

Globalización y ciudadanía en América Latina

Globalization and Citizenship in Latin America

REBUT: 03.03.2014 // ACCEPTAT: 08.06.2014

Arianna Re

*-Grup d'Estudis sobre Cultures Indígenes i Afroamericanes (CINAF),
Universitat de Barcelona (UB)*

Resumen

En los últimos años, en todo Latino América, emerge la necesidad de considerar la diversidad cultural como un tema prioritario en todos los ámbitos del quehacer humano. En un escenario forjado por factores relevantes como las nuevas tecnologías y los movimientos sociales reivindicativos, se reclaman respuestas innovadoras que sean coherentes con los cambios vertiginosos que todo esto conlleva. La diferencia entre homogeneizar a la población indígena, y así mestizarla y las nuevas políticas interculturales, es que éstas últimas pretenden evitar la imposición de una sobre la otra; en lugar de la asimilación se busca la complementariedad. Esta apuesta por la Interculturalidad se basa en una construcción moderna sobre las reivindicaciones de los propios derechos. Del mismo modo se habla también de pluralismo jurídico, es decir diversos órdenes normativos que deben coexistir dentro de un mismo país.

Palabras clave: globalización, ciudadanía, interculturalidad, pueblos indígenas.

Abstract

Throughout Latin America, the need to consider cultural diversity in all areas of human endeavour has emerged as a priority in recent years. In a context shaped by new technologies and social movements, there is a demand for innovative responses that are consistent with the rapid changes that these conditions entail. The difference between the homogenization of the indigenous population –and therefore its *mestization*– and the new intercultural policies is that the latter seek to avoid the imposition of sameness on diversity, favouring complementarity over assimilation. The preference for interculturalism is based on a modern construction of claims to fundamental rights. This is linked to the concept of legal pluralism: the co-existence of various normative orders within the same country.

Keywords: globalization, citizenship, interculturalism, indigenous peoples.

“Después de la era de la ‘gran vinculación’, habían llegado los tiempos de la ‘gran desvinculación’. Las épocas de alta velocidad y aceleración, de reducción de los términos de compromiso, de ‘flexibilidad’, ‘reducción de empleo’ y ‘externalización’. Los tiempos en los que se permanecerá juntos sólo ‘hasta nuevo aviso’, mientras ‘dure la satisfacción’ (que nunca dura mucho)”.

(Bauman 2003: 51)

Introducción

Las relaciones entre las comunidades indígenas de América Latina y los Estados que administran los territorios donde viven han sido más que difíciles durante décadas. En lo que a éstas respecta, los Estados latinoamericanos no fueron Estados-nación sino instituciones que se dedicaron a combatir sus expresiones culturales y formas tradicionales de organización. Actualmente, estos Estados se construyen, más bien, desde la óptica de la interculturalidad, lo que lleva a políticas afirmativas y de empoderamiento de las minorías. En este artículo veremos ejemplos de varios proyectos de este tipo de políticas y analizaremos si han servido para superar las dificultades y acabar con la marginalidad de la población indígena dentro de los procesos globales.

Desde los años 90, los Estados, que además de sistemas de organización social y económica de un territorio han sido hasta ahora garantes de los derechos de ciudadanía, también se están viendo afectados por las reconfiguraciones geopolíticas y los cambios en las dinámicas globales-locales. Los principios constantes y sólidamente establecidos para asegurar un entorno social sólido están cayendo en todo el mundo con la crisis del Estado del bienestar. El problema también se encuentra en las políticas liberales basadas en el valor moral de las personas, cada una con una fuente autogenerada de peticiones válidas. Algunas personas nacen con un estatus legal que les garantiza seguridad personal, mientras que otras llegan al mundo con un estatus que les condena a la pobreza y a la inseguridad.

En general, la ciudadanía se obtiene según el lugar de nacimiento o por la nacionalidad de los progenitores. En todo caso, el ciudadano es tal por su adscripción como sujeto a un Estado, donde la dicotomía ciudadano/extranjero se asienta sobre la base del antiguo Estado nacional con una composición social más o menos homogénea. La paradoja es que, mientras se siguen utilizando las fronteras como límite de cada Estado o de perímetros cada vez más reforzados como el área Schengen, dentro de estos límites los Estados van deconstruyéndose y perdiendo el control de lo que acontece en su interior, quedando éste en manos de instituciones supranacionales como lo Unión Europea, el Tratado de Libre Comercio, Mercosur, etc.

Vemos cómo las fronteras se utilizan como elementos de separación y discriminación entre unas personas y otras. Los ejemplos más claros los encontramos en los muros que encierran determinadas zonas de Palestina o México. Las fronteras y el concepto de ciudadanía reproducen criterios propios del mundo medieval, donde los derechos de las personas se determinaban por el hecho de nacer más o menos cerca del castillo del soberano. Pero, a día de hoy, ¿cuál es la justificación para distinguir entre los derechos de los ciudadanos dentro de las

fronteras y los derechos que tienen aquellos que se hallan fuera de ellas? Los inmigrantes, ¿hasta cuándo lo son? ¿Hay un momento en que dejan de serlo?

Las fronteras, así como los Estados-nación, son los productos de *injusticias* históricas. Las fronteras tienen relevancia jurídica: indican a qué derecho estamos sometidos. El nacionalismo creó el mito de una única comunidad nacional que incluye a todas las clases en un territorio. Pero hay que evidenciar que el adscribirse a una comunidad o a un grupo no es una cuestión de elección y que tampoco las fronteras de los Estados coinciden con las identidades nacionales de los pueblos. Lo demuestra el hecho de la constante reproducción de las minorías y que esa asignación minoritaria se imponga y no se pregunte. *Divide et impera* es el principio por el cual la desigualdad es la causa más “poderosa” de la perpetuación de las divisiones (Bauman 2003: 129).

La globalización ha desarmado el Estado-nación formando seres individuales que, perdidos en el caos de la falta de pertenencia, se reagrupan en comunitarismos. El impulso más fuerte de pertenencia a una comunidad se ve, en los grupos más débiles, en el sentido de cohesión social colectiva, ya que necesitan construir identidades que infundan un fuerte sentido de pertenencia y resistencia. La nueva indiferencia a la diferencia es el reconocimiento del “pluralismo cultural” (Bauman 2003), las nuevas teorías de la interculturalidad. El interculturalismo viene guiado por la tolerancia liberal y el derecho de las comunidades a su propia autoafirmación y a su autoexistencia. Si antes se buscaba una homogenización de los pueblos para agruparlos bajo un Estado-nación, ahora se remarcan las diferencias para que, con una redefinición de las desigualdades, se pueda vivir en un mundo sin leyes ni derechos.

Interculturalidad y pueblos indígenas

Es posible retrotraer el debate sobre la interculturalidad al inicio de la puesta en práctica de políticas indigenistas, a partir de los años cuarenta del siglo pasado, cuando se definen los principios del llamado indigenismo integracionista, nombre bajo el cual se bautizó en el Primer Congreso Indigenista Interamericano.¹ Se trata, como nos recuerda Aparicio (2001: 97-98), de una propuesta que ante todo busca la “integración de los indígenas a la vida nacional”, aunque siempre -y ahí está su novedad respecto de las políticas asimilacionistas anteriores- enfatizando la necesidad de respetar su personalidad cultural y su dignidad humana, poniendo énfasis en la igualdad de derechos y en el respeto positivo a la cultura indígena.

La posterior evolución de las políticas de integración ha llevado, en fechas más recientes, al debate sobre la interculturalidad en tanto que superación de las políticas multiculturales de reconocimiento en el marco de objetivos de integración. En efecto, la interculturalidad pondría el énfasis en la interrelación de las distintas culturas presentes, y no tanto en el modo en que la cultura dominante puede asegurar un marco de reconocimiento limitado de las “otras” culturas.

Este giro, por limitado que pueda resultar, establece un marco de diálogo antes que un discurso unilateral y es fruto de los procesos de movilización y de impugnación que los propios pueblos indígenas han desarrollado en las últimas décadas. Resulta interesante señalar cómo durante la conmemoración del quinto centenario del supuesto Descubrimiento de América se generaron importantes

¹ Llevado a cabo en Pátzcuaro, México, en 1940.

protestas contra los motivos del festejo. Recordemos que sólo dos años antes se habían establecido los términos del Convenio 169 de la OIT.²

La interculturalidad, que trata de relaciones y de interacción, viene después de la multiculturalidad, o sea del reconocimiento de la diferencia. Se inicia en los años 40 en los Estados Unidos por la presión y la reivindicación de sus minorías. En la actualidad, Latinoamérica utiliza la interculturalidad como guía para enfrentar sus desigualdades y diferencias. Las prácticas interculturales se utilizan como hecho social, como paradigma explicativo de la diversidad cultural en sustitución del enfoque interétnico, o como complementario, como proyecto educativo, en sustitución del bilingüe-bicultural.

Mientras que la multiculturalidad pide el derecho a la diferencia y mira por la inclusión en el sistema, sea en el ámbito político, social, educativo, etc., la interculturalidad quiere la transformación, dentro de esas diferencias, de las relaciones creadas o por crear. En América Latina surge vinculada a movimientos anticoloniales e indigenistas, mientras en Estados Unidos y Europa es una respuesta ante la inmigración.

Uno de los ejemplos más contundentes de estas nuevas políticas son las propuestas educativas³ de las universidades interculturales en toda Latinoamérica. Se crearon principalmente por tres razones: la escasa extensión de la educación secundaria; la modificación de las Constituciones de varios países para incluir derechos sobre las lenguas y de educación, privilegiando los valores y saberes tradicionales de las comunidades y, por último, la necesidad de favorecer el desarrollo en las zonas rurales e indígenas, con el objetivo de fomentar el trabajo local y disminuir la emigración.

Por primera vez, en lugar de querer “asimilar” a los indígenas al sistema general, se opta por dar importancia a los conocimientos ancestrales de sus comunidades, centrando el discurso en el apoderamiento de las mismas a partir de sus propios recursos culturales. Se quiere, de esta manera, incidir en el desarrollo comunitario considerando el recurso humano: la investigación como proceso de reapropiación de los saberes promoviendo, a su vez, el desarrollo social. Siempre se parte de la consideración de que la cultura local indígena está subordinada a la cultura de las élites, de forma que lo que se propone es un proceso que ponga la cultura local a la altura de todas las demás.

En el caso educativo, Bartolomé (1999) señala dos retos de la educación intercultural en la sociedad latinoamericana: la lucha contra todas las formas de exclusión social, y el desarrollo de estrategias educativas que favorezcan la asunción de valores comunes compartidos y la participación en un proyecto común donde cada persona tenga su lugar y su responsabilidad. En líneas generales, se intenta formar a los ciudadanos para que se integren y participen de manera democrática y plural en la construcción de una nueva sociedad.

² Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Ginebra, Suiza, 1989. Art. 7 de la OIT: “los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados -pueblos indígenas- deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con ellos, con el fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, conocimientos técnicos, sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales y económicas”.

Art. 28 del OIT, apartados a, b, c: “lograr la pertinencia en educación para estos pueblos nuestros [...]. Siempre que sea viable se deberá enseñar a los niños de los pueblos interesados a leer y escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo al que pertenece [...]. Deberán tomarse medidas adecuadas para asegurar que sus pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país”.

³ Que siguen en expansión, once sólo en México.

Algunos autores hablan de democracia moral (Carr 1991), es decir, del favorecimiento de la libertad, el respeto, la solidaridad y la justicia social en tanto que plataforma para el desarrollo de nuevas pautas de convivencia social. Otros, de ética básica (García y Sáenz 1998: 153) y otros, de ética mundial (Pérez de Cuéllar 1997): todos con el mismo propósito. Díaz Polanco hace una interesante crítica al multiculturalismo, evidenciando que éste podría interpretarse como una máscara que disfrazaría su “contenido eurocéntrico” (Díaz Polanco, 2006: 174) dejando a un lado los aspectos económicos, políticos y sociales para poner énfasis sólo en el aspecto cultural, invisibilizando que lo cultural está correlacionado con los problemas socio-económicos y la desigualdad. El autor denuncia el multiculturalismo llamándolo “la política de la identidad del neoliberalismo globalizador” (Ibídem).

Se supone que todos los conflictos contemporáneos son causados por las diferencias culturales, las cuales han venido a sustituir, desde la caída del bloque socialista, a las puramente ideológicas, políticas y económicas. La diversidad cultural es vista como un problema desde el momento en que el conflicto étnico se presenta como el causante de la crisis del sistema mundial. Entonces, la solución no está ya en el individuo sino en el grupo, y por eso se hace fundamental fortalecer la “identidad grupal” o étnica: “una ideología que reconoce iguales derechos a todos los grupos para participar en un sistema mundial reconstruido, a la vez que reconoce la no exclusividad de los grupos” (Wallerstein 1996: 244-245).

El discurso intercultural no es un discurso homogéneo, tiene lógicas distintas según los continentes y las regiones donde éste se produce. Principalmente se plantean dos explicaciones a estos procesos: por un lado, la interculturalidad estaría ligada a redefiniciones étnicas regionales en un contexto de globalización y, por el otro, a los nuevos flujos migratorios del sur hacia el norte (Gunther Dietz 2005: 27).

Como es bien sabido, en América Latina las situaciones políticas propias contextualizan distintas maneras de actuar, proponer o pensar la interculturalidad. Por ejemplo, en Ecuador o Bolivia, los cambios legislativos en materia de interculturalidad son el resultado de movimientos indígenas que han buscado un reconocimiento de sus identidades con el objetivo de hacerse visibles y poder participar e intervenir democráticamente en los cambios políticos de manera directa.⁴ Ahora bien, en estos intentos de participación y de voluntad por cambiar el sistema, se producen algunas paradojas y reflexiones importantes a tener en cuenta, pues no es menos cierto que estas propuestas de cambio provienen del mismo sistema.

Lo global y lo local

Algunas claves interpretativas sobre la emergencia y el impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina se pueden construir a partir de la relación entre lo global y lo local. En las últimas décadas, el indigenismo se ha introducido en la esfera política: el movimiento del EZLN, el acuerdo de Paz de Guatemala de 1996, el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), el

⁴ En el artículo 62 de la Carta Constitucional ecuatoriana de 1998 se responsabiliza al Estado de fomentar la interculturalidad, inspirar sus políticas e integrar sus instituciones según los principios de equidad e igualdad de las culturas. El artículo 66 atribuye a la educación la función de impulsar la interculturalidad. Y el artículo 97, numeral 12, impone a todos los ciudadanos el deber de propugnar la unidad en la diversidad y las relaciones interculturales.

Movimiento al Socialismo (MAS), las protestas de los mapuches en Chile, etc. Éstos y muchos otros movimientos empezaron a hacerse un hueco a partir de la década de los 90.

Según Martí i Puig (2011: 67-102) esta fecha no es casual. Al contrario, nos pone en la pista para entender el porqué de repentinos cambios en la escena mundial ya que, justo a partir de los 90, toman relevancia marcos teóricos muy importantes relacionados, entre otras cuestiones, con los movimientos sociales. Es el caso de la Estructura de Oportunidad Política (EOP) y aquellos otros vinculados al concepto de gobernanza. El análisis basado en la EOP permite ver como es el movimiento el que genera oportunidades para colectivos y movimientos sociales a partir de encontrar recursos exteriores y aliados pero, sobre todo, incidiendo en la *World time*, o sea, en una coyuntura internacional favorable (Ibíd: 70).

Si la gobernanza es el concepto que surge conectando los aspectos sociales relacionales con los aspectos espacio-temporales, la EOP surge, sobre todo, a causa de la desaparición política de los parámetros clásicos del Estado-nación. La EOP y el análisis de la gobernanza abren nuevos escenarios en la forma de gestionar los asuntos públicos, donde los actores que dictan las políticas están cada vez menos relacionados con el aparato tradicional del Estado-nación.

Por ejemplo, Pierre Peters (2000: 77) describe tres tipos de desplazamientos del poder: *upward*, hacia arriba (organizaciones internacionales, redes transnacionales y grandes empresas globales); *downward*, hacia abajo (gobiernos y entidades locales); y *outward*, hacia afuera, por ejemplo desde las comunidades hacia las ONG. Ha sido la globalización la que ha llevado a generar estos movimientos y desplazamientos, los cuales acontecen al mismo tiempo entre distintos poderes. Esto ha conllevado un mayor énfasis dialéctico entre identidad e intervención internacional, algo que, como respuesta, ha provocado una movilización activa en más frentes, así como una nueva concienciación de cómo se pasa de lo local a lo global, y viceversa.

Contrariamente a lo previsto, el proceso de globalización no está provocando homogeneidad cultural, sino un reconocimiento de las identidades en todo el mundo, esto es, una “batalla de las identidades” (Polanco 2006: 13). Rodolfo Stavenhagen (1988: 153) subraya el hecho, hasta cierto punto curioso o sorprendente, de que algunos acontecimientos que incumben a los pueblos indígenas se internacionalizan antes de su afirmación a nivel estatal. Está claro que a este propósito ha contribuido, a su vez, el escaso interés de los gobiernos locales y, por ende, la búsqueda de colaboradores fuera de sus países.

A raíz de esto se creó el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (GTPI), un órgano de prevención de discriminaciones y protección de las minorías que se reúne anualmente en Ginebra. El GTPI fue fundamental para la creación del Convenio 169 de la OIT de 1989 que sustituyó al antiguo Convenio 107 de 1957. Es a partir de ahí que las constituciones latinoamericanas se empiezan a volver multiculturales. Pero si pensamos, por ejemplo, en la Reforma Constitucional mexicana del 2001 y en la lógica que asegura que todo lo que se puede nombrar existe y, al contrario, todo lo que no se acepta y no se considera, no existe y es innombrable; entonces la pregunta es: antes de 2001, antes de la Reforma Constitucional, ¿dónde estaban los pueblos? Y ahora, ¿dónde quedaron los llamados hasta entonces campesinos?⁵

⁵ Con los gobiernos post-revolucionarios empieza en México un proceso de reforma agraria. Este proceso se agudizó con Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940), el Presidente que más tierras repartió. Estas tierras se entregaron a las comunidades rurales bajo el esquema de ejidos. A

Los conceptos en torno a los pueblos indígenas, como la cuestión de la libre determinación o de la autonomía, son siempre construcciones abstractas de tipo jurídico. Por ejemplo, mientras que podemos describir qué es una comunidad diciendo con quién limita ésta al norte, al sur, de cuántos habitantes se compone su población y cómo se llama, no podemos, por el contrario, hacer lo mismo generalizando sobre el llamado “pueblo indígena”. En México, muchos movimientos y grupos indígenas, sobre todo los zapatistas, se opusieron a la Reforma Constitucional de 2001⁶ refiriéndose, por un lado, a las contradicciones legislativas que contenía⁷ y, por otro, denunciando que los derechos que se supone se implantaban como novedosos eran, por el contrario, derechos que ya existían o que de todas formas el total de la ciudadanía mexicana debía tener.

Durante mi trabajo de campo encontré un ejemplo positivo y muy reciente relacionado con este propósito en la tienda del Mercado Alternativo del Túmin.⁸ El Túmin es una alternativa monetaria, un instrumento de intercambio que sirve también como vale de descuento complementario al peso mexicano y que pretende, además, convertirse en un instrumento alternativo a la moneda nacional y al sistema capitalista en la lucha contra la especulación. En la tienda se venden artículos alimentarios como miel, conservas y galletas, pero también ropa, zapatos y bolsos artesanales, productos que los socios han aportado. Los que venden estos productos deben aceptar, al menos, un mínimo del 10% del valor de los productos vendidos en

muchas comunidades indígenas se les repartieron tierras, pero en la mayoría de los casos no se les consideró como pueblos indígenas en sí, sino que les fueron repartidas como parte de núcleos ejidales más grandes que contaban también con población no indígena. Lo que sorprende es que, en la actualidad, la mayoría de los indígenas (y campesinos en general) no cuentan con tierras propias, debido a que a partir del sexenio de Carlos Salinas (1988-1994), se cambió la Constitución y se permitió la venta de los ejidos a manos particulares, por lo que, por unos cuantos pesos, la mayoría de los ejidos fueron vendidos a terratenientes y compañías agroindustriales. En enero de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se levantó en armas contra la marginación experimentada por los pueblos indígenas. En su lucha, el EZLN demandó el reconocimiento de derechos fundamentales como la autonomía y la libre determinación, sus sistemas normativos, su tierra y su territorio, con los recursos naturales que esas tierras poseen. El 16 de febrero de 1996, el Gobierno decidió finalmente culminar el proceso de diálogo en Chiapas en lo que se conoce como los Acuerdos de San Andrés. Gracias a esos acuerdos, la COCOPA (Comisión de Concordia y Pacificación, creada en 1995) impulsó una ley por la cual los pueblos indígenas son considerados como parte de México y se les reconocen, a su vez, sus propias formas de organización social y política.

⁶ Sobre todo, el EZLN publicó el 29 de abril de 2001 la siguiente declaración: “Formalmente desconoce esta reforma constitucional sobre derechos y culturas indígenas [...] que no hace sino impedir el ejercicio de los derechos indígenas que alcanzó en estos tiempos [...] Con esta reforma, los legisladores federales y el gobierno foxista cierran la puerta del dialogo y la paz”. (Zolla y Zolla 2004: 205).

⁷ Durante los primeros meses del año 2001, el EZLN emprendió la “Marcha por la Dignidad Indígena,” con la que recorrió gran parte del territorio mexicano. A su llegada al DF, el 28 de marzo, manifestó nuevamente su oposición al modo en que el gobierno había modificado a su beneficio la Ley COCOPA e impulsado la que, posteriormente, sería la modificación al artículo 2 de la Constitución. A partir de dicho momento, el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará a través de las constituciones y leyes de las entidades federativas, que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de localización geográfica. Sin embargo, es importante preguntarse, antes de hablar de derechos, quiénes pueden ostentar dichos derechos, porque cuando se habla de derechos individuales se sabe automáticamente quiénes son los titulares, o sea el individuo o cada individuo singular, pero cuando se habla de derechos colectivos ¿quiénes son los titulares de esos derechos? Hay un vacío legislativo acerca de quiénes pueden acceder a esos derechos y cómo hacerlo, y las Constituciones de cada país lo resuelven de diferente manera.

⁸ Esta tienda fue inaugurada el 4 de abril de 2011 en el marco de las actividades de la UVI (Universidad Veracruzana Intercultural) y tiene su sede en Espinal, en la región de Totonacapan, Estado de Veracruz.

túmines: estos túmines pueden ser utilizados a su vez para comprar otros productos de la tienda, de manera que éstos no se acumulan sino que circulan.

El gobierno de México ha denunciado a dos profesores de la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI) y a una estudiante, miembros del comité para la tienda Túmin. Los detenidos tuvieron que presentarse ante la Procuraduría General de la República (PGR) para explicar el proyecto autosostenible del Túmin en Espinal, ya que el Banco de México teme que el Túmin pueda llegar a sustituir al peso mexicano. El Túmin es un ejemplo de las incongruencias legislativas que obstaculizan los planes de desarrollo y, sobre todo, la autonomía de los pueblos mexicanos, a pesar de que el artículo 2 de la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos prevé que se garantice el derecho de los pueblos a su libre determinación.⁹

Esta forma de hacer negocios no niega los mercados, sino que establece modalidades diferentes de desarrollo sustentando el intercambio en la reciprocidad, categoría que es central en las concepciones indígenas, o no occidentales, de las relaciones. Eso es así en todos los órdenes de la realidad, desde el material hasta el más espiritual.

Los programas para el desarrollo

Es el mismo Estado el que presenta estas nuevas propuestas de programas de desarrollo, avaladas e incluso propugnadas por organismos como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y algunas empresas transnacionales, como una manera de control social (Walsh 2002). Las paradojas de un sistema legislativo estatal que reconoce los derechos ancestrales de propiedad a los pueblos indígenas se hacen visibles, por ejemplo, cuando el Estado, de manera tramposa, aplica definiciones distintas de territorio para conceder a empresas privadas y transnacionales -gracias al mismo sistema de leyes- la explotación de los recursos mineros o petroleros que se encuentran en los territorios de los pueblos originarios.

Como ya ha sido denunciado en múltiples ocasiones, éste es uno de los puntos centrales en toda esta problemática, ya que a lo largo de América Latina se asiste a un continuo desplazamiento y expropiación de los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas han sido desplazados, a su vez, de las zonas donde existen estos programas de desarrollo como, por ejemplo, en aquellas zonas donde se implementó el Plan Puebla-Panamá (PPP) o la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA).

Entre los objetivos del Plan Puebla-Panamá (que interesa a países como Belice, Colombia, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá y México) encontramos, por un lado, facilitar la gestión de proyectos orientados a la extracción de recursos naturales y, por otro, implementar vías entre los diferentes países de modo que se facilite la exportación de la producción obtenida. Algo que, en realidad, sólo parece haber facilitado el que las multinacionales entren en los diferentes territorios para expropiar los bienes y desplazar a las comunidades indígenas.

Las comunidades indígenas han venido siendo excluidas de todas las zonas “ricas”, ya sean turísticas, con recursos minerales, agua, hidrocarburos, o de las

⁹ “Son comunidades integrantes de un pueblo indígena aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres”.

zonas costeras. La crisis general del campo ocasionada por las políticas neoliberales ha impulsado a la baja los precios de los productos agrícolas tradicionales, siendo sustituidos éstos por productos genéticamente modificados. Además, la emigración forzada parece beneficiar a los países de destino de los migrantes, ya que las ganancias producidas por las remesas monetarias de los trabajadores llegan hasta el 18,5% de cobro por envío a los países de origen.

Un punto álgido en el informe de valoración sobre cuestiones indígenas¹⁰ es la cuestión de la pobreza. Los indicadores evalúan el estado de precariedad y de pobreza, pero no la relacionan con la desigualdad, verdadero eje de la cuestión. América Latina es el continente con más desigualdad en el mundo.¹¹ La desigualdad social y la pobreza siguen siendo los principales desafíos de toda la región.

Hasta ahora, los muchos programas para el desarrollo no han mejorado la situación de los pueblos indígenas. La crítica que se le dirige a estos programas es la de tener una “mirada sesgada y parcial”, que “termina vinculándose al tratamiento de los pueblos indígenas como si sólo fueran culturas y no como conjuntos sociales que pueden ser actores del desarrollo socioeconómico, capitalizando no sólo la riqueza de sus territorios y de sus saberes tradicionales, sino reconociendo que poseen una larga experiencia histórica en modelos de colaboración para el trabajo”.

Otro ejemplo de la misma controversia, procesada por organismos supra-gubernamentales, se refleja en la Declaración de los Derechos Humanos redactada por las Naciones Unidas en Nueva York en 1948. La Declaración ha recorrido un largo camino desde 1971, cuando el Relator Especial de la ONU, el señor José Martínez Cobo, recomendó la adopción de medidas internacionales que eliminasen la discriminación de las poblaciones indígenas, ordenando todos los procesos naturales en materia de cultura, economía, medio ambiente, salud y derechos humanos de los pueblos indígenas del mundo.¹² Desde la Declaración de Barbados en 1971¹³ hasta el día de hoy, es posible trazar un recorrido por el conjunto de América Latina que demuestra que existen políticas contradictorias respecto al indigenismo, siendo interpretado éste de forma diferente por cada Estado. Y aunque evidentemente ha habido grandes progresos, estos no han sido suficientes: el camino es largo y no hay aún final visible.

Todos estos procesos, en los cuales se persigue la transformación de sociedades plurales así como sus relaciones coloniales internas, han buscado que las comunidades étnicas tengan la posibilidad de llevar a cabo un proyecto autónomo y autogestionario que desarrolle la cultura propia. Es así como ha surgido el concepto de etnodesarrollo. Es importante resaltar cómo estas propuestas nacen de las tendencias generales de cambio social que se desarrollan en las sociedades periféricas, en las cuales el atraso y el subdesarrollo se asocian al fenómeno del pluralismo cultural (Enrique Valencia, 1998). La hipótesis principal del etnodesarrollo es que la cultura étnica constituye, por su formación y sus

¹⁰ Informe preliminar de la VII Sesión del Foro Permanente para las cuestiones indígenas: 29.

¹¹ Según informes de la CEPAL América Latina es la región más desigual del mundo.

¹² Pasando por el convenio 169 de la OIT de 1989 y hasta llegar a la proclamación del 9 de Agosto como Día Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo.

¹³ “Los antropólogos participantes en el Simposio sobre la fricción interétnica en América del Sur, reunidos en Barbados, los días 25 al 30 de enero de 1971, después de analizar los informes presentados sobre la situación de las poblaciones indígenas tribales de varios países del área, acordaron elaborar este documento y presentarlo a la opinión pública con la esperanza de que contribuya al esclarecimiento de este grave problema continental y a la lucha de la liberación de los indígenas” [<http://www.enlaceindigenas.gob.ve/doc/1971DeclaracionBarbados.pdf>].

características, el *substratum* clave para un proyecto autónomo y autogestionario de desarrollo.

Hay implícito en este supuesto la idea de que el origen y la evolución de la cultura de las comunidades étnicas, como proceso social distintivo ante condiciones materiales de existencia, conforman una base integrada y coherente de acciones y relaciones sociales que permiten un proceso de control y, por lo tanto, la capacidad de decisión sobre los recursos culturales propios y ajenos (Ibíd: 188).

La integración de las comunidades subalternas en la sociedad hegemónica se realiza ocultando las contradicciones que se establecen en el proceso de aceptación de la multiculturalidad y, sobre todo, mediante la aceptación, por parte de la sociedad hegemónica, de los saberes y prácticas de los demás grupos étnicos que la componen. Por otra parte, se le sigue dando continuidad (dentro de un nuevo marco) a una posición etnocéntrica que defiende lo moderno y lo desarrollado como un modelo a implantar (con algunas variantes) en las comunidades indígenas, evidenciando que al final son a este modelo y su cosmovisión a los que hay que integrar. Esta postura, en definitiva, sigue limitando la independencia y la autonomía de las comunidades indígenas. Se considera, así, que, sin ser capaces de integrarse al sistema mayor, estas comunidades son incapaces de desarrollarse.

En el ámbito legislativo, estos aspectos se superponen entre ellos de manera incongruente y paradójica. Es el caso de las leyes sobre autonomía indígena, las cuales se solapan con las leyes nacionales y locales generando la inaccesibilidad a dicho derecho de forma autónoma. La interculturalidad, en este contexto global-local, en cuestiones de educación y de derechos indígenas, sirve de modelo de tolerancia y de comunicación, reconociendo la pluralidad general en contextos locales principalmente a través de la visibilización de los pueblos.

Por parte de los antropólogos también existe una lectura errónea de la interculturalidad, ya que ésta es enfrentada como un tema exclusivamente culturalista. Considerando que la interculturalidad se ha vuelto un discurso *passepourtout*, cuando al contrario está dirigida solo para las minorías, existe el riesgo de esconder las desigualdades sociales bajo las diferencias culturales. Para evitarlo, se hace necesario recoger los sistemas simbólicos, pero también la dinámica de cada contexto.

Conclusiones

Se pueden extraer diversas conclusiones sobre los efectos globales-locales del mundo contemporáneo, principalmente en América Latina. La primera se refiere a las re-configuraciones de los Estados. La territorialidad fragmentada, como los dos lados de la misma moneda, es producto y origen de la globalización: asistimos a la caída del Estado moderno, el cual ha perdido su rol de control y administrador de lo político y lo económico y, al mismo tiempo, presenciamos medidas que quieren fortalecer los límites, las barreras, los controles, las reglas de la ciudadanía y que delimitan quién está dentro y quién está fuera, a quién pertenecen los derechos y a quiénes no.

Ya sabemos que son los inmigrantes quienes no pueden acceder a estos derechos, pero también las minorías en general. Los pueblos indígenas tampoco tienen derechos singulares. Como ciudadanos, no les queda otra opción que juntarse y reafirmar su comunidad para poder acceder a unos derechos que son colectivos, reorientando también sus prácticas culturales hacia nuevas identificaciones.

Este proceso es paradójico, ya que la emigración y el desplazamiento forzado provocan la dispersión territorial a pesar de que tener su propio territorio, sobre todo para los indígenas, es imprescindible. Se fluctúa entre la descomposición y la síntesis identitaria: los actores sociales serán más libres, gracias a las tecnologías y a la rapidez de la comunicación y del desplazamiento, de sentirse en su propia casa en cualquier lado, aunque, por las paradojas de este mundo global-local, quizá no será posible que se sientan en ninguno de esos lugares como en su propio hogar. Probablemente tendrán que reinventar sus nichos étnicos, sus costumbres, y retomar sus símbolos culturales dándoles nuevos significados para inventar y recrear sus culturas.

Esta disgregación de los espacios la crean, a su vez, los órganos supranacionales. La Declaración de los Derechos Humanos de Nueva York, el Plan Puebla-Panamá, la Revolución verde, el etnodesarrollo y las Universidades Interculturales, entre otros, son todos acontecimientos, reuniones y planificaciones concretas de distintas medidas que entran en las políticas, multiculturales antes e interculturales después, que se han convocado para ayudar a las minorías globales.

A nivel legislativo, la incoherencia entre los artículos del OIT, o de la Declaración de los Derechos Humanos, con las constituciones de cada país latinoamericano, ha demostrado la no factibilidad de su puesta en marcha. ¿Por qué, como en el caso del Túmin, los gobiernos no aceptan sistemas diferentes a los “clásicos” utilizados por la sociedad mayoritaria, que se basa en el neoliberalismo y en el sistema capitalista? Aunque el autogobierno y la autodeterminación hayan sido aceptados como pertinentes y legales por distintos tratados, después no funcionan si el Estado no juega su papel y no apoya ni ayuda a fortalecer los proyectos locales.

Por último, el tercer aspecto analizado aquí ha sido el concepto de interculturalidad, el cual se proyecta como la solución para la construcción de una sociedad incluyente, otorgándole un papel central y positivo a la diversidad como la única manera posible de creación de una nueva sociedad. Así, la interculturalidad es vista como la nueva apuesta política para obtener un diálogo de saberes entre “diferentes”. En lo referente a la educación intercultural -y precisamente en el caso de México, que he seguido más de cerca- se ve claramente cómo el proceso se inserta en las dinámicas de sus propias comunidades y, a la vez, quiere emerger en el mundo global.

El camino es todavía muy largo. Desde hace mucho tiempo hemos sido testigos de cómo la implementación de nuevos planes educativos, enfocados a la población indígena, no ha dado soluciones a la supuesta voluntad de sacar a los jóvenes indígenas de la marginalidad. En el caso específico que he seguido, la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI) en Espinal, no hay una infraestructura suficiente: a pesar de su implantación en el año 2005, todavía no se ha construido ningún edificio en el que recibir las clases, por lo que maestros y estudiantes utilizan aulas de la Casa de la Cultura, prestadas por el Ayuntamiento. La supuesta voluntad de cambio propugnado por su modelo educativo, dando horizontalidad a una universidad sin estructura jerárquica, tampoco ha sido lograda, ya que la misma universidad retroalimenta el sistema que quiere criticar.

En tercera instancia se está formando a unos jóvenes estudiantes para que se gradúen como mediadores pensando que esa educación, basada en elementos propios de su cultura, será la más adecuada para ellos, pero sin ofrecerles la posibilidad de acceder a las universidades “clásicas” ya existentes, o a otro tipo de licenciatura. En el caso concreto de las políticas educativas interculturales se oscila

entre dos polos: la asimilación y la integración. Mientras la primera conduce a un monoculturalismo, la segunda es consciente de la pluralidad pero sólo yuxtaponiendo, sin buscar la interrelación o la convivencia.

Somos herederos de un tipo de cultura en la que se distingue entre pertenecientes y no pertenecientes. Las minorías existen porque existe una parte que detenta la mayor parte del poder. El gran desafío hoy consiste en asumir la comunicación intercultural y vivir a través de lo que podemos percibir como mezcla de culturas. El mestizaje es indisociable de la modernidad. Hoy más que nunca resulta fundamental y necesaria una convivencia de pueblos; la participación de todos los ciudadanos, ciudadanos de un mundo global. Se debe pensar ya en una sociedad plural donde las culturas se vuelvan multiplicidades sin unidad, sin delimitaciones, sin demarcaciones. Una cultura translocal, no sin lugar sino abierta hacia el exterior; en las dinámicas geopolíticas del mundo contemporáneo global-local, la creación de entidades étnicas coincide con la existencia de medianas y pequeñas unidades políticas que las generan, aunque éstas no coincidan forzosamente con entidades étnicas reales.

Bibliografía

ANDERSON, P. (1996) *Los fines de la historia*, Barcelona: Anagrama.

APPADURAI, A. (2001) *Modernità in polvere*, Roma: Meltemi.

APPARICIO W., M. (Ed.) (2001) *Los pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina*, Barcelona: CEDECS.

ASSIES, W. (2000) "La oficialización de lo no oficial: ¿Re-encuentro de dos mundos?", texto preparado para el Curso *Identidad, autonomía y derechos indígenas: Desafíos para el tercer Milenio*, Chile: Arica.

BANTON, M. (1983) *Racial and ethnic competition*, Cambridge: Cambridge University Press.

BARTH, F. (1976) [1969] "Introducción", *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: FCE.

BARTOLOME, M. (1979) "Narrativa y etnicidad entre los chatinos de Oaxaca", *Cuadernos de los Centros*, Centro Oaxaca, México: INAH, pp.245-256.

----- (1997) *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, México: Siglo XXI - INI.

----- (1999) "Diversidad y multiculturalismo", *Revista de Investigación Educativa*, 17 (2), pp. 277-320.

----- (2000) [1977] "Chamanismo y religión entre los Avá- Katú- Eté del Paraguay", *Serie de Antropología Social*, N° 17, III, México, pp.153-170- (2006) *Procesos Interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México: Siglo XXI Editores.

- BAUMAN, Z. (2003) *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- BENEDICT, A. (1993) *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 2a. ed., México: FCE.
- BERGER, P. y THOMAS, L. (1973) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- BERTAUX, D. (1999) [1998] *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, Milano: Franco Angeli.
- BONFILL, G. (1995) *Obras Escogidas de Guillermo*, Edición preparada por Lina Odena Güemes y Paloma Bonfil (Eds.) México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista, Dirección General de Culturas Populares.
- BORDIEUX, P. (1979) *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Les editions de minuit.
- (1993) *La misère du monde*, Paris: Seuil.
- CADENA (De La), M.; ORIN, S. (2007) *Indigenous Experience Today*, in Berg (Ed.), Oxford: Wenner- Gren, pp. 1-30.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. (1964) *O indio e o mundo dos Brancos*, Brasil: Universidade de Brasilia.
- (1976) *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Brasil: Librería Pionera.
- (1992) *Etnicidad y estructura social*, Colección M. O. de Mendizábal, México: CIESAS.
- (1998) *O trabalho do antropólogo*, Brasil: Paralelo 15 y Editora Universidade Estadual Paulista.
- COMAROFF, J. y JOHN (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Chicago-Londres: CO, Boulder Westview Press.
- CARDUS, L.; RE, A. (2012) “Gestió de la multiculturalitat i prevenció de la violència per mitjà de les polítiques afirmatives a Mèxic”, in CANAL, R.; CELIGUETA, G.; OROBITG, G. (eds.) *La paz desde abajo. Perspectivas antropológicas sobre la paz en contextos indígenas y afroamericanos*, Barcelona: CINAUF-UB, pp. 57-62.
- COHEN, A. (1982) “Variables in ethnicity”, in Charles, K. (Ed.), *Ethnic change*, EUA: University of Washigton Press.
- DEL VAL BLANCO, J. (2006) *México identidad y nación*, México: PUMC.
- DIETZ, G. (1999) “Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos”, *Nueva Antropología*, vol.27, N°56, México DF, pp. 81-107.
- EPSTEIN, A. L. (1978) *Ethos and indentity. The studies in ethnicity*, Londres: Tavistok.

- ERIKSEN, T. (1996) *Ethnicity & nationalism: anthropological perspectives*, Londres: Pluto Press.
- GEERTZ, C. (1987) [1973] *Interpretazione di culture*, Bologna: Il Mulino.
- (1988) *Antropologia interpretativa*, Bologna: Il Mulino.
- (1999) *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna: Il Mulino.
- HABERMAS, J. (1998) *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta.
- (1990) *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma: Laterza.
- HOBBSBAWN, E. y RANGER, T. J. (2002) *L'invenzione della tradizione*, Torino: Einaudi.
- GIANTURCO, G. (2005) *L'intervista qualitativa. Dal discorso al testo scritto*, Milano: Guerini, Milano.
- (2007) "Cultura e identità. Orientamenti concettuali di base per l'interculturalità", in F. Colella - V. Grassi (Eds.) *Comunicazione interculturale. Immagine e comunicazione in una società multiculturale*, Milano: Franco Angeli, pp. 11-29.
- GIMENEZ, G. (2000) "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", in Rosales Ortega Rocío, *Globalización y Regiones en México*, México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, pp. 19-52.
- GRUZINSKY, S. (1988) *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mequique espagnol*, Paris: Gallimard.
- JAMENSON, F. y ZIZEK S. (1998) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires: Paidós.
- KEYS, C. (1982), "The dialectics of ethnic change", in Keyes, Ch (Ed.), *Ethnic change*, USA: University of Washington Press, pp. 32-52.
- MATO, D. (1992) "Narradores en acción: problemas epistemológicos. Consideraciones teóricas y observaciones de campo en Venezuela", *Academia Nacional de la Historia*, N° 149.
- (1995) "Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización", *Nueva Sociedad* N° 149 Mayo-Junio 1997, pp. 100-113.
- (2005) "Interculturalidad, producción de conocimientos y prácticas socioeducativas", *Alceu* 6(11), pp.120-138.
- PEROTTI, A. (1994a) *The case for intercultural education*, Strasbourg: Council of Europe Press, Strasbourg Cedex.
- REGUILLO, R. (2000) *Emergencias de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*, Buenos Aires: Norma
- (2002) *Tribus Urbanas en Montevideo: Nuevas Formas de sociabilidad juvenil*, Bogotá-Montevideo: Trilse.

ROOSENS, E. (1989) *Creating ethnicity. The process of ethnogenesis*, California: Sage.

SCIOLLA, L. (1983), *Identità*, Torino: Rosenberg & Sèller.

SEN, A. (2001) “La otra gente: más allá de la identidad”, *Letras Libre*, año III, N° 34, México.

STAVENHAGEN, R. (1988) *Política cultural para un país multiétnico*, México: Dirección General de Culturas Populares, pp. 253-263.

VELASCO, L. y GIANTURCO, G. (2012) “Migración internacional y biografías multiespaciales: una reflexión metodológica”, in M. Ariza, L. Velasco (Eds.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*, México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM- El Colegio de la Frontera Norte, pp. 115-150.

WALSH, C. (2006) “Interculturalidad, conocimientos y (de)colonialidad”, in *Política e interculturalidad en la educación*, Memoria del II Encuentro multidisciplinario de educación intercultural CEFIA-UIC-CGEIB, México, D.F: Universidad Intercontinental.

----- (2009) “Interculturalizar el Pensamiento”, *Revista Traspatis*, Revista de Ciencias Sociales, octubre 2009, pp. 11-20.

WARMAN, A. (2003) *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México DF: Fondo de Cultura Económica.

© Copyright Arianna Re, 2014

© Copyright *Quaderns-e de l'ICA*, 2014

Fitxa bibliogràfica:

RE, Arianna (2014), “Globalización y ciudadanía en América Latina”, *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 19 (1), Barcelona: ICA, pp. 220-234. [ISSN 169-8298].

