

## **La relación entre el Estado y los Pueblos Indígenas en contextos de conflictos socioambientales: la demanda por la tierra y el territorio, los lenguajes y sus significatividades<sup>1</sup>**

[The relationship between the State and Indigenous Peoples in contexts of socio-environmental conflicts: the demand for land and territory, languages and their significance]

**Silvina Corbetta**

**Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina**  
*Contacto / Contact: silvina\_corbetta@yahoo.com.ar*

---

**Abstract:** The socio-environmental conflicts occur throughout the region. These conflicts take place in a context where there is overexploitation of natural resources incorporated into the capitalist economy and a growing threat to other assets that are not yet part of the economy of scale. The indigenous territories are one of the main stages of disputes. This article seeks to understand the configuration of the demand of the indigenous movement in the context of these conflicts: What is the central demand that they turn to the State? What is the meaning of vocabulary that they use to make demands for land and territory? What other debates exist in the demand for land and territory? Finally, how indigenous people perceive the State's role regarding public policy on natural resources? The information for this article stems from fieldwork conducted in the framework of SITEAL Report 2011-IIEP-UNESCO / OEI that included interviews with indigenous leaders and intellectuals, and government officials from Mexico, Ecuador, Peru and Guatemala.

**Keywords:** socio-environmental conflicts; land; territories; State and Indigenous civil society indigenous demands.

**Resumen:** Los conflictos socioambientales se suceden a lo largo de la región. La disputa por los bienes naturales se inserta en un contexto donde, por un lado, existe una sobreexplotación de los bienes que ya han sido incorporados a la economía capitalista, y por otro, está latente una creciente amenaza sobre los que aún no han sido alcanzados por la producción de escala. Los territorios indígenas conforman uno de los escenarios principales de las mayores disputas. En este artículo se focaliza en el modo en que actualmente se constituye la demanda del movimiento indígena en el contexto de estos conflictos: ¿Cuál es la demanda central que dirigen al Estado? ¿Cuáles son los actuales lenguajes de valorización con que enuncian la demanda de tierra y territorio? ¿Qué otros debates se introducen a partir de la demanda de tierra y territorio? Finalmente, ¿Cómo se percibe al Estado respecto a las políticas públicas en materia de bienes naturales? La información para el desarrollo de este artículo se ha construido en base a un trabajo de campo realizado en el marco del Informe SITEAL 2011-IIPE-UNESCO/ OEI que incluyó entrevistas en profundidad a dirigentes e intelectuales indígenas y agentes gubernamentales de México, Ecuador, Perú y Guatemala.

**Palabras clave:** Conflictos socioambientales; tierra; territorios; demandas indígenas; relación Estado sociedad civil indígena.

**Recibido | Recibed:** 26 de junio de 2015

**Aceptado | Accepted:** 15 de septiembre de 2015

**Este artículo puede ser citado como | This article must be cited as:** Corbetta, S. (2015). La relación entre el Estado y los Pueblos Indígenas en contextos de conflictos socioambientales: la demanda por la tierra y el territorio, los lenguajes y sus significatividades. *Sustentabilidad(es)*, vol.6, núm.12: 110 – 129.

---

<sup>1</sup>La versión original de este artículo fue presentado como ponencia en: VII Jornadas de Sociología 2012, Universidad Nacional de General Sarmiento, Polvorines, Pcia. Bs. As. Argentina, del 24 al 25 de abril de 2012.

## Introducción

El presente trabajo se origina en el marco de un estudio mucho más amplio que perseguía otro objetivo; el de identificar las demandas educativas de pueblos indígenas y afrodescendientes.<sup>2</sup> La investigación a la que aludo permitió documentar el lugar que la educación ocupa dentro de las demandas hacia el Estado. Para construir esa información se recurrió a la técnica de entrevistas en profundidad y se contó, por un lado, con testimonios de referentes provenientes de organizaciones de la sociedad civil e intelectuales indígenas vinculados a la educación, de Ecuador, Perú, México y Guatemala. Y por otro lado, con referentes afrodescendientes de organizaciones de la sociedad civil e intelectuales de Colombia, Brasil y República Dominicana. Sin embargo, a raíz de esa búsqueda se conformó una extensa batería de datos que iba más allá de la dimensión educativa y que, permitían dar cuenta tanto de las

---

<sup>2</sup>Néstor López, Vanesa D'Alessandre, Silvina Corbetta, S. (2011). *La educación de los pueblos indígenas y afrodescendientes*. Tendencias Sociales y Educativas en América Latina (SITEAL). 2011/ Buenos Aires: IPE-Unesco/OEI. También disponible en el sitio web: [www.siteal.iipe-oei.org/informes](http://www.siteal.iipe-oei.org/informes)

problemáticas comunes que atraviesa la región, como de las actuales preocupaciones de la sociedad civil indígena y afrodescendiente en América Latina. En el marco de este trabajo focalizaré únicamente en la información que surge de la estrategia cualitativa y con base a uno de los dos universos: el del colectivo indígena<sup>3</sup>.

En lo que sigue, presento y analizo el modo en que actualmente se constituye la demanda regional indígena al Estado, en un contexto fuertemente atravesado por los conflictos socioambientales y la puja en torno a la tierra y el territorio. A los fines de organizar los contenidos que aquí se exponen avanzaré respondiendo a cuatro interrogantes: ¿Cuál es la demanda central que dirigen hacia el Estado? ¿Cuáles son los actuales lenguajes de valorización con que se enuncia la demanda de tierra y territorio? ¿Qué otros debates se introducen a partir de la demanda de tierra y territorio? Y

---

<sup>3</sup>Este artículo recoge de forma muy sintética y reorganizada la información contenida en el Capítulo 4 titulado “La situación educativa de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Un balance desde la perspectiva de los actores”. Pp. 175-274. En López, N, D'Alessandre, V., Corbetta, S. (2011). *La educación de los pueblos indígenas y afrodescendientes*. Tendencias Sociales y Educativas en América Latina (SITEAL). 2011Buenos Aires: IPE-Unesco/OEI.

finalmente, ¿Cómo se percibe al Estado respecto a las políticas públicas en materia de “bienes naturales”? Paralelamente, al responder los interrogantes me detendré en algunas conceptualizaciones.

### **Lenguajes y significaciones indígenas en torno al Estado y la disputa por la “tierra” y “el territorio”**

#### **¿Cuál es la demanda central que los pueblos indígenas dirigen hacia el Estado?**

Los testimonios aportados por los dirigentes de las organizaciones y por los intelectuales indígenas muestran coincidentemente que la demanda central hacia el Estado gira en torno a la defensa de la tierra y del territorio y es en todo caso, el derecho a la educación un reclamo tributario del anterior, aunque no menor. La demanda enunciada en la actualidad como “*el derecho a la tierra y al territorio*” re-sitúa las reivindicaciones históricas de los pueblos indígenas de América pero enmarcadas –ahora- en tratados internacionales y en el enfoque de derechos. En este sentido, reiteradamente mencionan al Convenio

OIT Nro. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU (2007).

Un primer punto a mencionar es el significado y el sentido con que la demanda de tierra y territorio se enuncia. Muy lejos de ser un juego fonético, encierra una visión del mundo como unidad y totalidad ecológica. Fuente de saberes, cultura e identidad, el territorio es el lugar donde se constituyen como grupo, se desenvuelven y se diferencian de otros colectivos étnicos. De este modo, si el territorio es la unidad ecológica mayor, la tierra es uno de los elementos que componen esa unidad, todo esto explica que el territorio esté ligado con el ejercicio de los derechos colectivos y la autodeterminación como pueblo (Viteri, 2004). Es decir, si disponen del territorio se realizan como pueblos, o bien, sin derechos a la tierra y al territorio no es posible efectivizar integralmente el resto de los derechos.

Desde el Instituto Qichua de Biotecnología *Sacha Supai* del Ecuador, Alberto Viteri<sup>4</sup> (2004) expresa que:

El territorio según la concepción indígena integra los elementos de la vida en toda su diversidad natural y espiritual: la tierra con su diversidad de suelos, ecosistemas y bosques, la diversidad de los animales y las plantas, los ríos, lagunas y esteros. Los ecosistemas naturales son considerados como hábitat de los dioses protectores de la diversidad de la vida y gracias a ellos se mantiene la integridad y el equilibrio del bosque, de los ríos, de las lagunas y la fertilidad del suelo, lo que permite que las plantas y animales puedan vivir y reproducirse(...). El territorio es un concepto que integra lo histórico, lo mítico y el conocimiento de la naturaleza en una visión de vida comunitaria. Es decir, integra nuestra cultura con sus memorias, sus valores,

---

<sup>4</sup>Alfredo Viteri es director del Instituto Qichua de Biotecnología *Sacha Supai*-IQBSS de Ecuador.

sus instituciones y su religiosidad. Nuestra tradición ancestral nos enseña que el territorio no es un recurso a ser explotado, es un espacio de vida. Hombres y mujeres somos una comunidad parte de ese espacio natural donde compartimos la vida con otros seres vivos en una relación de reciprocidad. (...). (Viteri, 2004:31).

Desde esas formas de entender el territorio, los pueblos indígenas han construido su propia visión de vida, resumiendo en el “buen vivir”, el respeto al hábitat en toda su integralidad. A partir de esta concepción del mundo, muchos de estos pueblos pudieron conservar y aprovechar los elementos de la naturaleza, convirtiéndose a menudo en fuente inspiradora de “otros paradigmas de desarrollos” algunos reapropiados y esgrimidos desde los movimientos latinoamericanos e intelectuales, provenientes fundamentalmente del campo de la ecología política. De hecho, no es extraño hallar en estos ámbitos, el concepto de sustentabilidad ambiental - proveniente del paradigma de la racionalidad moderna- pero resignificado

desde los marcos conceptuales de la cosmovisión indígena.

**¿Cuáles son los actuales lenguajes de valorización con que se enuncia la demanda de tierra y territorio?**

Antes de insertarnos en el modo de enunciar la demanda es importante detenerse en el contexto en que el texto del reclamo se construye. Los conflictos socioambientales se suceden a lo largo de la región y la disputa por los “bienes naturales” se sitúan en un escenario donde, por un lado, existe una sobreexplotación de los bienes naturales ya incorporados a la economía capitalista, y por otro, está latente una creciente amenaza de incorporación de aquellos bienes naturales que aún no han sido alcanzados por la producción de escala. Los territorios indígenas, constituyen - parafraseando a Harvey (1982) espacios geográficos que impiden, es decir, obstaculizan el desarrollo del modelo capitalista en su actual etapa. Estos “espacios de resistencia” (Harvey 1989:213) también en el sentido lefebvriano del término son considerados últimos reductos de

bioculturalidad (Argumedo, 2008) y conforman actualmente, uno de los escenarios principales de las mayores disputas.

Quiero detenerme en la definición de los territorios indígenas como “último reducto de bioculturalidad”<sup>5</sup>. El término

---

<sup>5</sup>Por otra parte, la noción de bioculturalidad, también es utilizada bajo la pretensión de dar a luz una ciencia concebida desde paradigmas alternativos al paradigma científico hegemónico. Entre quienes más han desarrollado el concepto de bioculturalidad se encuentra Edgar Morin. En un artículo titulado “*La unidualidad del hombre*” (1997) el mencionado autor expresa que el actual paradigma de la disyunción, tal como lo llama, “no solamente separa y opone, sino que excluye y oculta, uno mediante el otro, el *anthropos* biológico y el *anthropos* cultural”. (Morin, 1997:3). Esta definición surge en ocasión de una fuerte crítica a la ciencia actual mientras propone concebir “otra” antropología (pero también una nueva concepción de las ciencias sociales) que permita definir la naturaleza humana desde una doble entrada; natural y cultural: “El hombre es un ser bio-cultural; todo rasgo humano tiene una fuente biológica, a la par que todo acto humano está totalmente culturizado. La definición biocultural del hombre debe constituir el nudo gordiano de la nueva antropología” (pp.1). Desde la óptica del teórico francés es imposible fundar la unidad humana al margen de su naturaleza biológica. Para realizar esta fundamentación hay que comenzar por escapar del paradigma disyuntor, propio del pensamiento occidental moderno, que concibe la diversidad excluyendo la unidad, y viceversa, oponiéndolas. Se precisa un paradigma capaz de vincular, de modo complejo y no reduccionista, lo biológico y lo cultural del hombre, integrando así lo biológico para solventar las vacuidades idealistas del humanismo. La biología no revela, como erróneamente han pretendido los racismos, la existencia de diferencias raciales jerárquicas, sino la unidad de la especie humana, constatando, a la par, la diversidad de individuos propia de nuestra especie. (Morin, 1997:1). También se puede ver

alude a la diversidad biológica y cultural en tanto elementos interdependientes de un territorio y remite particularmente a la relación recíproca entre los pueblos indígenas y su ambiente. Desde el ámbito de la protección de los patrimonios, por ejemplo, se ha acuñado el término Territorio Biocultural Indígena (TBCI) para englobar la situación y característica de quienes se encuentran en estos hábitats. Según Alejandro Argumedo (2008) Los componentes del TBCI

(...) incluyen recursos biológicos, que van desde lo micro (genético) a la macro (paisajes) escalas, y tradiciones y prácticas ancestrales- también conocido como "conocimientos tradicionales"--incluidos los relacionados con la forma de manejar un ecosistema complejo y el uso sostenible de la biodiversidad. Algunos componentes del TBCI, como los alimentos, agua y semillas, son colectivos porque son esenciales para los seres

---

Morin, Edgar (1973) *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós, 3ª edición, 1983.

humanos y sus relaciones. TBCI refiere también a la contribución de los pueblos indígenas al mundo. También incluye las normas de comportamiento establecidas en las sociedades indígenas que son aceptadas como derechos y responsabilidades de los pueblos y tienen Influencia en el manejo de los recursos naturales. El TBCI resulta establecido de manera voluntaria por parte de los pueblos para reforzar sus derechos inherentes, particularmente los Derechos territoriales, de Autonomía y de Libertad de continuar sus modos tradicionales de vida así como desarrollar y usar sustentablemente su patrimonio biocultural para proyectarse al futuro (Argumedo, 2008:4).

Frente a la amenazada de los mega emprendimientos, el reclamo de tierra y territorio, se convierte en lo que Martínez Alier (2005:5) llama "vocabularios de resistencia". Desde allí se apelan a los derechos territoriales, se ejerce resistencia étnica contra el saqueo proveniente del

“afuera” y se produce un reposicionamiento (o más bien una afirmación) cosmogónica interpelando la escisión sociedad –naturaleza fruto de la racionalidad moderna:

(...) se le exige al gobierno varias demandas (...) pero estos temas están enmarcados en la defensa del territorio, es decir - pueblo indígenas (...) pide (...) se respete la autonomía de los pueblos, que se respete la forma de vida, la forma cosmogónica de cómo se entiende la vida y en este sentido hay pues una demanda fuerte sobre la explotación de los recursos naturales (Integrante de OSC indígena, Guatemala).

(...) para hacer entender el porqué de la tierra, porque nosotros si estamos hablando de la tierra, sí estamos defendiendo la tierra, no es que queremos una tierra para enriquecernos, para tener e irnos, nuestra concepción es diferente. Entonces ya viene la concepción de territorio. O sea para hacer entender a los

funcionarios que nuestra concepción de la tierra y territorio (...) es totalmente diferente. Nosotros somos parte del territorio, o sea la persona está estrechamente relacionada, vinculada con su territorio, con su bosque, o sea hay una relación. No podemos separar. (...) eso nos ha permitido vivir y toda esa concepción intentamos de explicar a los funcionarios (Intelectual indígena, Perú).

La devastación de los bienes naturales fundamentalmente durante esta última década o el intento por explotar recursos aún no incorporados a la economía capitalista encendió o reavivó a lo largo de toda la región la demanda hacia el Estado respecto a la protección de la autonomía de los territorios a los que pertenecen los pueblos indígenas. Sin embargo, son hoy otros lenguajes los que acuden en ayuda y complementan las antiguas reivindicaciones donde tierra, territorio y autodeterminación se dan cita permanentemente. Pero, ¿cuál es el sentido del encuentro o convivencia de varios lenguajes? Joan Martínez Alier (2004) sostiene que los daños ecológicos

y el agotamiento de los recursos se pueden valorar en dinero o en término de existencia física de un bien pero también se cuestiona si en cualquier conflicto todas las valoraciones pueden ser reducidas a la dimensión económica. En este sentido es importante señalar que desde la economía ecológica se viene planteando una discusión entre las nociones de sustentabilidad **débil** y **fuerte**, y sobre la posibilidad de hacer mensurables los daños ecológicos y el agotamiento de recursos. Sin embargo, desde este campo se rechaza la simplificación de la complejidad y se acepta en cambio, la **inconmensurabilidad de los valores**.

Por un lado, se parte de la idea de que a medida que la economía y la población crecen son más los recursos naturales comprometidos y por lo tanto, más los residuos que se producen, con impactos “diferenciales” que afectarán a otras especies, a las actuales generaciones y a las futuras. Por otro lado, se sostiene que a nivel social, no todas las personas y grupos son igualmente afectados por el uso que la economía hace del ambiente natural. He aquí uno de los núcleos temáticos del campo. De hecho una de las

premisas de esta concepción bien pueden sintetizarse en el siguiente fraseo del mencionado autor: “El crecimiento económico significa un uso creciente del medio ambiente. Algunos impactos ambientales recaen de forma desproporcionada, en algunos grupos humanos” (Martínez Alier, 2001:103). Es decir, se asume sin lugar a dudas, que hay quienes se benefician más y otros sufren los mayores costos, esta “injusticia distributiva” genera conflictos y estos conflictos son los que desde estas áreas del conocimiento se denominen “conflictos ecológicos distributivos” o “conflictos de justicia ambiental”.

Según el actor mencionado, al partir de la premisa que el crecimiento económico produce daños en el medio ambiente, se pueden ver “diversos conflictos que no son sólo conflictos de intereses, sino conflictos de valores” (Martínez Alier, 2001:128). La forma en que estos conflictos se enuncian, expresan distintos lenguajes de valoración de los bienes naturales. En este sentido, resulta relevante identificar el modo de enunciar la demanda y la disputa por estos bienes. De acuerdo al citado autor, no es lo mismo si los perjudicados piden la



internalización de las externalidades y una indemnización en dinero, si argumentan que el ambiente tiene un gran valor ecológicos o paisajístico, si remiten a que la tierra es sagrada, o si se argumenta que los recursos de ese territorio están excluidos del mercado por acuerdos internacionales que los protegen y, por ende, apelan a la defensa de los derechos humanos o los derechos colectivos (o bien si utilizan varios de estos lenguajes de valoración en simultáneo). El mismo autor sostiene que en medio de un conflicto ecológico la pregunta siempre será ¿quién tiene o quién se arroga el poder de determinar cuáles son los lenguajes de valoración pertinentes? Una vez vista esta explicación, el tramo del testimonio que sigue arroja algunas pistas para identificar el tipo de lenguaje de valoración que expresan en sus discursos:

Lo otro yo creo que es por la ambición así desmedida de **los recursos que existen en los territorios de los pueblos indígenas y que eso se tiene que explotar y saquear a como dé lugar, entonces ahí no se tiene en cuenta ya que existen**

**pueblos indígenas, que existen poblaciones, sino simplemente se ve así solamente los recursos,** que eso va a beneficiar para el desarrollo de nuestro país. Yo creo que son esos dos componentes sumados que hacen de que hasta ahora no se tome en cuenta las demandas de los pueblos indígenas. (...) no, como nos dicen a nosotros que somos subversivos, no [son] demandas subversivas. **[Son] Demandas que están enmarcadas dentro de nuestras normas, demandas que están dentro de la Constitución de nuestro país, de las normas de Educación, del Convenio 169, de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas con Naciones Unidas.** (Intelectual indígena, Perú).

Desde el testimonio se desprende la convivencia de dos lenguajes que se complementan en el argumento de “la inconmensurabilidad de los valores” (Martínez Alier, 2001: 128-130). Uno de esos lenguajes, es propio de la cosmovisión indígena, donde pueblos y

territorios son inseparables y el otro, se apoya en la normativa nacional e internacional y apela a la defensa de los derechos humanos y colectivos. Es decir, por un lado, el intelectual indígena remite a los instrumentos internacionales vía la normativa del Estado que se ha comprometido en materia de derechos colectivos y derechos humanos, y por otro lado, se posiciona desde su propia concepción frente a un Estado que deja librado “a cómo de lugar” los territorios indígenas para la extracción de petróleo. Sin embargo, ambos lenguajes (la inseparabilidad de territorios y pueblos y la normativa nacional e internacional) son dos formas de enunciar las demandas bajo el argumento de la inconmensurabilidad, instalando enunciados de reclamos que se contraponen a la lógica económica del progreso ilimitado. De una u otra forma, lo que se está rechazando es la idea del territorio concebido como una “canasta de recursos” a explotar (Gudynas, 1999:104). Más allá de cuáles son los lenguajes para valorar la tierra y el territorio, el ejercicio realizado da cuenta de un debate inacabable porque los lenguajes (pero también las prácticas de valorización) Estado-colectivo indígena

son resultado de concepciones diferenciales del mundo. Es esto, sin dudas, uno de los principales escollos a la hora de establecer acuerdos.

### **¿Qué otros debates se introducen a partir de la demanda de tierra y territorio?**

De lo anterior se desprende que al mismo tiempo y como parte del mismo reclamo se explicitan los límites del modelo de desarrollo vigente, prueba de ello resulta el testimonio del intelectual indígena peruano, cuando relata una historia de 30 años de permanencia de industrias petroleras en las comunidades del Amazona, justamente en el sitio donde los más pobres se concentran y las problemática de enfermedades, desocupación y alcoholismo se multiplican:

Yo digo, si este es el desarrollo que nos están pintando, que nos proponen, entonces ¿cuál va a ser el futuro para los pueblos indígenas? Por qué no puede haber una forma que sea más participativa, más inclusiva y que no sea la muerte. Justamente el desarrollo es para vivir bien,

*Corbetta, S.*

para tener los servicios básicos pero eso no vemos en nuestras comunidades, por eso es que reclamamos, decimos y no somos escuchados. (Intelectual indígena, Perú).

Indudablemente la disputa - indígenas/Estado-capitales privados- por los bienes naturales solapa tras de sí otros debates, entre ellos el del “modelo de desarrollo”. Este es un punto de desacuerdo matricial y guarda su explicación en el concepto de desarrollo que posee la mayor parte de los agentes estatales e inversores privados y casi sin excepción formados y colonizados por el paradigma del progreso de la racionalidad moderna. El debate en torno al desarrollo es uno de los núcleos centrales sobre la que se esfuerza el movimiento indígena para contextualizar actualmente la disputa sobre los bienes naturales. De una u otra manera, la demanda de tierra y territorio desemboca siempre en la discusión sobre el modelo de desarrollo. Para algunas de las voces indígenas, aparece “como el verdadero obstáculo para dialogar y acordar” acompañada por una representación desde el interior del Estado donde indígena es equiparable a

*La relación entre el Estado y los Pueblos Indígenas en contextos de conflictos socioambientales...*

“atraso” o a “un lastre para el desarrollo”, tal como lo expresa otro de los dirigentes consultados. Esta misma idea se repite entre varios de los consultados. Traigo aquí dos ejemplos:

Entrevistadora: ¿Por qué cree Ud. que los sucesivos gobiernos que han estado en la dirección del país en los últimos años no hicieron suyas las demandas de los pueblos indígenas?

Entrevistado: Aparte de que hay una actitud totalmente de discriminación y de no reconocimiento a los pueblos indígenas, porque (...) nos han dicho que somos de segunda categoría, que somos un obstáculo para el desarrollo, que somos salvajes, bueno, todos los adjetivos así discriminatorios (...). Yo creo que esa es una de las razones principales de no haber tomado en cuenta las propuestas y demandas de los pueblos indígenas. (Intelectual indígena, Perú)

“Desde este tipo de pensamiento no puede pensarse una currícula que contemple distintas visiones y modelos de transmitir y educar, (...) por eso en vez de ser sujetos de derechos, los PI solamente fueron como (...) sujetos de atención. Es decir, hay que seguir tutelando a los indígenas porque solitos no pueden avanzar, **hay que sacarlos del atraso quitándoles lo que son**”. (Dirigente OSC indígena, México)

En tanto sean concebidos como sujetos de tutelaje difícilmente se llegue a generar el debate sobre el desarrollo, en pie de igualdad de las concepciones. La asociación “indígenas-atraso” aparece en principio, dificultando las bases de cualquier acuerdo en la relación sociedad civil indígena – Estado, lo cual hace obstáculo desde la propia perspectiva de los actores indígenas para pensar otras cuestiones, tal el citado caso de una currícula educativa y la demanda de que contemple distintas visiones y distintos modelos de transmitir y educar, como otros modos posibles e equiparables del saber y del enseñar.

Finalmente, respecto al modelo de desarrollo, la jerarquización de una concepción de desarrollo donde unos son los “desarrollados” y los otros son “el atraso” demuestra claramente una estructura de poder asimétrico donde al colectivo indígena solo le cabe la posición subalterna. La subalternidad - antes que la incorporación o el respeto de otros modos alternativos de vida y de forma de desarrollarse- es la que lleva a que se negocie “la asimilación o desaparición” de sus pueblos. En este sentido, las demandas por la tierra y el territorio no sólo buscan la igualdad de condiciones para proteger la autonomía de sus territorios sino también, la igualdad de condiciones para expresar el debate y posicionar una concepción de desarrollo más allá del modo de producción hegemónico<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Dentro de los entrevistados indígenas hay un grupo -sobre el que aquí no me detendré- que se conforma entre quienes tienen el doble rol de ser agentes gubernamentales y también pertenecer a los pueblos indígenas. En este caso hay coincidencia en fundamentar que esa asociación indígenas-atraso se debe a la existencia de un Estado colonial o monocultural que aún persiste. Para más detalles se puede ver el texto original del que se desprende esta ponencia. López, N, D'Alessandre, V., Corbetta, S. (2011). *“La educación de los pueblos indígenas y*

Otros de los debates asociados, gira en torno al tema de la autodeterminación. Según uno de los dirigentes de la OSC indígena, la libre determinación se debe expresar como “autonomía”. De esta manera, al hecho de “poder ser dueños de su propio territorio” y “aprovechar los recursos naturales, minerales y culturales”, se les deben sumar otros aspectos referidos a las formas de organización y participación con representación política a nivel local y nacional. Esto incluye en el reclamo, instancias que van desde los sistemas de cargos, o formas de representación y nombramiento a sus autoridades, a la búsqueda de “una equiparación a lo que se entiende como forma de hacer política de los Pueblos Indígenas”, tal como uno de los referentes indígenas mexicanos, lo expresa. En este sentido, también se le está demandando al Estado la incorporación de “otra forma de democracia” lo que implicaría desde el plano de la interpretación no sólo la búsqueda de un nuevo pacto de gobernabilidad con la participación de los pueblos indígenas sino un pacto de

---

*afrodescendientes en América Latina*”. En SITEAL. Buenos Aires: IIPE-UNESCO.

gobernabilidad montando sobre otros términos.

Finalmente, resta introducir el debate de la Colonialidad/ decolonialidad- sobre los que versa la corriente de Pensamiento Decolonial o Teoría Crítica Latinoamericana<sup>7</sup> y que las voces indígenas lo reflejan en sus relatos:

Bueno...hay que entender que **...este Estado es un Estado colonial todavía...es un Estado que todavía tiene estructuras coloniales**, y...de la misma manera los seres humanos de este país, todavía hay en su cabeza estos rezagos de estos quinientos años, **todavía hay todo este tema de superioridad, de racismo, de mirar al otro como inferior, de ver pobres, y ver pobres y ver pobres en todo el sentido no solamente de cuestiones materiales y económicas, sino más bien ver**

---

<sup>7</sup>Para mayor información se puede consultar las publicaciones del Grupo Modernidad/Colonialidad. Una buena síntesis de esta Teoría Crítica Latinoamericana aparece en Walsh, García Linera y Mignolo (2006) *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento. El desprendimiento: pensamiento crítico y opción des-colonial*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.

**un sentido pobre como ser humano, pobre de pensamiento, de conocimientos y todo eso...**Entonces yo creo que el Estado, en su mayor parte, en las instituciones (...) educativas, y no solo educativas, sino en todas las instituciones del Estado, todavía hay un 80%, 90% de personas que todavía piensan así...Entonces eso es...ahí hay un obstáculo que el Estado... El gobierno, el Presidente, el Vicepresidente, los ministros inclusive, pueden tener toda la buena voluntad política, incluso económica, pero en los mandos medios, en los espacios ya de operación, [es] donde hay obstáculos. (...) entonces ese el problema [¿no?]. (Actor gubernamental indígena, Guatemala)

“uno de los principales obstáculos que tiene (...) Guatemala, es que –en primer lugar es un Estado fundado desde la óptica de un Estado monocultural, mono lingüístico, no es un Estado conformado u

organizado desde una perspectiva plural, perspectiva multicultural (...) es un obstáculo diría yo, histórico, es un obstáculo que viene desde la conquista, la colonia, incluso en los tiempos actuales en los que buena parte de diríamos de la sociedad guatemalteca, ve como algo fuera de lo común o algo extraño, que los pueblos indígenas por ejemplo, exigen su derecho por ejemplo, a una educación pertinente, exigen por ejemplo su derecho a recibir sobre recursos naturales (...)eso tiene que ver –eeh, marca, marca ese pensamiento, si usted quiere muy colonialista que todavía, se maneja en el pensamiento, en los discursos, y en el actuar de los grupos gobernantes, o de los grupos políticos que gobiernan digamos, este país. Pues a la hora de, de hablar de planes y de proyectos, de gobierno, o proyectos de, políticos, pues es, esa diversidad de intereses, esa diversidad de derechos, esa diversidad de demandas se

queda, se queda digamos, olvidado o invisibilizado (...) (Actor gubernamental indígena, Ecuador).

El reclamo de la nación pluricultural corre en paralelo al rechazo de lo que expresan como “un Estado colonial todavía” y un “Estado monocultural”. El respeto a la libre determinación de los pueblos indígenas no debe, desde la perspectiva de los referentes mencionados, significar una simple tolerancia por parte de los mestizos y blancos sino más bien la interacción y el aprendizaje mutuo desde la horizontalidad y el fin de la subalternidad del pensamiento indígena. Es decir, se proclama un horizonte de interculturalidad, y esto posiciona a la interculturalidad como proyecto político. Como sostiene Catherine Walsh (2009) la interculturalidad es una “perspectiva, proceso y proyecto de vida por construir” (pp.15) lejos de la visión multiculturalidad liberal que expresa un modelo que acepta la diversidad pero desde una lógica subalternizada.

La interculturalidad a la que apela el colectivo indígena apunta hacia la pluri-

versalidad y la pluri-nacionalidad, donde mestizos y blancos “entiendan” - tal la expresión de un dirigente- “a la nación como pluricultural”; “compuesta por distintas culturas y cosmovisiones” en paridad de condiciones y no limitada a la cultura de un grupo único. Se cuestiona por lo tanto la uninacionalidad y la monoculturalidad del Estado en tanto modelo único.

### **¿Cómo se percibe al Estado respecto a las políticas públicas en materia de “bienes naturales”?**

En general, se ha observado una doble percepción sobre el Estado en materia de políticas públicas en general y en particular, respecto a los bienes naturales. Según lo que pudimos identificar, esta doble percepción responde a dos momentos de relación sociedad civil indígena-Estado. Un primer momento, donde el Estado se percibe como aliado en la lucha por el reconocimiento étnico y sus derechos colectivos. Esta instancia es coincidente con aquel dónde la participación se siente más próxima. Sucede en el espacio del ámbito legislativo y se convierte en general, en

un escenario propicio para que Estado-sociedad civil indígena acerquen posiciones, posibilitando la más de las veces la formalización de las demandas en normativas (fundamentalmente las nuevas constituciones, adhesión a convenios internacionales, legislaciones en general). Así el reconocimiento étnico, vía legisladores indígenas o la participación del movimiento en el debate parlamentario, logra la **virtuosidad** de la **proximidad** Estado sociedad civil.

En un segundo momento, en cambio, la alianza se fractura y se convierten en sujetos de enfrentamientos aun cuando tuvieran un acuerdo vía parlamento; es la instancia del diseño de las acciones y de aplicación en terreno de las políticas destinadas a los pueblos indígenas el que regenera la brecha de relación. Al Estado se lo representa- en este momento- como un agente de conflicto frente a los actores indígenas, la proximidad ganada en el debate legislativo se convierte en **distancia** en el plano ejecutivo. Visto desde el campo de las representaciones sociales podemos hablar de un **sentido de distancia proximidad** Estado Sociedad

civil indígena<sup>8</sup>(Corbetta, 2012) que pendulea entre la proximidad y la distancia según la instancia donde la política pública se juegue. La matriz cultural en que la política se efectiviza en terreno, retrocede respecto a lo ganado en el ámbito parlamentario. La implementación termina tendencialmente perdiendo parte de los logros:

**(...) no retroceder en los derechos ya ganados, en la Constitución anterior y en la actual Constitución, en donde en conjugación con el Convenio número 169 estaríamos hablando de que los pueblos y nacionalidades indígenas tenemos derechos a desarrollar nuestras propias formas de educación, incluso a**

---

<sup>8</sup> Para ampliar sobre la noción del sentido de distancia proximidad se podrá consultar a la brevedad, Corbetta, Silvina (2012), “De cómo el Estado y la escuela procesan la diversidad y los sujetos expresan sus diferencias”, en Néstor López, *Desigualdad, diversidad y exclusión educativa. Notas para una política por la igualdad en educación*. Material en edición, IPE-UNESCO, Buenos Aires. Por otro lado, la temática también forma parte de mi tesis doctoral en el marco de una investigación mayor titulada: *Primera y segunda generaciones de migrantes internos e internacionales. La configuración de sus asentamientos en territorios de pobreza urbana*. En PICT 2010, N° 1179 (ANPCyT/Foncyt) con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA.



**dirigir nuestras propias formas de educación, a desarrollar nuestras propias pedagogías, y que no haya una injerencia directa desde un gobierno tal, por qué? ...porque tenemos el riesgo (...) de que se termina imponiendo planes y programas, directrices, incluso pensamientos ajenos a nuestra cosmovisión** (Intelectual indígena, Ecuador).

El rol de los organismos internacionales (OIT/ONU) no resulta menor en la relación Estado-sociedad civil indígena, se inserta como un tercer actor de alta relevancia en materia de protección a los pueblos indígenas y tracciona a los Estados a que se esfuercen en procesar las demandas y respetar los acuerdos una vez que aceptan los convenios internacionales y las incorporan en las normativas nacionales. De aquí se desprende una lógica relacional interesante de analizar, con un mapa de actores (pueblo indígenas-Estado y organismos internacionales) que interaccionan desde al menos dos direcciones y con resultados distintos:

- (i) Interacción positiva: es la que resulta de relación entre pueblos indígenas locales y el Estado, a partir de lograr que esos Estados adhieran por Ley a los tratados internacionales (vía organizaciones supranacionales). El Estado desde el poder legislativo logra generar alianza con la sociedad civil organizada y suscribir los convenios internacionales.
  
- (ii) Interacción de resultado menos positivo: es la relación pueblos indígenas –Estado- organizaciones supranacionales. El Estado no termina de llevar a la práctica lo que acordó en la letra de las normativas y los organismos internacionales junto a las sociedad civil indígena se configuran en actores que le reclaman al Estado efectivizar, en acciones concretas, el compromiso asumido. Responde a lo que podríamos llamar “modelo de Estado sándwich”; presionado por arriba (organismos internacionales de defensa a los derechos

indígenas) y por abajo (colectivos indígenas locales).

En esta última interacción, el Estado se reubica desde una distancia relacionar respecto a los actores indígenas y más que garantizar derechos, resulta una “maquinaria de impedir”. En esta instancia, la percepción generalizada de los referentes es que “más que avances, hay imposiciones” y si se avanza a favor de los pueblos indígenas se lo hace desde las propias organizaciones y “pese al Estado”.

### **A modo de conclusión**

Sintéticamente se puede decir que los conflictos socioambientales de la región a menudo se suceden en espacios indígenas donde traccionan dos racionalidades contrapuestas. Una, que concibe la tierra como elemento para la vida y el territorio como una totalidad ecológica que le da sustento y sentido. Otra, que concibe la tierra y el territorio como recursos para el capital.

No es novedosa ni la sobreexplotación de los bienes naturales por parte del modelo capitalista, ni la creciente incorporación

de “recursos” a la economía de escala. Tampoco es novedosa la lucha por la tierra y el territorio sino el/los lenguaje/s desde donde logran visibilizar actualmente sus reivindicaciones históricas y colocarlas en las agendas públicas de los Estados. Desde el enfoque de derecho logran un intersticio de socavamiento al texto –o lenguaje de resistencia en Martínez Alier (2001) y al contexto -espacio de resistencia en Lefebvre (1991).

Es en el texto y en el contexto -en el decir de Van Dijk, (2010)- en que las relaciones de poder se estructuran asimétricamente en la región y los ubica (o los sigue ubicando) a ellos como objeto de discriminación. No obstante, en la actualidad cuentan con más recursos para posicionarse como sujetos de derechos e interpelar al Estado, producto de los instrumentos internacionales y nacionales en materia de derechos humanos y colectivos. Sin embargo, resultado de la brecha entre la normativa y su aplicación, están lejos de convertirse en verdaderos titulares de derechos y el Estado, en garante de su efectivización.

## Bibliografía

- Argumedo, Alejandro (2008). *Territorios Bioculturales Indígenas. Una Propuesta para la Protección de Territorios Indígenas y el Buen Vivir*. Asociación Andes. Lima.
- Agencia Latinoamericana de Información (ALAI). 2009. *América Latina en movimiento. La agonía de un mito: ¿cómo reformular el desarrollo?* 445 (33) 2. Quito. Obtenido el 13 de Agosto de 2012 (<http://alainet.org/publica/445.phtml>).
- Corbetta, Silvina (2011), “De cómo el Estado y la escuela procesan la diversidad y los sujetos expresan sus diferencias.” (pp. 104-166) En *Equidad educativa y diversidad cultural en América Latina*, coordinado N. López. IPE-UNESCO. Buenos Aires.
- Gudynas, Eduardo (1999) “Concepciones de la naturaleza y desarrollo en América Latina.” *Persona y Sociedad* 13 (1): 101-125. Universidad Jesuita Alberto Hurtado. ILADES. Santiago de Chile.
- Harvey, David. 1982. *The limits to capital*. Blackwell. Oxford.
- , 1989. *The Condition of Postmodernity*. Basil Blackwell. Oxford.
- Lefebvre, Henry. 1991. *The production of space*. Blackwell. Oxford.
- Martínez Alier, Joan. 2001. “Globalización y conflictos económicos-ecológicos, Justicia ambiental, sustentabilidad y valoración.” En *Ecología Política* 21: 128. Cuadernos de Debate Internacional. Fundación Hogar del Empleado. Barcelona: Icaria Editorial. Obtenido el 14 de Agosto de 2012. (<http://www.ecologiapolitica.info/ep/21.pdf>)
- , 2004. *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria Antrazyt-FLACSO. Barcelona.
- , 2005. “Los conflictos ecológico-distributivos y los indicadores de Sustentabilidad.” Publicado originalmente en *Rebelión. Ecología social*, 04 de Octubre de 2005., Obtenido el 14 de Agosto de 2012. (<http://www.ambiente.gov.ar/infoteca/escargas/martinez-alier01.pdf>)
- , 2007. “El Estado y la sociedad civil en los conflictos

Corbetta, S.

ambientales.” Publicado originalmente *Entre Voces*, septiembre-octubre. Obtenido el 14 de Agosto de 2012. (<http://www.ecoportall.net/content/view/full/74513/>)

Morin, Edgar [1973]1983. *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. 3ª edición. Kairós. Barcelona.

-----, 1997. “La unidualidad del hombre.” *Gazeta de Antropología*. 13. Texto 13-01. París:CNRS. Obtenido 14 de Agosto de 2012. ([http://www.ugr.es/~pwlac/G13\\_01Edgar\\_Morin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G13_01Edgar_Morin.html))

López, N, D`Alessandre, V., Corbetta, S. (2011). “La educación de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina”. *SITEAL 2011*. IIPe-UNESCO. (pp. 175-274), Buenos Aires.

Van Dijk, Teun. 2010. “Análisis del discurso del racismo”. *Crítica y Emancipación Revista*

*Latinoamericana de Ciencias Sociales* 2 (3): 65-95. Clacso. Buenos Aires.

Viteri, Alfredo. 2004. “Tierra y territorio como derechos.” En *Revista Pueblos*, 1 de diciembre de 2004, pp. 30-31. Obtenido el 14 de agosto de 2012.

**La relación entre el Estado y los Pueblos Indígenas en contextos de conflictos socioambientales...**

(<http://www.revistapueblos.org/spip.php?article75>)

Walsh, Catherine, Alvaro, García Linera y Walter Mignolo. 2006. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento. El desprendimiento: pensamiento crítico y opción descolonial*. Ediciones del Signo. Buenos Aires.

-----, 2009. *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya Ayala. Quito.