

TLC y pueblos indígenas:

entre el saqueo
y la resistencia

COLECCIÓN AUTONOMÍA INDÍGENA

Nº 2 TLC y pueblos indígenas:
entre el saqueo y la resistencia
Olga Lucía Pérez (editora)

CENTRO DE COOPERACIÓN AL INDÍGENA CECOIN
ORGANIZACIÓN INDÍGENA DE ANTIOQUIA OIA
CARRERA 10 Nº 24-76 OFICINA 706
BOGOTÁ, D.C., COLOMBIA
TELEFAX (57-1) 334 1810
CORREO ELECTRÓNICO: cecoin@etb.net.co
PÁGINA WEB: www.observatorioetnico.org

ISBN 978-958-95143-5-1

María José Díaz Granados
REVISIÓN DE TEXTOS

Marta Rojas
PREPARACIÓN EDITORIAL

Martha Isabel Gómez
DISEÑO

Juan Pablo Rojas
ILUSTRACIÓN DE PORTADA

Ediciones Antropos Ltda.
IMPRESIÓN

Primera edición, Bogotá D.C.
agosto de 2007

El contenido de esta publicación es responsabilidad exclusiva de CECOIN y en ningún caso compromete a las entidades financiadoras.
Se autoriza su reproducción parcial o total citando la fuente.
Se agradece enviar copia.

TLC y pueblos indígenas:

entre el saqueo
y la resistencia

Editora

Olga Lucía Pérez

Autores

Alejandro Mantilla

Juan Houghton

Mauricio Caviedes

Edwin Novoa

Germán Vélez

Darío Fajardo

Armando Bartra

Miguel Pickard



Contenido

Primera Parte

- Capítulo 1**
12 *De los mercados a las plazas*
La oposición entre integración y extracción
de recursos y capitales
- Capítulo 2**
38 Desterritorialización, libre comercio
y pueblos indígenas
- Capítulo 3**
74 Articulación económica:
¿etnocidio o resistencia cultural?
*Algunas reflexiones antropológicas para entender el
impacto cultural del TLC entre los pueblos indígenas*

Segunda Parte

- Capítulo 4**
96 El TLC Colombia-Estados Unidos
y los derechos de los pueblos indígenas
- Capítulo 5**
141 Entrevista a Leonor Zalabata
- Capítulo 6**
148 *Biodiversidad y conocimiento tradicional*
Asfixiante reino de la propiedad intelectual
- Capítulo 7**
183 Comunidades, territorios y patrimonio genético

Tercera Parte

- Capítulo 8**
198 Crónica de un desastre anunciado
*México y el Tratado de Libre Comercio
de América del Norte*
- Capítulo 9**
217 Los efectos del Tratado de Libre Comercio
de Norteamérica (TLCAN)
sobre el desarrollo rural en México

Articulación económica: ¿etnocidio o resistencia cultural?

*Algunas reflexiones antropológicas para
entender el impacto cultural del TLC
entre los pueblos indígenas*

MAURICIO CAVIEDES*

Introducción

Explicar, desde la antropología o desde las transformaciones de la cultura, los impactos del Tratado de Libre Comercio (TLC) en la pervivencia de los pueblos indígenas, es un ejercicio que está pendiente. La literatura sobre el tema se orienta más frecuentemente a analizar elementos que, en el TLC o los acuerdos de libre comercio en general, contradicen la legislación favorable a los pueblos indígena o que reconocen sus derechos, como el convenio 169 de la OIT o las legislaciones nacionales (Rich, 1997; García Aguilar, 1999; Centre for Economics and Social Rights, 1994; Cleveland y Murray, 1997). Algunos autores han revisado también la relación entre políticas económicas de orientación neoliberal y movilización política indígena (Guerrero y Ospina, 2003).

Sin embargo, existe un amplio debate en las ciencias sociales, en especial la antropología sobre las consecuencias en la cultura, de las relaciones entre occidente y los pueblos indígenas mediadas por la economía.

¿Es el etnocidio, es decir, la desaparición cultural de un pueblo, una consecuencia invariable de la relación entre los pueblos indígenas y el capital occidental? ¿O es

* Investigador Cecoin.

posible la resistencia y permanencia cultural de los pueblos indígenas ante el capital? Este ensayo intentará especular una posible respuesta a esas preguntas, a partir del análisis de las posiciones más visibles dentro de la antropología hecha en Colombia.

Algunos conceptos: cultura, cambio cultural, explotación, dominación y etnocidio

Los planteamientos de la antropología sobre la relación entre los pueblos indígenas y Occidente hacen parte de un debate aún no resuelto: la definición de cultura. Diversas perspectivas teóricas parten de diferentes definiciones de cultura y, por tanto, sus conclusiones sobre las consecuencias culturales de las relaciones entre los pueblos son diferentes.

El análisis de la relación entre la “sociedad occidental” y los pueblos indígenas en Colombia ha pasado de las teorías clásicas de la antropología hasta el planteamiento de posturas o definiciones propias del concepto de cultura.

Sin embargo, los primeros análisis de la relación entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas a través del capital estuvieron matizados por la mirada que los fundadores de la antropología moderna impusieron en el mundo.

La teoría funcionalista de la cultura

En su texto *Los argonautas del Pacífico occidental*, B. Malinowski elabora una de las primeras representaciones, con intención de cientificidad, sobre un pueblo indígena en las colonias británicas de Melanesia. Su intención, como explica el autor, es describir al detalle todas las formas de vida cotidiana de la comunidad estudiada. Para ello, el investigador debía aislarse de cualquier relación con la población colonizadora (misioneros, comerciantes, funcionarios coloniales). De esta manera, lograría un cuadro perfecto de la vida indígena en su forma impoluta, pura y prístina (Malinowski [1924] 2001).

La representación de los indígenas debía, según este pionero de la antropología moderna, seguir el modelo de esta descripción en la tecnología, la religión, la magia, la economía, el parentesco y las leyes. La descripción de todas estas manifestaciones de un pueblo, en un texto, era considerada la descripción científica de la vida indígena, una etnografía.

La reproducción de este modelo del análisis y observación etnográficos respondía al prejuicio colonial de que era posible estudiar a un pueblo en condición de aislamiento de su relación con otros pueblos y, en especial, con Occidente.

Sin embargo, esta representación era también una forma de expresar implícitamente el antagonismo entre el pueblo colonizador y el pueblo colonizado.

Con el tiempo, el mismo Malinowski propondrá el estudio etnográfico de los pueblos entonces llamados “salvajes” como un instrumento de la colonización y la planeación científica del control colonial (Malinowski, 1949).

Esta mirada de la antropología social británica se impuso alrededor del mundo y llegó a Colombia a través de los pioneros de la antropología colombiana que se formaron en posgrados en Estados Unidos. Muchos de ellos se proponían hacer investigaciones que replicaran el modelo de análisis de Malinowski, pero esta vez entre los pueblos indígenas colombianos.

Sin embargo, con el tiempo, el trabajo etnográfico empezó a exigir un cambio de perspectiva. Pineda Camacho se refiere a la antropología que representaba a los indígenas “in vitro” (es decir, aislados de su relación con la sociedad nacional) como una ficción que se rompe cuando los primeros antropólogos empiezan a vivir el cuestionamiento ético de la situación subordinada de los pueblos indígenas frente a la sociedad nacional (Pineda Giraldo, 2002).

Si en un principio la antropología representó al indígena “in vitro”, ya en los años cincuenta la mirada de la antropología empieza a incluir, aunque marginalmente, el análisis de la relación entre los colonos mestizos y los pueblos indígenas en los resguardos o territorios indígenas, la relación con las misiones y la relación con la economía extractivista que utiliza a los indígenas como mano de obra en sus territorios (Pineda Giraldo, 2000). Las etnografías empiezan a incluir un último capítulo, breve, que explica cómo las relaciones con los colonos y con la sociedad nacional se dan a través de la imposición de la educación misional por parte de la Iglesia, a través de la explotación de la mano de obra indígena, o a través del intercambio de herramientas occidentales por recursos naturales en los territorios indígenas. La inclusión del tema, sin embargo, es marginal para el análisis antropológico, que se concentra en la descripción de las costumbres indígenas (Pineda Giraldo, 1998 [1948]; Reichel Dolmatoff, 1963) No obstante, ya entre los antropólogos británicos que promulgaban la teoría funcionalista, el problema de la relación entre los pueblos indígenas y las sociedades occidentales aparecía como un problema analítico. Para la teoría funcionalista la cultura es un sistema, un todo articulado a partir de instituciones que tiene como objetivo la satisfacción funcional de necesidades materiales (Malinowski 1949). Desde esta perspectiva, donde todas las formas de comportamiento humano hacen parte de un sistema, y cada cultura es un sistema con

una lengua, una economía y una forma de gobierno propias, la transformación de una de estas instituciones, o la introducción de una nueva institución social, implica la desarticulación estructural de la cultura indígena.

La estructura social –concepto fundamental para el entendimiento de la perspectiva funcionalista– es la base de la vida social. Pero autores británicos que estudian los pueblos indígenas colonizados por Inglaterra en la década de 1940, plantean ya la presencia de estructuras económicas occidentales o capitalistas entre los pueblos indígenas de África. Así lo analizan Radcliffe Brown (1968 [1952]) y Malinowski en su obra póstuma sobre África, *Las dinámicas del cambio cultural* (1949). Radcliffe Brown plantea que, a pesar de que la etnografía debe estudiar a los pueblos indígenas en su condición “pura”, muchos pueblos han articulado sus costumbres a aquellas de la economía occidental y, por ello, no queda más remedio que incluir esa relación en la observación antropológica (Radcliffe Brown, 1968).

Malinowski posee una mirada ligeramente diferente, según la cual se trata del choque entre dos sistemas culturales que provoca cambios en el sistema cultural indígena. Para esta perspectiva teórica, esas transformaciones de la cultura, y la introducción de nuevas estructuras sociales, se definen como “cambio cultural” (el mismo Malinowski utilizó inicialmente el concepto de “aculturación”). Este cambio cultural provoca la desarticulación de la estructura social indígena, pero puede ser científicamente planeado para permitir el control colonial sin la imposición por la fuerza. Esta mirada funcionalista aparece también en la mirada de los primeros etnógrafos en Colombia, según lo cuales, la introducción de estructuras sociales extrañas provocaría la desarticulación interna del sistema social indígena (Reichel Dolmatoff, 1964).

Pero tanto, en las etnografías inglesas (Evans, 1977), como en las colombianas, los etnógrafos empiezan a hacerse tímidamente conscientes de que estas transformaciones responden al mismo poder colonial y a la relación desigual entre Occidente y los pueblos indígenas.

En el caso de Colombia, Gerardo Reichel Dolmatoff propone un estudio pionero, en su momento, de la relación entre la sociedad mestiza y una comunidad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, en su trabajo *The people of Aritama*. Allí, el autor sostiene que el futuro inevitable y, en cierta medida, deseable (aunque a la vez trágico, admite) para el desarrollo latinoamericano, es la desaparición de los pueblos indígenas, absorbidos por la sociedad nacional en el proceso de desarticulación de su cultura (1961). Reichel Dolmatoff reitera

este planteamiento en su texto *Desana: simbolismo de los indígenas tukano del Vaupés*. Su argumento consiste en afirmar que, donde las relaciones económicas han tenido un impacto, han creado una dependencia de los indígenas hacia Occidente y, por tanto cambios irreversibles de la vida indígena, condenando a los pueblos indígenas al mestizaje y la desaparición como culturas (1968).

La ruptura con la mirada funcionalista

Durante las décadas de 1960 y 1970, con la creación de los primeros departamentos de antropología en las universidades colombianas, esta disciplina empieza a plantear cuestionamientos a la antropología británica, condenando la mirada de los pueblos indígenas fuera de su relación con la sociedad nacional. La antropología se propone entonces observar la relación de los pueblos indígenas y la sociedad nacional desde el punto de vista, no del cambio cultural, sino de la “explotación/dominación” impuesta a través de la educación evangelizadora y las relaciones económicas (Uribe, 2005; Correa, 2005; Pineda Camacho, 2005; Jimeno, 2000, 2005; Miranda, 1984).

Ejemplo de esta mirada, inspirada en el marxismo, son los trabajos de Luis Guillermo Vasco sobre los indígenas embera chamí de Risaralda, en su texto *Jaibaná los verdaderos hombres*. En este texto, Vasco analiza la importancia del jaibaná en la vida social embera y su posición de articulador del pensamiento tradicional y la vida indígena. Para Vasco, la desaparición del jaibaná implica la desarticulación del pensamiento y la estructura social embera como resultado de la presión y persecución de los misioneros y la administración pública del Estado colombiano hacia los jaibanás, así como la criminalización del ejercicio de jaibaná (Vasco, 1985).

Aunque en su tesis Vasco continúa aceptando una perspectiva clásica según la cual la cultura es un sistema integrado, un todo articulado por una institución, su argumento implica entender históricamente la relación entre la sociedad nacional y el pueblo embera, desde el proceso de persecución de los jaibanás como instrumento para la subordinación del pueblo embera, y como mecanismo para la dependencia de este pueblo de la medicina y el pensamiento occidental.

Según Vasco, es posible distinguir una forma propia del pensamiento embera que se opone a la occidental, en especial en su percepción del tiempo como un fenómeno en espiral, mientras que para Occidente el tiempo es un fenómeno lineal. Sin embargo, esta mirada del tiempo en espiral, aunque determina la

conciencia del ser embera, las actividades cotidianas, la organización social y los fundamentos del pensamiento mítico del pueblo embera, no es consciente entre éstos, sino sólo es consciente para el jaibaná, quien puede establecer la relación entre el mundo mítico y el mundo cotidiano. La desaparición del jaibaná implica la desaparición del tiempo propio del pueblo embera y, por tanto, su aceptación del tiempo lineal occidental. Como resultado, aunque la condición del ser embera no desaparezca, sí se crea una relación de subordinación entre la sociedad nacional y la sociedad indígena (Vasco, 1985).

Un análisis similar, aplicado ya a formas de producción de cultura material, aparece en el artículo del mismo Luis Guillermo Vasco, “El oro y la plata entre los embera y wounaan”. Allí, Vasco analiza cómo el uso del oro, que en el pasado fue utilizado frecuentemente para adornar el cuerpo y para actividades rituales, así como en la vida cotidiana, es abandonado poco a poco y reemplazado por el uso de otros materiales para fabricar collares a partir de monedas, de cuentas de vidrio o, más recientemente, de chaquiras de plástico. Sin embargo, la elaboración, el significado de aquellos objetos, conserva en la lengua y en el uso una referencia a los objetos fabricados en oro en el pasado. No obstante esta permanencia, los embera cambian fuertemente su relación con el oro desde la llegada de los españoles a las comunidades indígenas en el siglo XVII cuando empieza la extracción minera del este metal, y los embera se convierten en mano de obra para tal extracción.

Citando a la Asociación de Cabildos Indígenas Embera, Wounaan, Katio, Chamí y Tule del departamento del Chocó (Orewa), Vasco explica cómo la economía minera atrae situaciones de opresión a las comunidades embera, presencia paramilitar y una economía que los aleja de la producción propia. De la misma manera que en la realidad se transforma la vida indígena y la relación con el oro, la narrativa oral del pueblo embera representa la relación de éstos y sus personajes míticos como una relación de identidad entre animales, humanos, plantas y territorio, para cambiar abruptamente con la presencia de población no indígena. Vasco revisa las narraciones orales embera para mostrar cómo el oro está relacionado con los alimentos tradicionales embera, como el maíz amarillo, o con el sol, el trueno y la tierra. Sin embargo, recogiendo la narración del “zahíno que cagaba oro”, muestra cómo, con la llegada de la sociedad no indígena (representada en la narración por soldados), los embera deciden llevar al zahíno al río y lanzarlo a un remolino, advirtiéndole que se esconda, pues será perseguido por los blancos (Vasco, 2002, pp. 96-120).

Aunque el trabajo de Vasco se encuentra aún ligado a la perspectiva clásica, su mirada sobre la relación pueblos indígenas/sociedad nacional se desarrolla en él y otros autores hacia adelante.

En su texto *Por los caminos de la anaconda remedios*, François Correa plantea que las relaciones entre los pueblos indígenas del Vaupés y la sociedad colombiana está determinada por una condición de dependencia, resultado de siglos de relacionamiento entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas. Esta relación se inicia con las primeras incursiones por parte de las avanzadas españolas desde 1538. Plantea que las primeras incursiones de colonizadores españoles fueron el inicio de un proceso de transformación de la vida indígena. Menciona la llegada de las misiones evangelizadoras católicas en 1755, y hace fuerte énfasis en el impacto de las caucherías que iniciaron en el siglo XIX con la Casa Arana y su cruel explotación de la mano de obra indígena denunciada internacionalmente.

La extracción del caucho, según afirma Correa, se extendió incluso hasta principios del siglo XX. No obstante, la fuerza de la extracción cauchera se dio alrededor de la segunda guerra mundial en los años cuarenta, cuando el gobierno japonés tenía el control de la producción del caucho en Asia. Más tarde, la llegada de las misiones evangélicas norteamericanas, lideradas por Sofía Muller y la misión de las nuevas tribus en 1945, así como la presencia del Instituto Lingüístico de Verano, tienen un nuevo impacto en las transformaciones culturales de la vida indígena (Correa, 1996).

Correa explica que el momento fundamental de transformación de la economía indígena está ligado a la introducción de la economía del endeude, y trajo consigo una persecución cruel, pero sobre todo la dependencia económica por parte de los pueblos indígenas de la Amazonia, de productos occidentales. Correa sostiene que este sistema del endeude se transfirió, una vez acabó la extracción cauchera, a la producción y el procesamiento de la coca en el Amazonas desde 1970. A partir de allí, la extracción de coca incrementó la dependencia con la aparición de bienes como los motores fuera de borda, la linterna y otros artefactos tecnológicos, además de las herramientas de hierro, como el hacha, que ya habían creado dependencia durante el periodo de la cauchería. La persecución a los indígenas se convierte en instrumento para su sometimiento a las relaciones de endeude también para la extracción de oro y otros minerales (Correa, 1996).

Según Correa, la presencia de esta economía extractivista combina diferentes elementos. Por una parte, la sobreexplotación de la mano de obra indígena para el abastecimiento del colono. Por otra, el incremento de la capacidad productiva de los hombres (coincide en esto con Gros), con la introducción de herramientas productivas. Así mismo, la dependencia por parte de los indígenas a través del endeude, o del control de las mercancías (necesarias para la producción y que han reemplazado a aquellas herramientas propias), por parte de los blancos, y la doble labor que deben realizar los hombres, primero para la producción en la economía indígena, y luego para la articulación a la economía extractivista.

Este factor tiene una consecuencia adicional, que es la necesidad de suplir la ausencia de la producción masculina (dado que los hombres trabajan como jornaleros del colono, quien controla las mercancías productivas) con la producción por parte de niños, mujeres y ancianos, que son así indirectamente sometidos a la explotación de una producción agrícola que debe abastecer la presencia colonizadora. Finalmente, y tal vez lo más importante, es la alienación del indígena de la producción material, a través del control de las mercancías y la dependencia de las mismas, por parte del colonizador, que permite un intercambio desequilibrado entre el blanco y el indígena, quien a cambio de estas mercancías, entrega su fuerza de trabajo (Correa, 1996).

Correa critica a partir de estos argumentos la idea de que la dependencia indígena de las mercancías occidentales es simplemente una búsqueda de prestigio por parte de ciertos miembros de la comunidad. Su intención es demostrar que la relación de dependencia es el resultado de un proceso histórico con consecuencias estructurales, del cual el proyecto de sociedad colonial, reproducido en la idea de un Estado-nación mestizo, es responsable (1996).

En muchas de sus observaciones, Correa coincide con la mirada de Christian Gros respecto a la introducción de instrumentos y herramientas occidentales en el Vaupés, y sus consecuencias en la vida cultural de los indígenas tukano. Gros, aunque formado en la sociología francesa, plantea una mirada matizada también por el marxismo. La hipótesis fundamental del autor es que, aunque la introducción de armas en una comunidad tradicional como los tatuyo parece no cambiar gravemente la cultura de este pueblo, en la realidad afecta de manera profunda la relación hombre-mujer dentro de la cultura, sobre la que se basa la división del trabajo en los tatuyo (Gros, 1991).

Gros inicia su texto describiendo cuidadosamente la división del trabajo entre hombres y mujeres: la mujer trabaja fundamentalmente en la chagra, mientras el hombre se dedica a la pesca y la caza. La relación del hombre con la chagra es importante, en tanto éste es el responsable de preparar el bosque, quemando y tumbándolo para que sea posible cultivar en él. Pero una vez realizada esta labor, el trabajo de la chagra queda en manos de la mujer. Además, el hombre está a cargo de la construcción de la maloca (Gros, 1991).

No obstante los intentos de resistir a los cambios, el aumento en la productividad masculina, afirma Gros, implica un cambio profundo en las estructuras internas y las relaciones sociales entre los tatuyo. Gros resalta que la baja densidad poblacional entre los indígenas de la Amazonia está asociada a las epidemias y la colonización cauchera que estuvo acompañada del exterminio de los indígenas. Sin embargo, en su momento, la Amazonia fue una región más poblada y a ello se deben las formas actuales de producción. A esto hay que añadir la consideración de que muchos de los pueblos indígenas de la Amazonia actual son nómadas o seminómadas.

Esta situación se ve modificada por la introducción de instrumentos de hierro, pues el aumento de productividad se da tanto en la caza como en la agricultura, pero su impacto más fuerte está en la agricultura. Este aumento de productividad masculina en la agricultura está ligado al papel de la mujer, mientras la división del trabajo permanezca como en la actualidad. De esa forma, la mujer se convierte en el sujeto más importante en la productividad de la comunidad. Lo era desde antes, pues la relación con el trabajo entre los tatuyo, expresada en la lengua, demuestra que es la actividad de la mujer la que se considera como trabajo, mientras que la caza y la pesca se consideran un "juego". En esta situación, el incremento de la capacidad de limpiar territorio para el cultivo conllevan tanto una sedentarización, como un aumento del trabajo de la mujer. Además, la agudización de la relación entre hombre y mujer que implica la dominación masculina para controlar la fuerza de trabajo femenina para la producción fundamental que es agrícola y no de otro tipo (Gros, 1991).

En otras palabras, el intercambio de mujeres como instrumento de productividad, aunque existía antes, y no es exclusivamente el resultado de la introducción de armas de fuego, sí está relacionado con el aumento de la cantidad del trabajo de la mujer, mientras que el trabajo masculino permanece en la misma cantidad, incrementando la presión de control del hombre sobre la

mujer dentro de la comunidad y, por tanto, convirtiéndose en una forma de sobreexplotación del trabajo femenino (Gros, 1991).

El estructuralismo en el contexto latinoamericano

Ya en los trabajos de Gros y Correa es posible observar un interés sobre las formas de resistencia a la imposición cultural. Aunque esta resistencia es un interés de muchos etnógrafos, en la teoría estructuralista se convertirá en el tema central del análisis y en la perspectiva única del mismo.

En su texto *El pensamiento salvaje*, Levi Strauss (1964) afirma que las estructuras indígenas de pensamiento están articuladas al mito y, por tanto, aunque recurren al pasado, no son históricas como las nuestras. En la perspectiva estructuralista, al pensamiento humano subyacen estructuras sobre las que se consolidan los comportamientos culturales, y estos comportamientos son, por tanto, permanentes para quienes los practican y viven. En este sentido, las estructuras de pensamiento son inalterables y, así mismo, la cultura también. No obstante, los pensadores estructuralistas que observan la realidad indígena latinoamericana se ven obligados a admitir el abandono de formas de vida propias de los pueblos indígenas o, como las llama Wachtel, procesos de “aculturación” (1976). Si bien Wachtel, discípulo del estructuralismo francés, admite un concepto heredado del funcionalismo, le atribuye un significado completamente diferente.

Wachtel se pregunta por qué en el pensamiento indígena parece falsearse la historia de la relación entre los pueblos indígenas y el mundo occidental al narrar las luchas entre españoles y nativos como una victoria de los pueblos indígenas, mientras nuestra historiografía occidental parece no dejar duda posible de que la derrota fue indígena. Para ello, Wachtel se introduce en un análisis etnohistórico de la relación entre los indígenas de Perú y la actual sociedad mestiza, haciendo un recorrido desde la Colonia hasta hoy.

En el pensamiento de intelectuales indígenas como Guamán Poma y Garcilazo de la Vega, Wachtel encuentra evidencias de lo que la teoría estructuralista le indica como cierto: los indígenas nunca han sido vencidos, pues si en la vida cotidiana elementos superficiales han sido asumidos del español o del mestizo, estos elementos, lingüísticos, religiosos, o de otro tipo, simplemente han sido articulados a la vida indígena, incrustados en estructuras propias de pensamiento. Un ejemplo de ello es la vestimenta. Si bien el sombrero de fibra fue reemplazado por el sombrero de fieltro, el significado cultural de éste sigue

siendo aquel del sombrero de fibra. De la misma manera se ha apropiado el concepto de “Don”, pero no para referirse a la condición de noble, sino a formas de jerarquía en la estructura de parentesco indígena (Wachtel 1976). Desde la perspectiva de Wachtel, esta mirada explicaría la apropiación del hacha de hierro en el Amazonas, que en el fondo sigue cumpliendo un papel ritual, mágico, según la tradición indígena y el mito.

Este ejercicio de incrustar elementos occidentales resignificados en la estructura de pensamiento indígena ha sido ratificado por algunas observaciones etnográficas de antropólogos colombianos. Correa considera, por ejemplo, que las actuales estructuras de parentesco indígena son formas de resistencia a la imposición cultural occidental entre los taiwano del Vaupés. De manera similar, Rappaport argumenta que la apropiación de la escritura por parte de algunos indígenas nasa que ostentaron en el pasado cargos de liderazgo, no son formas de “aculturación” sino formas de apropiación de lo occidental en favor de la permanencia de los pueblos indígenas del Cauca (Rappaport, 1990).

¿“Dominación/explotación” o “resistencia”?

Estas dos miradas han matizado el análisis de la relación entre Occidente y los pueblos indígenas en la introducción de objetos cuyo valor está mediado por el capital. La primera es una mirada más pesimista, que enfatiza la subordinación como instrumento de la explotación de la mano de obra indígena a través de la alienación de su trabajo, para la cual las herramientas occidentales son necesarias.

La segunda mirada es una perspectiva más optimista, que trata de resaltar las estrategias de los pueblos indígenas de aferrarse a formas propias de organización social, de pensamiento y conocimiento, y de articulación económica con Occidente, intentando aprovechar lo que parece “conveniente” para la pervivencia.

Entonces, ¿cuál es cierta?

Aunque es necesario decir que en cierta medida hay algo de ambas, también es cierto que los procesos de organización indígena, los pronunciamientos de sus organizaciones ante los Estados y organismos de verificación de su situación de derechos humanos, parecen indicar que hay más realismo en la mirada de la dominación/explotación, que en aquella que enfatiza la resistencia.

Trino Morales, primer presidente de la ONIC, decía en la década de los ochenta:

No sólo con balas nos acaban; no solamente con bayoneta nos matan. Nos pueden matar de hambre y nos pueden matar con sus ideas. Se nos mata con las ideas cuando se nos destruye como indios. Cuando se hace creer a todo el mundo que ser indígena es ser un animal ruin, perjudicial para la comunidad. Y se nos mata con ideas cuando a nosotros mismos nos meten en la cabeza que es vergonzoso seguir nuestra propia cultura, hablar nuestra propia lengua, vestir nuestros propios vestidos, comer ciertas cosas que la naturaleza nos da o que nosotros producimos (Vasco, 2002).

Ante el relator especial de las Naciones Unidas, en su visita de 2005 a Colombia, Luis Evelis Andrade Caasamá, actual presidente de la ONIC, sostenía la crítica situación de los pueblos indígenas de la Amazonia, algunos de los cuales corren peligro de dejar de existir. El mismo relator ratifica, siguiendo las denuncias de la ONIC, la existencia de un posible etnocidio de los pueblos indígenas en Colombia, sobre el cual el Estado tiene la responsabilidad de actuar (Andrade Casamá, 2004).

Sin embargo, no existen hasta hoy instrumentos jurídicos que penalicen el etnocidio, pues éste no ha sido definido jurídicamente. Se trata de un concepto planteado por algunos antropólogos para referirse a la desaparición de los pueblos indígenas. Vasco lo aplica para explicar la situación de los embera chamí. Bonfil Batalla (1990) utiliza el mismo concepto para entender la situación de los pueblos indígenas en México. Robert Jaulin, antropólogo francés, lo hace para explicar la situación del pueblo Barí del Catatumbo en Colombia (Jaulin, 1970).

Sin embargo, el concepto de etnocidio quedó excluido en la Convención contra el genocidio en 1948, así como en el estatuto de la Corte Penal Internacional. Aunque está asociado al *apartheid* en Sudáfrica, y a formas de persecución racial, no puede ser juzgado como tal (Valencia, 2003, p. 168). En Colombia, la Constitución reconoce la responsabilidad del Estado frente a la pervivencia de los pueblos indígenas, y la Ley 21 de 1991, que ratifica el Convenio 169 de la OIT, obliga al Estado colombiano a aplicar políticas para garantizar la pervivencia de los pueblos indígenas, así como a reconocer la capacidad de los indígenas de darse sus propias leyes y vivir según sus costumbres. Sin embargo, ante los adelantos que la legislación internacional promueve, la respuesta del Estado colombiano actual, a la vez que impulsa el TLC, es el rechazo del reconocimiento, tanto de la autodeterminación de los pueblos, como de su responsabilidad en la consulta y el reconocimiento de sus territorios, los recursos que

existen en ellos y la propiedad intelectual de su conocimiento tradicional. Así lo revela la abstención de Colombia en la aprobación de la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.

En 1981, la Unesco y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) convocan un congreso para discutir el tema del “etnocidio” y del “etnodesarrollo”. Allí, los participantes –líderes indígenas latinoamericanos e intelectuales de diferentes ramas de las ciencias sociales y el derecho– hacen pública la llamada “declaración de San José de Costa Rica”. Allí plantean que el etnocidio debe ser considerado como un delito en el derecho internacional público, así como contrario a la declaración universal de los derechos humanos de las Naciones Unidas. Y plantean también que, contra el etnocidio, los pueblos indígenas tienen un derecho inalienable: “el etnodesarrollo”, que debe ser un proceso en el cual los Estados latinoamericanos brindan garantías para que los pueblos indígenas logren el crecimiento y la consolidación de sus propias culturas y tradiciones, para que potencien sus formas propias de “civilización”.

Planes de vida como propuesta de una economía indígena

Como señala el antropólogo norteamericano David Gow, en Colombia en la década de 1980, pero sobre todo la descentralización de las funciones del Estado de la Constitución de 1991, permitieron la consolidación de los llamados “planes de vida de los pueblos indígenas”. El reconocimiento que hace la Constitución de 1991 de los territorios indígenas como entidades territoriales que tienen acceso a recursos directos de la nación implicaba la capacidad de las autoridades indígenas de utilizar tales recursos hacia una forma propia de desarrollo. Aunque nunca se aprobó una ley de ordenamiento territorial, sí se reglamentó jurídicamente el uso de recursos de la nación por parte de las autoridades indígenas. Y aunque esta reglamentación dejaba poco margen, afirma Gow (1998), para la distribución de los recursos, permitía que los pueblos indígenas elaboraran planes para el desarrollo propio.

Gow (1998), a partir de un análisis de los planes de vida de tres comunidades indígenas –el pueblo guambiano del Cauca, el pueblo nasa de Votioncó y el pueblo nasa de Tóez, Tierradentro–, sostiene que la relación de los pueblos indígenas con la economía del capital globalizado y con la construcción de una estrategia propia de desarrollo al estilo “indígena” es, en el mejor de los casos, paradójica.

Gow describe con interés el hecho de que aquellos pueblos como el guambiano, tradicionalmente reconocidos por sus arraigadas costumbres y por ser muy tradicionales, que además ratifican su interés en recuperar “lo propio”, no sólo en el sentido de recuperar el territorio, sino en el de encontrar sus formas propias de pensamiento, de gobierno y de producción agrícola y que, sobre todo, construyen un plan de vida que insistentemente se refiere a esa tradición propia, trazan líneas de planeación hacia el desarrollo que hacen énfasis en la necesidad del aumento de la producción agrícola, la reestructuración del cabildo (su autoridad tradicional), y la apropiación de tecnología para el incremento de la productividad. Sin duda estos énfasis van en contravía de la tradición y, al parecer, están fuertemente enfocados en la modernización.

Por el contrario, señala el mismo autor, las comunidades indígenas aparentemente más sometidas al mestizaje, más cercanas a los cascos urbanos, como los indígenas de tóez, rechazan una visión “esencialista” de la cultura y se proponen construir un plan de vida que parta de una situación de innegable articulación al mercado, y proponen como estrategia para el desarrollo propio, retomar a los pensadores tradicionales del pueblo nasa (Juan Tama y Manuel Quintín Lame) y el arraigo al territorio (después de haber migrado de su territorio tradicional a causa de la avalancha del río Páez) para construir una estrategia de educación propia que se convierte en modelo para la construcción de otras escuelas en otras regiones del Cauca, y que parece apuntar más hacia el regreso a la tradición (1998).

Esta contradicción que nota Gow lo lleva a concluir que la cultura no está definida por una esencia, sino que se articula y utiliza políticamente como una estrategia para entrar de diferentes formas a la modernidad, pues según argumenta Gow, si aceptamos que existen muchos capitalismo también debemos aceptar que existen muchas modernidades y formas diferentes de entrar en ella (1998).

Visto de esta manera, sin duda el problema estaría resuelto: la cultura es moldeable, puede cambiar según la coyuntura política, pues es un instrumento para acceder de una forma particular a la modernidad y de articularse al capitalismo.

Esta perspectiva llevaría a concluir que, ante las transformaciones impuestas por la economía del capitalismo globalizado a los pueblos indígenas, nunca habría etnocidio, pues cuando la cultura sufre transformaciones, no se pierde, no desaparece, solo cambia para adaptarse a una nueva situación.

Gow nos presenta sus ideas como parte de una corriente de la antropología colombiana que interpreta a su propia manera la teoría posmoderna. Esta antropología posmoderna rechaza la idea de que existe una esencia cultural y de que las culturas son formas de vida materiales, objetivas y permanentes, como sostendrían los pensadores clásicos (funcionalistas, marxistas o estructuralistas). Por el contrario, la cultura es fluctuante, no tiene límites y se transforma permanentemente, como instrumento para la negociación de derechos y visibilidad política, en los discursos de los líderes indígenas (Sotomayor, 1998; Restrepo y Uribe 2000).

No hay duda de que los planes de vida son estrategias para la modernización, y de que las culturas y los pueblos indígenas no son estáticos. Los planes de vida revelan claramente una preocupación de las autoridades indígenas por lograr formas de articulación de la economía y la vida tradicional con la economía de “afuera”, para utilizar la definición del plan de vida guambiano. Los guambianos argumentan que el plan de vida debe funcionar sobre tres ejes: la recuperación del derecho común y las formas propias de organización social, la productividad (tecnificada pero ligada a la tradición), y la relación y el intercambio con otros (hacia dentro y hacia fuera).

La idea de que existe un “adentro” y un “afuera”, planteada por las organizaciones indígenas, en este caso el cabildo de Guambía, parece replicar la vieja idea de los antropólogos según la cual los pueblos indígenas y sus culturas son objetos “in vitro”, aislados de su relación con la sociedad nacional. Pero esta metáfora, que afirma que existe una sociedad occidental de la cual los pueblos indígenas están “afuera” y con la que es posible articularse, pero no insertarse, revela la posibilidad de que tales pueblos no planeen “entrar” en el capitalismo globalizado, aunque sean conscientes de que no pueden evitar interactuar con él. La permanencia de esa metáfora, aunque es contradictoria con la postura misma del plan de vida (aumento de la productividad y de los ingresos, tecnificación de la producción), revela que entre los pueblos indígenas permanece la percepción de que es posible estar por fuera del capitalismo globalizado y que son la cultura y la tradición las que marcan esa distancia. Esa distancia puede no ser sólo metafórica, sino que puede referirse a la ausencia de relaciones determinadas por la mercantilización dentro de los territorios indígenas. En otras palabras, la pervivencia de las tradiciones y de las lenguas indígenas, y de un territorio que se entiende como propio y que marca los límites entre lo “nacional u occidental” y lo indígena, puede no ser una realidad objetiva, pero sí una

realidad metafórica que les recuerda permanentemente a estos pueblos y a la sociedad no indígena, que en el tiempo han existido sociedades (“culturas”) por fuera del capitalismo globalizado. Si los planes de vida son reflexiones sobre cómo “entrar” en la modernidad, la tradición y la cultura propia a las que se remiten son reflexiones sobre aquellos elementos de la vida cotidiana que aún están “afuera” de la modernidad y del capitalismo globalizado.

La idealización de la cultura indígena, y algunas ideas sobre cómo el TLC puede afectar esta cultura

Por supuesto que la idea de que los pueblos indígenas estarían por “fuera” del capitalismo globalizado es una idealización. Muchos autores han demostrado que los pueblos indígenas están dentro y en relación con el capitalismo, y los autores cuyos trabajos se refieren aquí, están justamente interesados en la manera en que el capitalismo globalizado impone una serie de formas de producción, costumbres y relaciones sociales a los pueblos indígenas. La idealización del pasado prístino indígena es considerada por autores posmodernos como Clifford, como la materialización discursiva del anhelo imperial de Occidente.

La necesidad de “entrar” en la modernidad, y al mismo tiempo de recurrir al pasado premoderno, como una contradicción de los pueblos indígenas, queda ejemplificada muy explícitamente en la lucha de las comunidades indígenas de Chiapas contra el North American Free Trade Agreement, (Nafta) a través de la figura mediatizada por Internet del comandante Marcos y su estrategia publicitaria (Rich, 1997).

Discutir si tal estrategia es o no legítima es inútil. Está claro que esa contradicción es resultado de la fuerza de las transformaciones económicas que han vivido los pueblos indígenas. En algunos casos por la fuerza de las armas, pero más frecuentemente por la fuerza insidiosa y sutil de la dependencia económica, como lo muestra Correa.

Especular cuáles son las posibles consecuencias del TLC, como resultado de la aceleración del intercambio económico desigual entre los sectores sociales que manejan el capital y los pueblos indígenas que carecen del mismo, será un ejercicio útil para establecer estrategias para la movilización social. Pero no es necesario esperar para entender las consecuencias que el fortalecimiento de la economía mercantil tendrá sobre los pueblos indígenas; éstos las viven ahora. Los ejemplos que Correa, Vasco, Wachtel, Gros y Gow describen, no pueden ocultar que existe una relación de desequilibrio, de despojo, de los pueblos indígenas.

Algunas de estas miradas son más optimistas que otras. Planteándolo de manera esquemática, podemos decir que algunos piensan que los pueblos indígenas pueden tomar todas las mercancías del capitalismo e insertarlas en su estructura de pensamiento hasta que, con la muerte espontánea del capitalismo, el pensamiento indígena resurja de las cenizas como el Ave Fénix. Otros piensan que, en la medida en que los pueblos indígenas aceptan la imposición de nuevas formas de ver su trabajo, su territorio, sus relaciones de parentesco, sus creencias y mitos, y sus autoridades tradicionales como mercancías, desaparecen como pueblos indígenas autónomos y siguen siendo tal vez indígenas, pero habrán perdido su capacidad de decisión, pues sus relaciones sociales estarán determinadas por el intercambio de mercancías.

En la futurología todo es posible, pero la historia de los pueblos indígenas y sus relaciones sociales con la sociedad nacional y, en especial con aquellos sectores sociales que manejan el capital, como se observa en los estudios de Gow, Gros, Vasco, Correa, Wachtel y otros, muestran que es más probable que los pueblos indígenas, si no desaparecen como resultado del etnocidio, permanezcan subordinados y explotados en su relación con quienes manejan el gran capital.

No es necesario esperar a la firma del TLC para comprobar si los pueblos indígenas desaparecerán como resultado de una gran conspiración del capital para arrebatar los territorios indígenas, o de alienar el trabajo de las comunidades como resultado de la financiación estatal de la producción agrícola en Estados Unidos, y el abandono estatal y la privatización del territorio y las entidades financieras en Colombia. El TLC cambiará muy probablemente de manera significativa las relaciones comerciales entre Colombia y Estados Unidos, y cambiará, sin duda, las definiciones jurídicas del territorio y el derecho al territorio de los pueblos indígenas.

La manera en que el TLC define el territorio, como lo argumentan más adelante en este volumen Houghton, Mondragón y Libreros, demuestra que la manera en que los pueblos indígenas conciben el territorio tradicionalmente, no como instrumento de producción, sino como sujeto de la vida en comunidad de los pueblos indígenas –como demuestran desde hace décadas los estudios etnohistóricos de Friede (1947) en el caso colombiano–, permitirán entender hacia dónde se dirigen las transformaciones que vivirá la cultura indígena en la medida en que se articule a la economía determinada por el TLC.

Pero esas transformaciones no son hacia el futuro, sino que vienen desde el pasado y pueden observarse en la relación histórica entre los pueblos indí-

genas y las sociedades “no indígenas”, al comparar la tradición indígena, las narraciones orales y las relaciones sociales que se construyen a través de la tierra, la producción de cultura material tradicional, y la apropiación actual de las mercancías producidas industrialmente.

Este proceso ha provocado la desaparición de algunos pueblos indígenas, como lo demuestra la desesperada llamada que hace Alicia Dussán de Reichel en la década de los sesenta ante la desaparición inminente que la antropología detectaba ya en esos años de los pueblos indígenas (Dussán, 1964), (1965 en ref.) y la proclama del etnocidio como un delito en la declaración de San José de Costa Rica. Pero sobre todo, estos procesos han provocado la subordinación, alienación y explotación de los pueblos indígenas. Los capítulos más crueles en el pasado de esa explotación han sido la extracción de caucho en la Amazonia y el terraje en la región andina. Pero el futuro puede mostrar nuevas y más eficaces formas de la misma explotación.

Bibliografía

- ANDRADE CASAMÁ, L. E. (Presidente ONIC) (2004). Palabras ante la visita del relator especial de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas, marzo 9 de 2004 (inédito).
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO (1990). Aculturación e indigenismo: la respuesta india. En *Indianismo e indigenismo en América* (pp.189-209). Madrid: Alianza.
- CENTER FOR ECONOMIC AND SOCIAL RIGHTS (1994). Rights violations in the Ecuadorian Amazon: The human Consequences of Oil Development. *Health and Human Rights*. Vol 1, No. 1. pp. 82-100.
- CLEVELAND, A. y MURRIA, C. (1997). The World's Crop Genetic Resources and the rights of indigenous farmers. *Current Anthropology*. Vol. 38, No. 4. pp. 477-515.
- CORREA, F. (1996). Aldeas de Misión. En *Por el camino de la anaconda remedios*. Bogotá: Universidad Nacional, Colciencias.
- DUSSÁN DE REICHEL, A. (1965). Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia. *Antropología* No. 3. Bogotá: Ediciones de la Universidad de Los Andes.
- EVANS, E. E. (1977). *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- GARCIA, J. L. (1999). The Autonomy and Democracy of Indigenous Peoples in Canada and Mexico. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 565. *Civil Society and Democratization*. pp. 79-90.
- GOW, D. (1998). ¿Pueden los subalternos planificar? M. L. Sotomayor (ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: ICAN, Colciencias.
- GUERRERO, F. y OSPINA, P. (2003). *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: Clacso-ASDI.
- GROS, CH. (1991). Introducción de nuevas herramientas y cambio social: el caso de los indios Tatuyo del Vaupés (Colombia). *Colombia indígena*. Bogotá: Fondo Editorial Cerec.

- JAULIN, R. (1970). *La paz blanca: introducción al etnocidio*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- JIMENO, M. (2000). La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana. En J. Tocancipá (ed.), *La formación del Estado nación en las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán: Taller Editorial. Universidad del Cauca. pp 157-190.
- (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*. No. 1 (pp 43-67). Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales.
- LEVI STRAUSS, C. (1964). *El pensamiento Salvaje*. México: FCE.
- MALINOWSKI, B. (2001 [1922]), *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Ediciones Península.
- (1949). *The dynamics of culture change*. New Heaven: Yale University Press.
- MIRANDA, S. (1984). Antropología marxista: ¿proyecto o realidad?. J. Arocha y N. S. de Friedemann (eds.). *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- PINEDA, R. (2005). La historia, los antropólogos y la Amazonia. *Antípoda*. No 1. pp. 121-136. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales.
- (2002). Presencia de la ética, notas para una conferencia. *Maguaré*, No. 15-16. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- (2000). La antropología en Colombia. En F. Leal y G. Rey (eds.). *Discurso y razón: una historia de las ciencias sociales en Colombia*. Bogotá: Uniandes, Fundación Social, TM Editores.
- RAPPAPORT, J. (1990). *The Politics of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1968). *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. y DUSSÁN DE REICHEL, A. (1961). *The people of Aritama*. Londres: Routledge & Paul Keagan.

- RICH, P. (1997). Nafta and Chiapas. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 550. *NAFTA Revisited: Expectations and Realities*. pp. 72-84. Sage Publications Inc.
- URIBE, C. A. (2005). Mimesis y paideia antropológica en Colombia. *Antípoda*. No. 1. pp. 43-67. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales.
- VALENCIA, H. (2003). *Diccionario de Derechos Humanos*. Madrid: Espasa Calpe.
- VASCO, L. G. (2002). El oro y la plata entre los embera y waunaan. En *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india*. (pp. 96-120). Bogotá: ICANH.
- (1985). *Jaibanás: los verdaderos hombres*. Bogotá: Banco de la República.
- (2002). *Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.
- WACHTEL, N. (1976). *La visión de los vencidos: los indios del Perú después de la conquista española: 1530-1570*. Madrid: Alianza Editorial.