modo se presentan como una alternativa a los procesos de globalización (y en algunos casos se conforman alianzas con los movimientos anti o alter globalizadores) en tanto son fenómenos globales que intentan imponer una misma lógica y homogeneizar social y culturalmente al planeta. Estos procesos también representan una amenaza para sus territorios, sus recursos naturales y sus modos de vida. Pero son esos mismos procesos globalizadores los que facilitaron la emergencia de los movimientos indígenas a través de la debilitación de los estados nacionales que incide directamente en una disminución en la capacidad de los estados para dar una respuesta satisfactoria a las necesidades de los sectores más necesitados. También son los mismos procesos globales los que facilitaron a los pueblos indígenas el acceso a mayores y más lejanas audiencias y poder dar gran difusión a estas problemáticas sociales.

Las sociedades indígenas han constituido confederaciones y organizaciones nacionales e internacionales que en las últimas décadas obtuvieron una relevancia a nivel mundial, asociados a temas de ecología, medio ambiente, derechos humanos y biodiversidad, entre otros muchos. Eventos como la conferencia de Estocolmo en 1972, la conferencia de Río en 1992, la publicación de libros que se refirieron a las limitaciones del planeta abrieron el debate sobre el uso y explotación de los recursos naturales y el accionar de los países con sus respectivas políticas públicas. Los procesos de globalización reforzaron la conciencia de que temas como el cambio climático, la biodiversidad o el agujero de ozono afectan a todos y que la responsabilidad de estos hechos es compartida. La participación de los movimientos sociales internacionales ha forzado a los gobiernos a suscribir acuerdos internacionales, tratados y convenios donde se habla de protección, conservación, desarrollo sostenido y biodiversidad. Los aspectos ecológicos y la conservación del planeta han adquirido en los últimos tiempos una notable relevancia a nivel mundial y los movimientos étnicos han sabido aprovechar este contexto para iniciar sus demandas por la explotación y la degradación de sus tierras, así como señalar que las comunidades indígenas saben desde hace tiempo gestionar sus propios recursos naturales. Así, las organizaciones indígenas supieron aprovechar este contexto para generar y consolidar alianzas con diversas ONG donde los indígenas se favorecen en tanto les permiten iniciar sus demandas y reivindicaciones y disponer de audiencias transnacionales, mientras que las ONG emplean el conocimiento indígena y el "capital simbólico" que poseen para movilizar a sus financiadores. Las propias ONG ambientalistas han reconocido el valor simbólico de sus aliados indígenas como un modo de comunicar y movilizar partidarios (Cayón y Turbay 2005; Conklin y Graham 1995; Conklin 1997). La alianza entre los ambientalistas y los indígenas posee un componente simbólico extraordinario y la identidad cultural de los

pueblos indígenas constituye el recurso político más importante.

Seguramente la alianza entre ambientalistas e indígenas cristalizó en tanto la visión de la población nativa sobre la naturaleza y los modos de aprovechar los recursos son compatibles con la visión ambientalista occidental y por ello algunos ambientalistas han comenzado a desarrollar discursos sobre la base de intereses comunes, por ejemplo en oposición a la destrucción de la selva y fomentando la conservación de las tierras en manos de las comunidades indígenas. Sin embargo, también se puede advertir intereses parcialmente contradictorios puesto que mientras los ambientalistas privilegian el desarrollo de sistemas sustentables de gestión de los recursos naturales, los pueblos indígenas luchan por la autodeterminación y control de sus tierras, incluyendo los recursos naturales. Esta situación de intereses parcialmente contradictorios se puso claramente de manifiesto en la Novena Conferencia de las Partes (COP) de la Convención sobre Diversidad Biológica (CDB) de la ONU celebrada en mayo de 2008 en Bonn (Alemania) cuando en la declaración de apertura realizada por el Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (FIIB) se proclamó en relación con las áreas protegidas que: "Los Pueblos Indígenas estamos preocupados por la continua expansión de las áreas protegidas. Queremos el reconocimiento de nuestros propios territorios de conservación, territorios bioculturales indígenas y áreas conservadas por la comunidad. Nos oponemos al establecimiento de nuevas áreas protegidas en tierras y territorios indígenas hasta que nuestros derechos a las tierras, territorios y recursos sean plenamente reconocidos y respetados" (*Prensa Indígena*, 30 de mayo 2008).

La alianza estratégica que los pueblos indígenas consolidaron con los ambientalistas adquiere una importancia fundamental si vemos el proceso en perspectiva ya que en sus inicios la defensa indígena se basó fundamentalmente en conceptos asociados a los derechos humanos y a la defensa de los aspectos culturales y de la diversidad, pero recientemente la emergencia de la figura del indígena como "guardián de la naturaleza" colocó a las poblaciones nativas en un lugar privilegiado en relación con las organizaciones ecologistas y defensoras del medio ambiente que facilitó la inserción de las diferentes asociaciones de pueblos en el panorama transnacional. El interés occidental por la preservación de la biodiversidad es un factor preponderante en las demandas indígenas porque por extensión se debía preservar también a las poblaciones nativas y a su cultura (también se trataba de conservar la diversidad cultural). Un ejemplo paradigmático es la notoriedad y la presencia que adquirieron los indígenas en Brasil durante la década de los ochenta en los medios de comunicación global asociados a la amenaza de las selvas tropicales. Varios líderes de comunidades indígenas de las regiones amazónicas recibieron invitaciones para viajar y participar de conferencias, encuentros con otros líderes, reuniones con políticos de Naciones Unidas, del Banco Mundial, etc. Algunos factores contribuyeron en mucho al desarrollo internacional de los movimientos indígenas durante finales de los años 1980 y principios de los 1990 como la conservación de la biodiversidad, la disponibilidad de la información científica sobre la deforestación en el Amazonas que atrajo la atención mundial, el desarrollo de las tecnologías que permitieron por ejemplo observar imágenes satelitales de la destrucción del medio ambiente, el nuevo paradigma del "desarrollo sostenible", etc. Este contexto, que brindó una clara situación favorable de oportunidad política para lograr la visibilidad de las sociedades indígenas en el panorama internacional, se modificó a través del tiempo, al menos para las poblaciones indígenas amazónicas, ya que en los últimos años se limitaron las oportunidades para los pueblos indígenas. Las oportunidades políticas, económicas y culturales que permitieron la emergencia de la alianza amazónica han cambiado y la apertura que existió a finales de los 1980 y comienzos de los 1990 ahora permanece cerrada (Pieck 2006). Algunos parámetros importantes que operaron en este cambio fueron la existencia de una gran polarización ideológica entre las grandes organizaciones conservacionistas y las pequeñas organizaciones medioambientales y de derechos humanos, la polarización financiera entre estos mismos grupos (incrementada por la escasez de dinero para las causas ambientales) y la reducción en la cobertura periodística relativo a problemas de deforestación y de luchas indígenas, y por tanto la reducción del poder simbólico de las poblaciones indígenas. Los atentados del 11 de septiembre y la recesión económica centraron la atención en problemas asociados con las guerras, las torturas en prisiones y con las agrupaciones terroristas.

La alteridad imaginada

El imaginario que la sociedad occidental proyecta sobre los indígenas ha sufrido modificaciones a través del tiempo, así en la época de la colonización las sociedades nativas fueron percibidas como salvajes e

incivilizadas, primitivas y belicosas, a las cuales había que civilizar. Hasta tiempos recientes se engendraron serias dudas de que los indígenas podrían conservar adecuadamente el medio ambiente. Últimamente el perfil que retrata al indígena lo describe en perfecta armonía con la naturaleza, que cuida de sus recursos y que favorece la conservación y el desarrollo de la biodiversidad. La imagen que se consolida últimamente es la del indígena como un protector de la naturaleza y el conocimiento chamánico emerge como una verdadera fuente de sabiduría ancestral y milenaria. La imagen de las últimas décadas retrata a los pueblos indígenas como guardianes de la naturaleza y como verdaderos conservacionistas que emplean los recursos naturales de forma sustentable. Esta claro que este imaginario social transfiere la responsabilidad de la conservación de las reservas naturales en el conocimiento y en la sabiduría ancestral de las sociedades indígenas. La visión principalmente europea y norteamericana de los indígenas asociada a la fascinación, el exotismo, el romanticismo y el ecologismo contrasta fuertemente con la concepción de las elites y gobernantes de los estados latinoamericanos, los cuales en general consideran a los indígenas como una amenaza a la integridad nacional y en consecuencia aplican políticas públicas contrarias a los derechos, demandas y reivindicaciones de las sociedades nativas o en el mejor de los casos políticas que ignoran a las sociedades amerindias (invisibilización).

En esta cuestión de espejos enfrentados o de imágenes, percepciones e identidades entrecruzadas, Brown (1993: 319) considera que no se debe subestimar la imaginación que existe en gran parte de las sociedades de los países del norte, los cuales proyectan en los indígenas el sueño de una sociedad que está espiritual y ecológicamente balanceada. Inevitablemente algunos líderes nativos responden a este imaginario social reafirmando y consolidando esta visión. Siguiendo a Conklin (1997) se puede afirmar que las imágenes occidentales de los indígenas son el producto de los discursos occidentales y estas imágenes a menudo nos informan más de los occidentales que de los indígenas, a la vez que tienden a ser visiones simplificadas de una realidad mucho más compleja. En las sociedades amerindias el discurso también se transformó y de ser un discurso sobre el "Otro para Sí" (el blanco como infrahumano, caníbal, feroz, etc.) dio lugar a un discurso del "Sí para el Otro" (el indígena como protector de los recursos naturales), evidenciando las estrategias y el alto grado de adaptación de las sociedades nativas a las demandas de la sociedad occidental (Cayón y Turbay 2005:90). La visión que desde la sociedad occidental se proyecta sobre los indígenas tiene enormes consecuencias para las mismas poblaciones nativas, porque debemos considerar que las alianzas no solo se forjaron con diversas ONG comprometidas con la ecología, el medio ambiente o la diversidad, sino que los indígenas tuvieron que establecer alianzas entre distintas poblaciones aborígenes y formar nuevas relaciones entre ellos mismos, incrementando las alianzas locales, regionales y nacionales en defensa de sus derechos. Por lo general estas alianzas responden a la imagen y a las ideas que desde la sociedad occidental se difunden sobre los pueblos indígenas. En muchos casos la creación de nuevas identidades indígenas, comunidades o grupos con intereses políticos están influenciados por la experiencia de otros grupos indígenas, por el estado, los misioneros, los agentes de cambio cultural, administradores, ONG, etc., y pueden asumir diferentes o múltiples identidades en respuesta a diferentes objetivos, intereses o amenazas. También es notable la apropiación y adopción de discursos externos y la certera utilización de herramientas legales con el fin de luchar por la autodeterminación, por las tierras, los recursos, la educación y otros derechos, a la vez que atraen la atención de la comunidad internacional (Messer 1995: 65).

Los líderes indígenas deben moverse hábil y equilibradamente entre las imágenes que proceden del mundo occidental y las imágenes que emanan de las sociedades nativas, buscando un punto de equilibrio que les permita negociar con otros actores sociales (estado nacional, ONG, organismos internacionales, otras sociedades nativas, etc.). Quizás sea posible diferenciar dos estrategias relativas a la representación que hacen de sí mismas las sociedades nativas, por una parte ciertas sociedades como los kayapó manipulan símbolos e imágenes asociados fuertemente con las identidades indígenas con el fin de lograr sus metas políticas con lo cual refuerzan en las sociedades occidentales un proceso de reificación de la identidad indígena. Por otro lado, poblaciones indígenas como los wari, awá y pataxó emplean estrategias de disimulación y adaptación e intentan asemejarse a sus interlocutores. De este modo, en sus interacciones con agentes de gobiernos, ONG, misioneros, maestros y otros interlocutores suelen usar ropa occidental como una estrategia para ganar respeto e igualdad en sus negociaciones, aunque a menudo desde la sociedad occidental se los percibe como que no son suficientemente "verdaderos" indígenas. Así, por ejemplo en relación a las demandas de tierra que efectúan las comunidades collas en Argentina, las críticas se focalizan en la aparente aculturación de los residentes de las tierras altas cuya ausencia de un lenguaje indígena, la pérdida de pautas tradicionales de

parentesco como el aillu, y el uso de bienes y ropa producidos de forma industrial son percibidas como signos de que la población en esas regiones no es, de hecho, indígena (Occhipinti 2003).

Las sociedades amerindias se encuentran expuestas a nuevas situaciones que si no saben gestionarlas adecuadamente podrían acarrearles serios perjuicios a sus propias sociedades, nos referimos, por ejemplo, a la industria del turismo, a los intereses económicos de los estados y las empresas capitalistas sobre los recursos naturales, a la biopiratería, a la autonomía, a los programas de desarrollo (muchos de los cuales no generan equidad, no atiende las necesidades de los grupos indígenas, no conservan los recursos naturales y generan conflictos al interior de las sociedades). Los actuales debates giran en torno a los derechos de propiedad que poseen las poblaciones nativas que habitan en selvas, bosques y montes, a los derechos sobre los recursos, y a los derechos sobre los conocimientos que detentan los indígenas, especialmente los etnobotánicos que interesa especialmente a las empresas dedicadas a las investigaciones farmacológicas. La valoración del conocimiento indígena y su aplicación a la conservación de la biodiversidad coincide con el momento en que las sociedades occidentales comienzan a referirse a la era de la "sociedad de la información", cuando los materiales genéticos y biológicos comienzan a ser tratados como información, con el desarrollo de la etnobiología y con instrumentos legales que definen al conocimiento indígena como propiedad cultural (Conklin 2002).

Nuevos problemas asoman para las poblaciones indígenas. Muchas de las organizaciones que intentan preservar el medio ambiente o de los propios organismos gubernamentales que aplican políticas de conservación de la biodiversidad se olvidan a menudo de las poblaciones que habitan dichas áreas geográficas. Las áreas protegidas se asumen "como si" las poblaciones humanas estuvieran ausentes en dichas regiones o deliberadamente se excluye su presencia, se les niega la participación tal como sucedió en los esquemas coloniales del pasado que permitieron la apropiación de recursos y de tierras a partir de la opresión de las poblaciones humanas (Pieck 2006: 314). En este sentido sobresalen los esfuerzos realizados por activistas de las comunidades negras de la región del Pacífico en Colombia que en su interacción con las comunidades, el estado, las ONG y los sectores académicos han introducido una herramienta conceptual muy importante que define a la biodiversidad como "territorio más cultura", asociada a una visión del área del Pacífico como "región: territorio de grupos étnicos", es decir, una unidad ecológica y cultural construida a través de prácticas culturales y económicas que se articulan con la utilización del medio ambiente y de sus recursos naturales (3). De este modo se defiende una explicación de la diversidad biológica a partir de una perspectiva endógena de la lógica ecológica y cultural del pacífico colombiano (Escobar 2001). En Colombia, la capacidad de las comunidades indígenas y afrocolombianas para reclamar las tierras y otros derechos depende de la forma en que son percibidas. La percepción de los afrocolombianos como simples ciudadanos, sin tener ninguna diferencia cultural significativa provocó que las cortes de Santa Marta (Colombia) negaran la existencia de las comunidades negras porque ellos vivían entre otras poblaciones y no tenían una cultura visiblemente diferenciada. De acuerdo a esto, las cortes colombianas no encontraron ninguna evidencia de que las poblaciones negras conformaran "comunidades étnicas". Esta ambivalencia legal y social en torno al reconocimiento de los afrocolombianos como grupos étnicos limitó claramente la posibilidad de que inicien demandas sobre los territorios que ocupaban. En respuesta a esta situación, las sociedades afrocolombianas realizaron notables esfuerzos para diferenciarse culturalmente de la sociedad nacional colombiana y de las sociedades indígenas basados en las peculiaridades que se asocian al continente africano y a la esclavitud. En el caso peruano, las sociedades negras intentaron diferenciarse culturalmente de la sociedad nacional mediante movimientos que revitalizan la música afroperuana y las danzas como estrategias para iniciar procesos de autenticación cultural (Greene 2007: 464). Ng'weno (2007) indica que el problema es que estos procesos abren la puerta a un espacio de exclusión nacional porque estas sociedades son percibidas como extranjeras en su propio país. De este modo, las sociedades nativas se encuentran inmersas en un dilema de difícil resolución, es decir, en palabras de G. Bateson (1993), en una situación de "doble vínculo" o relación esquizofrénica en el sentido de que si se integran y adoptan las pautas y la cultura de la sociedad nacional se les niega el acceso a sus territorios y recursos naturales porque se les percibe como que no son "verdaderos y auténticos indígenas", pero si refuerzan su propia cultura e identidad se diferencian de la sociedad nacional posibilitando el accionar de procesos de exclusión, marginación y racismo por el hecho de ser "diferentes".

Mucho se ha debatido sobre el uso de los recursos renovables por parte de las sociedades indígenas, si se efectúa de un modo sostenible y si la integración dentro del mercado capitalista y sus presiones asociadas derivan en un uso que termina degradando los recursos naturales. Con una tecnología simple,

baja densidad poblacional y escasos contactos con la civilización occidental, las sociedades indígenas en general han sido capaces de mantener a sus poblaciones con los recursos disponibles. Incluso las sociedades de las tierras bajas, en donde la perspectiva antropológica postuló la existencia de sociedades de baja densidad debido al medio ambiente y a la fertilidad de los suelos ya que no serían capaces de mantener a grandes poblaciones, existen datos arqueológicos que rompen con esta visión ya que la ocupación humana del Amazonas sería más densa de las sociedades actuales, puesto que se basaban en la producción del cultivo del maíz, el buen uso de las inundaciones periódicas del valle amazónico o el uso agrícola de islas flotantes (Calavia 2006: 32). Es evidente que la penetración del mercado indujo a grandes cambios en las economías de las sociedades nativas y en el modo de utilizar los recursos naturales (Godoy, Reyes-García *et al* 2005), y prueba de ello es la deforestación para el cultivo de arroz, para la venta de madera, y para el incremento de la productividad agrícola, fundamentalmente de la compulsiva expansión del cultivo de soja. La imagen moderna del indígena como "guardián de la selva" comporta una visión romántica que se asemeja en parte al "noble salvaje". Este imaginario es puesto en cuestión por investigadores como Conklin y Graham (1995: 703), quienes afirman que los líderes indígena brasileños han definido de forma coherente la autodeterminación de sus pueblos con el fin de controlar sus recursos naturales y el derecho a utilizarlos como ellos consideren oportuno, aunque en varios casos en los que las comunidades nativas lograron este objetivo y dispusieron de recursos naturales de un gran valor comercial escogieron opciones ambientalmente destructivas. Uno de los ejemplos que cita Conklin (2002: 1055; 1997: 726) son las sociedades Kayapó, que de figuras simbólicas preeminentes para los ambientalistas se transformaron en "villanos" porque experimentaron una degradación ambiental causada por actividades comerciales. Internamente, la dificultad de generar ingresos de dinero generó una división entre los Kayapó en relación a la forma de gestionar los recursos naturales. Algunos dirigentes se enriquecieron mediante las concesiones que hicieron a favor de las empresas madereras de grandes extensiones de selva donde existían muchas maderas tropicales. Otros grupos intentaron, o al menos desearon, seguir esta política pero la mayoría de las comunidades nativas de Brasil afortunadamente se opusieron y continuaron luchando por proteger sus recursos. Estas acciones se tornan perjudiciales en varios sentidos, en primer lugar por la misma destrucción de los recursos naturales que nos afectan globalmente a todos, pero además se vuelve en contra de las mismas sociedades aborígenes en, al menos dos sentidos, porque destruyen recursos que son indispensables para la estabilidad de la sociedad nativa, y además porque estas acciones contradicen el imaginario formado por las sociedades occidentales y puede dar pie a que sean acusados de corruptos, falsos y ambiciosos. Un problema añadido es plantear la temática en términos opuestos y excluyentes, esto es, que las poblaciones indígenas se vean forzadas a tener que elegir entre preservación del medio ambiente o rédito económico.

Existen al menos tres razones que hacen que los estados nacionales perciban a los grupos indígenas diferentes de cualquier otro movimiento étnico: 1) la cultura indígena existe como una contracultura que critica de forma continua el proyecto capitalista y la historia oficial de los estados, 2) los grupos indígenas suelen demandar autonomía a los estados, los cuales usurparon las tierras indígenas y 3) las poblaciones indígenas intentan preservar actividades económicas y objetivos que suelen entrar en conflicto con las agendas estatales (Dunaway 2003). Muchas veces las sociedades indígenas viven en territorios que poseen valiosos recursos naturales y rechazan la intervención estatal. Los derechos de las comunidades indígenas a la tierra han sido continuamente violados por los estados nacionales, especialmente en aquellos lugares donde existen depósitos de petróleo, gas o reservas minerales. El hecho de luchar por el reconocimiento y titulación colectiva de los territorios indígenas no solo tiene una considerable importancia por sí misma cuando se alcanza este objetivo, sino que estos procesos también alientan a establecer las formas de organización política, favorecen la participación en la sociedad nacional y estimulan los debates sobre las estrategias que se deben implementar. Asimismo ayudan a reinventar el significado del "ser indígena" contribuyendo a la formación de la identidad de los pueblos originarios. En este sentido, comunidades collas y wichí en Argentina fueron capaces de transformar la idea de tierras como un símbolo de la identidad indígena, y a pesar de que necesitan las tierras como un recurso económico, supieron sostener sus reclamos y demandas basados en significados culturales más que económicos con lo cual resignificaron la identidad indígena en Argentina (Occhipinti 2003). En las sociedades indígenas el territorio no se limita al valor económico o la rentabilidad que pueda tener sino que trasciende a ámbitos sociales y culturales más profundos. De este modo, para el caso concreto de las comunidades wichí situadas en Argentina el territorio significa mucho más que una estrategia económica ya que posibilita la reproducción de la propia cultura e identidad mediante la práctica de la pesca, recolección y caza que les permite recrear sus propios modos de vida en relación con los recursos

que proporciona la tierra. Y estos modos de vida conforman inexorablemente parte de la identidad social y del ser wichí.

Los principios de autonomía local y de control sobre las tierras no son aplicados por los estados que excluyen sistemáticamente a las poblaciones indígenas de las decisiones que involucran a las tierras y sus recursos (Messer 1995). En la actualidad, la imagen de las comunidades indígenas de América Latina cambió radicalmente y pasaron de ser vistos como comunidades anacrónicas, sin futuro, sumisas y sin iniciativas a tener un rol protagónico en el concierto internacional. Así, muchos investigadores, entre ellos Hall y Fenelon (2004), perciben a los movimientos indígenas constituyendo una gran fuerza antisistémica de resistencia al capitalismo y a la globalización. Las demandas comunes son amplias y actúan en redes transnacionales brindando apoyo a las violaciones provocadas por los estados nacionales y/o las empresas capitalistas. Entre muchos aspectos que reivindican se encuentran las demandas de recuperación de los territorios que les fueron apropiados por la ocupación colonial y republicana, la recuperación y protección del medio ambiente destruido por la explotación capitalista, obtener autonomía territorial y política, lograr una autodeterminación con énfasis en la distinción cultural, el respeto y desarrollo de sus modos de producción basados en la solidaridad y en la reciprocidad, el respeto a las tradiciones nativas, a sus formas de organización social, a sus creencias, formas de espiritualidad y cosmovisión, el reconocimiento, uso y desarrollo de sus propios idiomas, debatir reformas políticas que afecten la reestructuración del estado y consagre el derecho colectivo indígena, mejorar las condiciones y los estándares de vida de los pueblos indígenas, el derecho a ser indígenas y gozar al mismo tiempo de una plena ciudadanía, entre otros temas. Es importante señalar y dejar en claro que las demandas indígenas de autodeterminación y autonomía por lo general no incluyen proyectos secesionistas. Las organizaciones indígenas han debatido mucho sobre el tema de la autonomía local y regional y el derecho de autodeterminación pero generalmente desechan la idea de formular objetivos secesionistas. Dunaway (2003) estima que cerca de la mitad de las movilizaciones étnicas contemporáneas son intentos grupales por asegurarse un alto nivel de los recursos del estado u obtener una mayor participación política, pero no intentan destruir o independizarse de los gobiernos nacionales. Estas movilizaciones se asocian con la problemática de definir y limitar la autonomía pero no la soberanía. Como un claro ejemplo de esto se puede citar al movimiento zapatista cuyas marchas intentaron comunicar sus intenciones integradoras y no separatistas que se plasmó en la frase "Nunca más un México sin nosotros" (Bello 2004). La rebelión zapatista adoptó el tema de la autonomía indígena como núcleo central de las demandas trasladando esta cuestión no sólo al nivel nacional sino también al plano internacional. Otro tanto ocurrió en Ecuador donde las demandas de los pueblos indígenas no son excluyentes y reflejan la intención de ser incorporados a la nación ecuatoriana. Es necesario comprender de una buena vez que las diferencias étnicas, sociales, culturales, lingüísticas e identitarias no constituyen un peligro de separatismo o fragmentación nacional sino un modo de entender los derechos humanos y superar la pobreza, exclusión y marginación en las que se encuentran sometidas. La reivindicación de la autonomía indígena representa una estrategia activa de articulación por parte de los pueblos indígenas en relación con los estados nacionales y con los organismos internacionales puesto que se entiende como un derecho que les permite ejercer sus formas propias de organización social, elegir autogobiernos, acceder a los territorios y sus recursos de forma colectiva, así como mantener y difundir su propio idioma, cultura e identidad.

Las demandas son comunes a todas las sociedades indígenas debido a que sufren los mismos problemas y obstáculos: las tierras son reclamadas por otras poblaciones, hay fuertes presiones en contra de la restitución de las tierras por parte de empresas capitalistas, especialmente aquellas asociadas con los recursos petroleros y de gas, problemas de organización interna, tensiones con los estados nacionales y con el mercado capitalista, etc. En las décadas de los ochenta y noventa en varios países de América Latina se produjeron modificaciones en las constituciones nacionales que permitieron vislumbrar nuevas oportunidades en relación a la autonomía, control de los recursos y tenencia de las tierras, sin embargo si no existe una firme voluntad de los gobiernos nacionales de cumplir con estas modificaciones (como es el caso de la mayoría de los países latinoamericanos), y sin proyectos legislativos sobre la forma de cómo llevar a cabo estos artículos constitucionales, todo quedará en palabras vacías y falsas promesas.

La actual condición de los pueblos indígenas se puede asociar con dos factores principales: 1) la progresiva destrucción de su economía y modos de vida, y 2) su negación como plenos ciudadanos en iguales condiciones dentro de los modernos estados que transformaron a los pueblos indígenas en

ciudadanos "invisibles" dentro de sus propios países, extraños en sus propias tierras, y no reconocidos de forma legal ni formal como entidades colectivas (Stavenhagen 1999). También cabe recalcar que las sociedades indígenas comparten un pasado de colonización, dominación y opresión. No sorprende que los movimientos indígenas coincidan en ideologías tendentes a forjar la descolonización, orientadas hacia el antiimperialismo, y portadoras de innumerables críticas hacia los nuevos estados y sus dirigentes. Es en este contexto que las organizaciones indígenas de Bolivia, Perú y Guatemala, basados en el hecho de que comparten los mismos procesos históricos de sometimiento, opresión y despojo, propusieron concretar una reindianización de las sociedades mestizas y criollas (Varese y Terrientes 1982). Por tanto, estos movimientos sociales exceden el ámbito local para forjar alianzas regionales, nacionales e internacionales con proyección global.

Actores diversos... estrategias políticas diversas

El persistente auge de los movimientos indígenas a partir de los años 1980 en América Latina es posible asociarlo a la debilidad de los estados nacionales como producto de la globalización económica que condujo a fuertes ajustes estructurales. La imposición de medidas económicas en muchos países latinoamericanos, la liberalización de los mercados, las grandes inversiones de empresas transnacionales y la necesidad de disponer de materias primas, abrieron un campo social que posibilitó la manifestación, protesta y reivindicación de demandas sociales por parte de muchos movimientos indígenas y de otros sectores de la sociedad civil. El contexto del capitalismo transnacional, las inoperantes reformas agrarias, la ineficacia de las políticas indigenistas y el hecho de que muchas poblaciones indígenas no se sintieran identificadas con la clase campesina fueron algunos de los factores que activaron la emergencia de muchos movimientos étnicos, sumado al peso internacional que obtuvo la Declaración de los Derechos Humanos y la amplia difusión de la conciencia ecológica a nivel mundial. La internacionalización del movimiento de los derechos indígenas ocurrió precisamente porque los movimientos sociales étnicos fueron débiles en el nivel nacional, y fueron precisamente algunas de estas debilidades las que facilitaron la construcción de alianzas efectivas que posibilitaron un accionar global porque su actuación como un nuevo movimiento social se basó en la movilización de la identidad más que en los recursos materiales (Brysk 1996: 39). La falta de respuesta gubernamental en relación a las demandas indígenas, agravada por los mecanismos de exclusión y marginación que impedían una participación real y efectiva de los líderes indígenas terminó por reforzar a las organizaciones de los distintos movimientos indígenas.

El contexto internacional, las nuevas comunicaciones, los movimientos transnacionales, las alianzas y estrategias globales han ido consolidando la imagen de un movimiento social "indígena" basado en la categoría colonial de "indio". De acuerdo con De la Peña (2005) recientemente muchos movimientos radicales se llaman a sí mismos "indios" utilizando este término como una expresión de desafío. Esta categoría fue creada por el colonialismo europeo y posteriormente fue difundida por las elites de criollos cuando con la independencia adquirieron poder. La categoría "indio" connota una carga peyorativa y de discriminación social que fue utilizada e impuesta desde fuera diluyendo las diferencias entre las distintas comunidades étnicas. En el proceso de reconstrucción de la identidad indígena el término "indio" se resignificó y se transformó en un recurso para resistir y demandar por los agravios sufridos permitiendo el reconocimiento y la unión de los diferentes grupos étnicos (Revilla Blanco 2005). Se calcula de forma aproximada que en América existen 40 millones de indígenas que difieren ampliamente en sus características sociales, culturales y lingüísticas, pero a pesar de la gran diversidad en sus dimensiones cuantitativas y cualitativas, pudieron conformar movimientos sociales basados en la categoría de "pueblos indígenas". A pesar de que esta terminología abarca una innumerable variedad de pueblos nativos y organizaciones sociales el factor de unidad reside en que comparten una identidad positiva de la diferencia cultural y un status negativo de extrema marginación social (Brysk 1996: 40). Otros rasgos comunes posibles de identificar hacen referencia a que por lo general la organización de las sociedades indígenas no se fundó sobre organizaciones estatales y en la actualidad cristalizan en la formación de organizaciones sociales no capitalistas que luchan por mantener sus propias formas organizativas con lo cual adoptan formas y estrategias de resistencia anticapitalista. El movimiento indígena se ha ido fortaleciendo a través del hecho de compartir una historia colonial, y más tarde republicana, caracterizada por el sufrimiento, la opresión y la resistencia; por la plena coincidencia de los reclamos y demandas hacia a los estados nacionales; y por promover una agenda política basada en que constituyen los miembros originarios de la sociedad. Brysk sostiene que la característica central de los pueblos indígenas

es la diferenciación racial y cultural, que generó una marginación en el nivel nacional, pero también disparó un reconocimiento internacional.

Ahora bien, a lo largo de toda la historia de América Latina se han ido forjando identidades indígenas que fueron, y continúan siendo reificadas (por los estados nacionales, las ONG, los propios movimientos indigenistas, etc.), que no consideraron los procesos sociales de cambio. Esta reificación de las identidades indígenas suele responder a la defensa de diferentes intereses grupales y es reforzada con la visión externa a las sociedades indígenas de que la compleja tecnología occidental constituye una fuerza que tiende a erosionar las culturas "tradicionales" y "auténticas". Como bien señala Conklin (1997: 712) las nociones occidentales de identidad cultural privilegian las imágenes exóticas como un marcador de autenticidad. El estereotipo occidental que se presenta en términos esencialistas y que describe una cultura indígena aislada, homogénea y ahistórica en muchos casos es reforzado por muchos líderes y activistas indígenas quienes canalizan las políticas de identidad étnica basados en los esencialismos que se proyectan desde las sociedades occidentales. Los imaginarios occidentales de los indígenas y las autorrepresentaciones indígenas que responden a la forma en que son percibidos por las sociedades occidentales, reducen o eliminan la diversidad y variabilidad intra e intergrupales de las sociedades indígenas. La reificación de la identidad indígena a menudo es aprovechada políticamente por los estados nacionales para deslegitimar y desacreditar a grupos indígenas afirmando que no son auténticos indígenas porque sufrieron profundos procesos de mestizaje o bien porque son movilizados por "agitadores externos" (4). Estas identidades monolíticas, generalmente formadas por la asociación de una cultura, un lenguaje y un territorio único, fueron establecidas por la sociedad imperante sin atender a los propios actores que estaban incluidos dentro de esa identidad (Rodríguez Mir 2006b). Estas categorías ocupan una posición en la escala social (generalmente conforman los estratos inferiores) y responden a las relaciones sociales y a las circunstancias históricas. De esta forma muchas identidades impuestas en (y desde) el ámbito académico no coincidían con la perspectiva de los nativos. Cuando los movimientos indígenas comenzaron a formar confederaciones y alianzas incrementaron su poder de movilización y de negociación, con lo cual muchos estados nacionales intentaron deslegitimar al movimiento y a sus líderes acusándoles de comportarse de manera "no tradicional", o bien que no representaban a las poblaciones indígenas. El establecimiento de alianzas políticas fue consolidando una identidad indígena general y común, la cual suele aparecer como sinónimo de "inauténtico", pero que no quita que en el futuro se pueda consolidar y sea percibida por el resto de los actores, nacionales e internacionales, como legítima (Calavia 2003). Las estrategias por parte de los gobiernos, nacionales y/o provinciales consisten, entre otras, en intentar dividir y enfrentar a los líderes de las comunidades indígenas, o bien privilegiar las demandas de un sector o grupo por encima de otros, o atribuir la nacionalidad de un país vecino a grupos indígenas que reivindican derechos propios. En México se habilitaron personas con necesidades de tierras como ejidatarios en las mismas zonas donde se asentaban los zapatistas generando un conflicto social puesto que en una misma superficie se encontraban grupos que ocupaban la tierra y otros con tenencia de títulos. Otra estrategia recurrente de los gobiernos mexicanos fue asociar al EZLN con el crimen organizado y el narcotráfico con el fin de debilitar la corriente de opinión pública favorable al movimiento zapatista (Hernández Navarro 2008). En Argentina, una estrategia gubernamental consiste en intentar desacreditar la nacionalidad de las sociedades mapuches en el sur afirmando reiteradamente que los mapuches son chilenos, tampoco se libran de ello los grupos indígenas del noroeste que son acusados de ser bolivianos, con lo cual pierden total legitimidad para reclamar sus derechos en Argentina (Rodríguez Mir 2007). Estas prácticas muchas veces logran su objetivo porque actúan sobre las fracturas internas que pueden existir en las poblaciones indígenas. La emergencia de nuevos líderes nativos produce tensiones dentro del propio sistema social indígena ya que generalmente en tiempos pasados la autoridad se fundó en el consenso, en las relaciones de parentesco, en el conocimiento de rituales, en la capacidad de persuasión o en ciertas habilidades para las actividades de subsistencia, pero en el contexto actual los líderes emergen en base a la escolarización, al dominio de la lengua española y a sus relaciones con las autoridades políticas. El marcado contraste entre las cualidades y capacidades de los líderes indígenas actuales en relación con sus formas propias puede asociarse a la paradoja que indica Revilla Blanco (2005: 58) que se refiere a que la formulación de las demandas de reconocimiento de las instituciones y modos de organización propia por parte de los pueblos indígenas requiere la adopción de formas de organización ajena: 1) una estructura formal, 2) una forma de asociación legal, 3) una constitución en concordancia con normas y objetivos. Estos hechos potencian y desarrollan conflictos internos que pueden ser estimulados por agentes externos cuyas circunstancias son aprovechadas para debilitar el poder político de los grupos autóctonos. También se ha debatido bastante sobre el tema de si los líderes indígenas representan los

intereses de los grupos étnicos o si solamente emergió una "burguesía indígena" que responde a sus propios intereses políticos. En este contexto muchos investigadores sociales se centraron en las relaciones entre la identidad y las estrategias políticas de resistencia y se focalizaron en el uso colectivo de la identidad como un recurso valioso que se vio favorecido por las redes transnacionales, las nuevas tecnologías y los procesos de globalización. Estos componentes cristalizaron en la formación de identidades múltiples, fluidas, simultáneas y dinámicas que actuaron en el nivel local, regional, nacional y transnacional.

Las identidades no son entidades naturales e inevitables, sino que son creadas, recreadas, adoptadas, o impuestas en contextos históricos, sociales y políticos. En tanto responde a un proceso social, son múltiples, procesuales, relacionales y fluidas, y quizás estas características puedan presentar algún problema para aquellos que defienden una idea de identidad fija, monolítica e invariable que se asocia directamente con la autenticidad. Como apunta Calavia (2003: 33) los viejos criterios de identidad no han claudicado y no ha desfallecido la demanda de una autenticidad basada en datos sustantivos. En consecuencia, y siguiendo a Jackson y Warren (2005: 561), la cuestión no es preguntarnos que caracteriza a una identidad X, sino más bien interrogarnos acerca de cuáles son los modos de ser X en este tiempo y en este lugar. Sin embargo, así como desde el estado y durante mucho tiempo en las ciencias antropológicas se reificaron a las identidades indígenas, también cabe señalar que en muchos análisis sociales se considera al estado y sus políticas públicas como un ente institucional homogéneo y no se matizan las diferencias internas. Creo que es importante centrarse en esto, en advertir y señalar las diferencias y posibles contradicciones que pueden existir en las entidades e instituciones públicas en relación con las demandas de los pueblos indígenas. En un trabajo previo (Rodríguez Mir 2007) he señalado los contrastes que existen en el nivel de las políticas estatales en Argentina y los intereses contrapuestos entre las políticas públicas del estado (preocupados por el cumplimiento de los derechos humanos en relación directa con la imagen que Argentina puede proyectar en el ámbito internacional) y las políticas provinciales que se vuelcan más a la llegada e instalación de capitales (con lo cual tienden a favorecer a los empresarios en detrimento de las poblaciones indígenas). Brown sostiene que cuando utilizamos términos como "hegemonía cultural" o "la cultura nacional dominante" (1993: 311) adherimos a una retórica reificante que acepta la existencia de un estado nacional como una realidad ontológica. El autor se refiere a que ciertas poblaciones nativas del Amazonas experimentan una naturaleza fragmentada del estado donde los indígenas tienen encuentros con el estado a través de individuos (grupos del gobierno oficial, soldados, misioneros, comerciantes, antropólogos, mineros, ganaderos, etc.) con propósitos diversos y agendas mutuamente contradictorias. Así como se ha reificado a las sociedades indígenas muchas veces también los estados nacionales, sus sociedades y políticas son reificadas en los análisis sociales. Es muy importante destacar que en toda investigación que efectuemos debemos tener presente la diversidad y heterogeneidad social que indefectiblemente se encuentra al interior de los diferentes actores sociales (sociedades, ONG, estados nacionales u organismos internacionales).

Palabras finales

Un punto clave para entender los procesos sociales que se activan en América Latina pasa por comprender y analizar la heterogeneidad presente en el seno de cada uno de los actores sociales. A pesar que desde las ciencias sociales se ha afirmado y reafirmado innumerables veces que las identidades son construcciones contextuales y cambiantes inmersos en procesos sociales de cambio y continuidad, aún persiste en los análisis sociales una imagen que se corresponde con la existencia de actores sociales que se presentan como bloques homogéneos con lo cual se evita matizarles con la diversidad, y a veces contradicciones internas, que ellos mismos presentan. Muchas veces se ha unificado la diversidad social, cultural y étnica por el hecho de compartir posiciones subalternas en la sociedad nacional, cómo si esta condición fuese necesaria y suficiente para homogeneizar la variedad existente.

A través de la historia americana la imagen de los indígenas se fue modificando pero siempre se mantuvo la idea en las sociedades hegemónicas de la existencia de una categoría social homogénea, "los indios", como si todos ellos mantuviesen características similares. Si bien es cierto que ya desde la época de la colonia existió una diferenciación entre las sociedades indígenas, es decir entre aquellas que se asociaban con "las altas culturas" (mayas, incas, aztecas) de las sociedades indígenas de "tierras bajas"

(sociedades cazadoras, recolectoras, nómadas), el imaginario de los colonizadores siempre coincidía en que se trataban de sociedades y culturas incivilizadas, salvajes y primitivas. Esta forma de entender la alteridad ("los otros") justificó claramente el accionar que se llevó a la práctica, ya sea en un régimen de explotación, de esclavitud, de apropiación violenta de tierras, o bien asociada a labores de conversión religiosa, educación, imposición de idiomas o costumbres. Esta imagen colonial también persistió en la época republicana porque permitía justificar el avance y la expansión de la nación sobre las denominadas "fronteras interiores" que aún permanecían bajo autonomía indígena. Las sociedades indígenas fueron concebidas por las repúblicas latinoamericanas como anacrónicas y problemáticas en el sentido de que establecían una clara dificultad para las elites gubernamentales a la hora proyectar la imagen de una nación moderna en el concierto internacional de naciones.

En América Latina hacia las décadas de 1940 y 1950 las políticas públicas de invisibilización indígena por lo general se orientaron a asimilar a las sociedades indígenas dentro de una gran masa campesina y se estableció una fuerte relación entre los términos campesino/ indígena/ ámbito rural. Se trataba de una concepción absolutamente homogénea en la cual se equiparaba a todas las sociedades indígenas con los trabajadores campesinos. Hacia la década de 1970 se inició un proceso social de gran magnitud que implicó la migración de las sociedades "campesinas" (es decir, indígenas) hacia las grandes capitales y centros urbanos. Estos procesos sorprendieron a muchos dirigentes y gobiernos ya que se comenzaba a romper los intensos procesos de invisibilización indígena establecidos por las políticas públicas de los diversos gobiernos latinoamericanos a la vez que se desmitificaba la idea que asimilaba a todos los indígenas como campesinos rurales. No sólo las sociedades indígenas comenzaron a emerger y visibilizarse cada vez con mayor frecuencia, sino que también se encontraban más próximos y cercanos a toda la sociedad nacional porque cambiaban el ámbito rural por el urbano.

Últimamente la imagen homogeneizante de las sociedades indígenas se vincula con la concepción del "buen salvaje", que vive en plena armonía con la naturaleza y que pueden ser los futuros guardianes de las selvas y los recursos naturales. Esta idealización proviene del ámbito de las ONG, de Estados Unidos o de Europa. Se advierte la asociación entre sociedades indígenas/ naturaleza, relegando a un plano secundario los aspectos culturales. En definitiva, es posible observar cómo a través de los procesos históricos se fueron configurando diversas imágenes de las sociedades indígenas que se caracterizaron por ser monolíticas y homogéneas, evitando todo matiz de diversidad interna. Si tenemos en cuenta la gran diversidad de sociedades indígenas, y a la vez la gran heterogeneidad presente en el seno de cada sociedad nativa, sería conveniente dejar de retratar a las sociedades indígenas con dos o tres colores y agregar a la paleta del pintor innumerables colores y matices que nos posibiliten retratar a las sociedades originarias con una mayor precisión y exactitud. Y no solo estos matices deben ser introducidos cuando abordemos a las sociedades indígenas, sino también cuando analicemos a otros actores sociales como las administraciones públicas, los estados nacionales, las ONG, o las empresas capitalistas ya que la reificación de los actores sociales no sólo incumbe a las sociedades nativas, también se encuentra presente en el arquetipo que se proyecta de los gobiernos y sus políticas, sin detenerse en analizar los conflictos e intereses internos que pueden albergar los organismos públicos y oficiales.

Al considerar la enorme diversidad de sociedades nativas (social, cultural, lingüística, geográfica, demográfica, etc.) nos daremos cuenta de la gran complejidad y del esfuerzo que debieron realizar los pueblos indígenas para generar y formar movimientos sociales, los cuales a pesar de contar con procesos históricos similares y poseer intereses y demandas similares, no anula la complejidad del fenómeno a la hora de forjar alianzas regionales, nacionales o transnacionales. Los movimientos sociales indígenas cuentan con una plataforma integradora de base que les permite negociar, forjar alianzas, plantear temas de autonomía y autodeterminación, reivindicar la restitución de sus territorios ancestrales, entre otras muchas cosas. Los estados nacionales suelen percibir estos derechos como una amenaza a la integridad nacional o perciben a los intereses de los pueblos indígenas como contrarios e incompatibles con los intereses de la nación. En este sentido, las políticas estatales intentan romper con la base integradora indígena mediante políticas que estimulan la división o que plantean la deslegitimación de ciertos líderes, basando sus acusaciones en que no son "verdaderos indígenas". Se advierte nuevamente el retorno a la imagen homogénea, invariable y monolítica de las sociedades indígenas. Los pueblos indígenas han logrado avances significativos en las últimas dos o tres décadas. Han forjado alianzas internacionales sólidas y estables, han afirmado y reafirmado su presencia en el nivel mundial, han sabido aprovechar las herramientas y tecnologías y los procesos de globalización para obtener una amplia audiencia y romper con los fuertes procesos históricos de invisibilización impulsados

por las políticas públicas de los gobiernos nacionales, sus demandas y reivindicaciones son cada vez más escuchadas y respetadas y la presencia en sus respectivas sociedades nacionales cada vez es mayor. Tal es así que la mayoría de los países latinoamericanos debieron introducir reformas en sus constituciones nacionales. El movimiento indígena en América Latina impulsa una profunda transformación de los estados nacionales que nos invita a abandonar el imaginario monocultural del estado nación en pos de una sociedad pluricultural y pluriétnica más justa y equitativa. Los esfuerzos de los pueblos indígenas han fructificado. Sin embargo, los avances aún no son suficientes porque no es fácil revertir extensos procesos históricos de opresión y sometimiento. También es hora de que las sociedades nacionales y sus estados realicen esfuerzos tendentes a lograr sociedades pluriculturales que respeten y hagan cumplir los derechos que les compete a las sociedades nativas. No sirve de nada que el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios se plasme en las constituciones nacionales o en declaraciones universales si luego no se aplican y se efectivizan. Es fundamental que los estados reconsideren sus políticas públicas en relación a los pueblos indígenas para conformar sociedades más justas, equitativas y democráticas. La posibilidad de otro mundo en América Latina es posible, un mundo nuevo en el Nuevo Mundo, pero esa posibilidad requiere del esfuerzo y compromiso de todos los actores sociales sin excepción, que se tome conciencia de la exclusión de grandes sectores de la población y se adopten medidas consensuadas para resolverlos, de lo contrario el camino será mucho más largo, oscuro y sinuoso.

Notas

El presente artículo se inspira en la conferencia inaugural efectuada en el curso auspiciado por la Universidad Alcalá de Henares, "La posibilidad de otro mundo en América Latina: respuestas colectivas a la exclusión", celebrada del 7 al 11 de julio del 2008.

Agradecimientos. Quiero expresar mi profundo agradecimiento a Marta E. Casás Arzú y a Teresa García Giráldez de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a Pedro Pérez Herrero y Ana Rubio García de la Universidad de Alcalá de Henares por sus constantes palabras de aliento y apoyo para la elaboración de este artículo.

1. Debido a la extensión del trabajo no abordaré el problema sobre la categorización de los "nuevos movimientos sociales". Sólo decir que este adjetivo hace referencia más bien a su dimensión temática y a su localización histórica y contextual. Esta categorización intenta resaltar el salto cualitativo de pasar de una sociedad industrial a una sociedad posindustrial y a una nueva acción colectiva. En cualquier caso, el adjetivo "nuevo" no se entiende en el sentido contemporáneo de actualidad sino como indicador de algo sustancialmente diferente en cuanto a su contenido. Lo antiguo ha sido caracterizado por un tipo de política centrada en los actores tradicionales (sindicatos, partidos, clase trabajadora) que luchan por el control del estado, por una concepción de la sociedad basada en las clases sociales y por analizar el cambio social a través de las grandes transformaciones. El término "nuevo" connota un marcado contraste con los "viejos movimientos" desplazando el análisis de los movimientos sociales desde una óptica centrada en las relaciones de opresión, explotación y lucha de clases a otra que enfatiza en la identidad, la organización, la cultura y las oportunidades políticas.

2. Es curioso que no exista una definición jurídica en el ámbito internacional que defina explícitamente los términos "pueblos indígenas", aunque sí es posible encontrar una serie de criterios que lo caracterizan y sirven para identificarlos de manera general. Un criterio de importancia fundamental es la autoidentificación como indígena. Esta conciencia de su propia identidad es considerada como un criterio fundamental a la hora de determinar e identificar los grupos categorizados como "pueblos indígenas". Los criterios para definir a las poblaciones indígenas han variado entre los diferentes países latinoamericanos de acuerdo a sus contextos sociales e históricos (el idioma, la ascendencia, la autoidentificación, la territorialidad, la concentración geográfica, etc.). La aplicación de los términos también varían: "población indígena", "pueblos indígenas", "nacionalidades indígenas", "pueblos originarios", "pueblos autóctonos", "tribus", "etnias", "grupos étnicos", "amerindios", etc. Cabe señalar que ningún órgano del sistema de Naciones Unidas ha llegado a adoptar una definición sobre el concepto de "pueblos indígenas" (Naciones Unidas, 2004). A pesar de esta limitación es posible encontrar algunas propuestas.

Generalmente las mas aceptadas son las que presenta el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989) y la efectuada por el Relator Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, D. José R. Martínez Cobo (1987).

De acuerdo con el Convenio 169 de la OIT los pueblos indígenas son: "pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país, o una región geográfica a la que pertenecía el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas" (Artículo 1). Aquí se establece una distinción entre "pueblos tribales" y "pueblos indígenas" en el sentido de que existen pueblos con similares características a los pueblos indígenas aunque pueden habitar desde el mismo tiempo que los demás grupos poblacionales, por ejemplo las comunidades afrodescendientes en América Latina. De cualquier modo, se puede utilizar como sinónimos cuando las poblaciones se identifican con las mismas problemáticas.

El enfoque de Martínez Cobo (1987) también es muy citado y define a los pueblos indígenas del siguiente modo: "Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sistemas legales. Esa continuidad histórica puede consistir en la continuación durante un período prolongado que llegue hasta el presente, de uno o más de los siguientes factores: a) ocupación de las tierras ancestrales o al menos de parte de ellas; b) ascendencia común con los ocupantes originales de esas tierras; c) cultura en general, o en ciertas manifestaciones específicas (tales como religión, vida bajo un sistema tribal, pertenencia a una comunidad indígena, trajes, medios de vida, estilo de vida, etc.); d) idioma (ya se utilice como lengua única, como lengua materna, como medio habitual de comunicación en el hogar o en la familia o como lengua principal, preferida, habitual, general, o normal); e) residencia en ciertas partes del país o en ciertas regiones del mundo; f) otros factores pertinentes".

3. El concepto de territorio entre los pueblos indígenas tiene un significado diferente al de la civilización occidental. La explotación y gestión de la superficie así como los recursos naturales también difieren. Además, el territorio tiene componentes inmateriales de carácter simbólico que deben ser respetados y considerados. La tierra y sus recursos deben ser cuidados puesto que de ellos depende la subsistencia de la comunidad, así como la reproducción y continuidad social, cultural y material del grupo. En base a lo expuesto se plantea la necesidad de reconsiderar el concepto de "territorio étnico" el cual no sólo se constituye como un lugar donde "hacer" sino un espacio que posibilita el "ser", esto es, la constitución de la identidad colectiva (Bartolomé 1992). El territorio no solo presupone los recursos económicos y la subsistencia del grupo, también comporta elementos simbólicos e identitarios, la reproducción cultural propia y es un lugar donde reside la memoria colectiva. En este sentido la noción de "territorios equivalentes" para justificar el traslado de poblaciones indígenas desde sus territorios ancestrales hacia otros sitios resulta inapropiada e inadecuada.

4. Un claro ejemplo de esta situación es expuesto por Hale (1996) quien ha investigado los dilemas y contradicciones que resultan ostensibles en los procesos de "mestizaje" e "hibridación" en Guatemala que son utilizados por las elites para deslegitimar el activismo de las sociedades y la cultura maya.

Bibliografía

Alonso, Luis Enrique

1998 "Los nuevos movimientos sociales en el umbral del año 2000", *Documentación Social*, 111: 155-177.

Appadurai, Arjun

2000 "Grassroots Globalization and the Research Imagination", *Public Culture*, 12 (1): 1-19.

Bartolomé, Miguel Alberto

1992 "Presas y relocalizaciones de indígenas en América Latina", *Alteridades*, 2 (4):17-28.

Bateson, Gregory

1993 *Una unidad sagrada. Pasos hacia una ecología de la mente*. Barcelona, Gedisa.

Bello, Álvaro

2004 *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile, CEPAL.

Brecher, J. (T. Costello y B. Smith)

2000 *Globalization from below: The power of solidarity*. Cambridge, South End Press.

Brown, Michael F.

1993 "Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity", *L'Homme*, 126-128, XXXIII (2-4): 307-326.

Brysk, Alison

1996 "Turning Weakness into Strength: The Internationalization of Indian Rights", *Latin American Perspectives*, vol. 23, nº 2, Ethnicity and Class in Latin America: 38-57.

Calavia, Oscar

2006 "El indio ecológico. Diálogos a través del espejo", *Revista de Occidente*, vol. 298: 27-42.

Castells, Manuel

2001 "Globalización y antiglobalización", *El País*. 24 de julio.

Cayón, Luis (y Sandra Turbay)

2005 "Discurso chamánico, ordenamiento territorial y áreas protegidas en la Amazonia colombiana", *Journal of Latina American Anthropology*, vol. 10, nº 1: 88-125.

Conklin, Beth A.

2002 "Shamans versus Pirates in the Amazonian Treasure Chest", *American Anthropologist*, 104 (4): 1050-1061.

1997 "Body paint, feathers, and vcrcs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism", *American Ethnologist*, 24(4): 711-737.

Conklin, Beth (y Laura Graham)

1995 "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics", *American Anthropologist*, New Series, vol. 97, nº 4: 695-710.

De la Peña, Guillermo

2005 "Social and Cultural Policies toward Indigenous Peoples: Perspectives from Latin America", *Annual Review of Anthropology*, 34: 717-739.

Dunaway, Wilma

2003 "Ethnic Conflict in the Modern World-System: The Dialectics of Counter-Hegemonic Resistance in an Age of Transition", *Journal of World Systems Research*, IX, I: 3-34.

<http://jwsr.ucr.edu>

Escobar, Arturo

2001 "Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization", *Political Geography*, 20: 139-174.

Jackson, Jean (y Kay Warren)

2005 "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions", *Annu. Rev. Anthropol.*, vol. 34: 549-73.

Friedman, Jonathan

1999 "Indigenous Struggles and the Discreet Charm of the Bourgeoisie", *Journal of World-System Research*, vol. 2: 391-411.

<http://jwsr.ucr.edu/>

Gimeno Martín, Juan Carlos

2007 "Antropólogos, pueblos indígenas y organizaciones no gubernamentales en América Latina en la era del neoliberalismo", en Óscar Calavia, Juan Carlos Gimeno y M. Eugenia Rodríguez (eds.), *Neoliberalismo, ONG y pueblos indígenas en América Latina*, Madrid. Editorial Sepha: 9-52.

Godoy, R. (y otros)

2005 "The Effect of Market Economies on the Well-Being of Indigenous Peoples and on Their Use of Renewable Natural Resources", *Annual Review of Anthropology*: 121-38.

Greene, Shane

2007 "Entre lo indio, lo negro, y lo incaico: The Spatial Hierarchies of Difference in Multicultural Peru", *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 12, nº 2: 441-474.

Hale, Charles R.

1996 "Mestizaje, Hybridity and the Cultural Politics of Difference in Post-Revolutionary Central America", *J. Lat Am. Anthropol.*, 2(1): 34-61.

Hall, Thomas (y James Fenelon)

2004 "The Futures of Indigenous Peoples: 9-11 and the Trajectory of Indigenous Survival and Resistance", *Journal of World-Systems Research*, X, I: 153-197.

<http://jwsr.ucr.edu/>

Hernández Navarro, Luis

2008 "Zapatismo: La nueva provocación gubernamental", periódico *La Jornada*, 10 de junio, México.

Kellner, Douglas

2002 "Theorizing Globalization", *Sociological Theory*, vol. 20, nº 3: 285-305.

Laiz Castro, Consuelo

2002 "Los movimientos reivindicativos clásicos. El movimiento obrero", en Román y Ferri (eds.), *Los movimientos sociales. Conciencia y acción de una sociedad politizada*, Madrid, Consejo de la Juventud de España.

Laraña, Enrique

1998 "Movimientos sociales", en S. Giner, E. Lamo de Espinosa y C. Torres (eds.), *Diccionario de sociología*, Madrid, Alianza Editorial.

Löwy, Michael

2002 "Toward an International of Resistance against Capitalism Globalization", *Latin American Perspectives*, 127, vol. 29, nº 6: 127-131.

Martínez Cobo, José

1987 *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. Nueva York, Naciones Unidas.

Messer, Ellen

1995 "Anthropology and Human Rights in Latin America", *Journal of Latin American Anthropology*, 1(1): 48-97.

Munck, Ronaldo

2002 "Globalization. Deconstruction and Beyond", *Latin American Perspectives*, 127, vol. 29, nº 6: 24-31.

Naciones Unidas

2004 "El concepto de pueblos indígenas", Documento de antecedentes preparado por la secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, PFI-2004/WS.1/3. Nueva York.

<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/pfii/Datacoll%20background%20sp.htm>

Ng'weno, Bettina

2007 "Can Ethnicity replace Race? Afro-Colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State", *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 12, nº 2: 414-440.

Occhipinti, Laurie

2003 "Claiming a Place. Land and Identity in two Communities in Northwestern Argentina", *Journal of Latin American Anthropology*, 8(3): 155-174.

Organización Internacional del Trabajo

2007 (1989) *Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, 2ª ed. Lima, OIT, Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

Pieck, Sonja K.

2006 "Opportunities for transnational indigenous eco-politics: the changing landscape in the new millennium", *Global Networks*, 6, 3: 309-329.

Prensa Indígena

2008 "ONU: Voces indígenas en la COP IX", 30 de mayo.

<http://www.prensaindigena.org.mx/Noti165.html>

Revilla Blanco, Marisa

2005 "Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social", *Política y Sociedad*, vol. 42, nº 2: 49-62.

Rodríguez Mir, Javier

2007 "Estrategias políticas de los pueblos indígenas en el contexto de la globalización: el caso de Argentina", en O. Calavia, J. C. Gimeno y M. E. Rodríguez (eds.), *Neliberalismo, ONGs y pueblos indígenas en América Latina*. Madrid, Sepha (2ª edición): 153-175.

2006a *Los wichí en las fronteras de la civilización. Capitalismo, violencia y chamanismo en el Chaco argentino. Una aproximación etnográfica*. Quito (Ecuador), Abya Yala.

2006b "Las fronteras en el Imperio de la civilización. Génesis de las categorías étnicas en América Latina", *Revista de Antropología Experimental*, nº 6, texto 16. Jaén, Universidad de Jaén: 235-250.

2006c "Resistencia y confrontación en Argentina. Negación y exclusión de los pueblos indígenas", *Gazeta de Antropología*, nº 22, texto 22-22.

http://www.ugr.es/~pwlac/G22_22Javier_Rodriguez_Mir.html

Román Marugán, Paloma

2002 "El descubrimiento de la sociedad y su politización. El nacimiento de los movimientos sociales", en Román y Ferri (eds.), *Los movimientos sociales. Conciencia y acción de una sociedad politizada*, Madrid, Consejo de la Juventud de España.

Segato, Rita Laura

2006 "Racismo, discriminación y acciones afirmativas: Herramientas conceptuales", *Serie Antropología*, nº 404, Brasilia.

Serbin, Andrés

1997 "Globalización y sociedad civil en los procesos de integración", *Nueva Sociedad*, nº 47, enero-febrero: 44-55.

Stavenhagen, Rodolfo

1999 "Structural Racism and Trends in the Global Economy", *Int. Counc. Hum. Rights Policy*, 25: 1-17.

Varese, Stefano (y César Terrientes)

1982 "Restoring Multiplicity: Indianities and the Civilizing Project in Latin America", *Latin America Perspectives*, vol. 9, nº 2, Minorities in the Americas: 29-41.

