

Pueblos Originarios y Desarrollo: otros saberes y otros modelos para alcanzar la sustentabilidad

Povos e Desenvolvimento: outros saberes e outros modelos para alcançar a sustentabilidade

Peoples and Development: other knowledges and other models to achieve sustainability

Claudia Andrea GOTTA*
María Victoria TARUSELLI**

RESUMEN

En el presente artículo se reflexiona en torno a la noción de *desarrollo* desde un marco analítico que, partiendo de la diversidad cultural latinoamericana, rescata una multiplicidad de criterios trascendiendo la acotada mirada de los análisis económicos. En dirección, se abreva sobre los *saberes* de los Pueblos nativos de América, cuyas cosmovisiones y *formas culturales de vida* permiten pensar en modelos alternativos basados en criterios de sustentabilidad ecológica y de equidad social. Mientras que la imposición y reproducción de una única forma de entender el desarrollo, asociado a producción, crecimiento y consumo, ha negado otras cosmovisiones y modos de vida y ha legitimado la implementación de políticas de silenciamiento, exclusión y exterminio de los Pueblos Originarios; éstos han sostenido una relación armónica con la naturaleza y resistido mediante el sostenimiento de una economía de no-acumulación fundada en principios de distribución y equidad. La dimensión total de la *vida, el ambiente y el mundo* y la consecuente lucha histórica y cotidiana de los Pueblos por preservar la diversidad biológica y cultural y las relaciones sociales comunitarias han construido de forma natural la cultura de la *sustentabilidad*. Desde nuestra perspectiva, es impostergable recuperar estas cosmovisiones en tiempos en que se ha demostrado que la imposición de una única forma de leer y gestionar el desarrollo y en un sentido más general, el mundo; han conllevado y aún conllevan desastrosas consecuencias *ambientales* en sus diversas dimensiones a saber, ecológicas económica, sociocultural y política.

Palabras-claves: desarrollo; poblaciones nativas; conocimientos múltiples.

RESUMO

O presente artigo realiza uma reflexão sobre a noção de desenvolvimento com base em um marco analítico que, partindo da diversidade cultural latino-americana, resgata uma multiplicidade de critérios

* Facultad de Humanidades y Artes – UNR; contacto: gottadebogado@yahoo.com.ar.

** Universidad Nacional de Rosario; contacto: mvtaruselli@hotmail.com.

os quais transcendem o limitado olhar das análises econômicas. Nessa direção, focaliza os saberes dos povos nativos da América, cujas cosmovisões e formas culturais de vida permitem pensar em modelos alternativos baseados em critérios de sustentabilidade e equidade ecológica. Enquanto a imposição e reprodução de uma única forma de entender o desenvolvimento, associada à produção ao crescimento e ao consumo, negaram outras cosmovisões e modos de vida e legitimaram a implementação de políticas de silenciamento, exclusão e extermínio de povos originários, estes mantiveram uma relação harmônica com a natureza, resistindo mediante a sustentabilidade de uma economia de não-acumulação, fundada em princípios de distribuição e equidade. A dimensão total da vida, o ambiente e o mundo, e a consequente luta histórica e cotidiana dos povos para preservar a diversidade biológica e cultural e as relações sociais comunitárias, construíram, de forma natural, a cultura da sustentabilidade. Em nossa perspectiva, é imprescindível recuperar essas cosmovisões em tempos em que se demonstrou que a imposição de uma única forma de ler e gerir o desenvolvimento e, em um sentido mais geral, o mundo, levou, e ainda leva, a desastrosas consequências ambientais em suas diversas dimensões, a saber, ecológica, econômica, sociocultural e política.

Palavras-chave: desenvolvimento; populações nativas; múltiplos conhecimentos.

ABSTRACT

The following article is a reflection on the process of development from a critical perspective, which by departing from the Latin American cultural diversity, recaptures a multiplicity of criteria that transcend the shortsightedness of economic studies. It focuses on the knowledge of the native cultures of the Americas, whose worldview and ways of life have led us to consider alternative methods based on sustainability and ecological equity criteria. While the imposition and reproduction of a single way of looking at development as linked to production, growth, and consumption has shut out other worldviews and ways of life to legitimize the implementation of a politics of silence, exclusion, and extermination of the indigenous peoples, the latter, in turn, have managed to sustain a harmonious relationship with nature and to survive thanks to the sustainability of a non-accumulation economy based on distribution and equity. The full dimension of life, the environment, and the world, and the consequent historic and daily struggle of these peoples to preserve the biological and cultural diversity and community relationships ended up by building the culture of sustainability, in a natural way. In this light, it is critical to recuperate these worldviews, particularly at a time in which it has been clearly demonstrated that the imposition of a single way of looking at and managing development and, in a broader sense, the world, has led – and still does – to disastrous environmental outcomes in their several dimensions, that is, ecological, economical, socio-cultural, and political.

Key-words: Development; native populations, multiple knowledge.

Introducción

El paradigma tradicional de desarrollo, asociado históricamente a las nociones de crecimiento, producción y consumo, ha supuesto el incremento de la desigualdad social, la expliación de la naturaleza y la enfermedad de los ecosistemas del planeta. En síntesis, ha conducido a lo que desde el pensamiento ambiental latinoamericano se denomina *crisis ambiental*.

El mencionado modelo ha considerado a los Pueblos Indígenas como sectores atrasados cuyo apego a costumbres y usos atávicos constituyan un obstáculo para el ‘desarrollo’ de las sociedades nacionales y en este sentido, debían ser integrados o bien, exterminados. De esta forma, la “homogeneización” constituyó una de sus premisas y la “diversidad cultural” el problema a eliminar. Al respecto Haji Manchineri, en su rol de Secretario General de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) ha afirmado,

[...] hoy estamos cada vez más lejos y cercados por la situación geográfica, política, económica y religiosa impuestas por sistemas externos como el “desarrollo”, que con sus valores rechazan nuestra sabiduría y nos definen como seres folclóricos, retrasados con relación a la expansión occidental (2002, p. 211).

Así, tal pensamiento se esgrimió negando otras cosmovisiones y modos de vida que, según nuestra perspectiva, permitirían proyectar modelos alternativos de desarrollo que propugnen criterios de sustentabilidad y equidad social.

En este contexto, partimos de considerar que la política tradicional, el dogma del productivismo y del crecimiento ilimitado y la burocratización de un número creciente de esferas de la vida cotidiana (SOSA, 1995) determinaron un único modo de concebir y medir el *desarrollo*, la *pobreza* y la *exclusión*. Frente a ello, afirmamos que estas categorías son algo más que índices cuantitativamente medibles y que se definen desde un “lugar” que excluye o no contempla “otros pareceres” provenientes de otros marcos culturales.

A partir de allí, proponemos repensar las Políticas estatales¹ diseñadas para eliminar o reducir la pobreza y/o alentar el desarrollo desde un marco analítico que, partiendo de la diversidad cultural latinoamericana, rescata una multiplicidad de criterios que permiten trascender la acotada mirada de los análisis económicos.

Pensamos que revisar dichas definiciones así como desarrollar indicadores para medirlas y fundamentalmente entenderlas, resulta pertinente en términos de conocimiento para la acción en la medida que nos permite interpelar la realidad social en la práctica de un vivir cotidiano.

Pueblos Originarios y Nación. Asimetrías culturales y oportunidades negadas

La historia de los Pueblos Originarios al interior del Estado nación argentino, con similares características a

la del resto de los países latinoamericanos, significó una constante lucha de resistencia y de re-construcción de sus formas culturales de vida. En primer lugar, porque el proceso mismo de consolidación estatal supuso la usurpación de sus territorios, por un lado y la instalación de un ideal de una única nación homogéneamente blanca, por otro.

En este proceso, el control de los indígenas sobre los territorios representó para las élites un obstáculo al proceso de consolidación de la matriz estado-nación-territorio y en este sentido, la metáfora del *desierto*² refirió no solo a espacios geográficos sino también a una situación socio-cultural, es decir, a aquellos espacios que el proyecto estatal-nacional debería vaciar de toda reivindicación étnica.

El no-lugar que las élites habían reservado a las poblaciones nativas en la construcción de una sociedad pretendidamente blanca, monolingüe y monocultural condujo al epistemocidio y etnocidio de una conformación social que es, en realidad, de carácter pluriétnico. En consecuencia, todos aquellos saberes, universos simbólicos y tradiciones que no habían sido escogidos para erigirse como estandarte de la *argentinidad* fueron suprimidos, marginados o desnaturalizados junto a los grupos que los encarnaban.

Así pues, la configuración del *nosotros argentinos* silenció al indio en la vida política, a la que se lo “integró” como sujeto de una ciudadanía de segunda clase (BARTOLOMÉ, 2008), produciéndose la conversión de los grupos heterogéneos en una entidad única, representada como comunidad natural ligada a un territorio (WILDE, 2002). En sintonía con lo que señala GROSSO (2004, p.275) diremos que el indio fue incluido en la ciudadanía nacional so pena de ser excluido si no alteraba su autorepresentación identitaria, es decir, si no desistía de su propia identidad “diferente”.

De este modo, la cuestión de la ciudadanización estuvo emparentada a la de la nacionalización de la población y las fronteras entre una y otra dimensión se constituyeron como espacios de conflicto donde se hicieron visibles las tensiones entre la categoría de *ciudadano* y las singularidades de su realización histórica, es decir, entre

¹ Tomamos la definición de política estatal de O'Donnell y Oszlak (1976, p. 112), entendida como “un conjunto de acciones y omisiones que manifiestan una determinada modalidad de intervención del Estado en relación con una cuestión que concita la atención, interés o movilización de otros actores en la sociedad civil”. Es decir, las políticas estatales representan la forma de intervención del Estado con respecto a ciertas cuestiones que son socialmente problematizadas.

² En Argentina la noción de desierto caracterizó a gran parte de las alusiones a los espacios territoriales sobre los cuales las fracciones hegemónicas de la burguesía diseñaron su modelo de dominación.

la noción de ciudadanía y la existencia de sociedades de carácter pluriétnico (TARUSELLI, 2008).

Debemos señalar entonces que los *bordes* de la ciudadanía constituyen un espacio de conflicto y negociación donde la lucha política gira en torno a la delimitación de fronteras simbólicas y de mecanismos de inclusión y exclusión; lo que equivale a decir en otros términos que desde un análisis histórico-social “intentamos reconocer cómo aparece en el marco del cuerpo ciudadano, cierta conflictividad fronteriza en la que se manifiesta una gran diversidad sociocultural y no sólo asimetrías económicas” (GOTTA, 2008b, p. 2).

Al respecto, Montoya Rojas, en el marco del Foro Social Mundial realizado en Belem do Pará (Brasil), manifestó:

Estamos frente a repúblicas que fueron creadas como una Nación, un Estado, una sociedad, una lengua, un Dios, una visión unicultural, uninacional [...] por eso quienes desde el borde de la realidad política proponen un estado plurinacional tiene una repercusión muy grave, muy peligrosa para la clase política (en: ARMAO FRANCO, 2009a).

En consecuencia, uno de los rasgos comunes de los Pueblos Indígenas desde la conformación de los Estados nacionales ha sido su situación de notable desventaja con relación a otros sectores sociales.

Podemos aseverar que, independientemente, de los contextos sociales los Pueblos Originarios han tenido más probabilidades de ser pobres que los no indígenas y que dicha situación se encontró, estrechamente, vinculada a factores políticos, económicos, sociales, militares y ecológicos que articularon experiencias cualitativas y cuantitativas de privación material, jurídica y simbólica.

Al respecto, consideramos que la imposición de una cultura basada y consolidada en el capitalismo de mercado ha significado una amenaza constante a la preservación de elementos materiales y simbólicos fundamentales de las culturas nativas y, en este sentido, coincidimos con Briones (1998) en sostener que resulta imposible explicar la re-producción material e ideológica de los Pueblos Indígenas desde un abordaje materialista que, limitándose a un análisis de la economía, excluya el análisis de la producción cultural.

Ahora bien, si realizamos un balance histórico observamos que a partir de la década de 1980, y acorde con una tendencia regional, el Estado argentino ha discutido y sancionado una serie de leyes en materia indígena que, basadas en discursos de reparación histórica y de reconocimiento de la diversidad, tendrían como fin garantizar y complementar los derechos del ciudadano y en sintonía con este espíritu reivindicativo, ha reconocido el derecho de los Pueblos sobre sus territorios ancestrales.

A partir de allí, se inició un etapa de revisiones legislativas que dieron lugar a la sanción en el año 1985 de la Ley Nacional 23.302 sobre *Política Indígena y Apoyo a las comunidades aborígenes*, la ratificación en el año 1992 del *Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes* de la Organización Internacional del Trabajo (Convenio 169 OIT) y finalmente, a la Reforma Constitucional que en el año 1994 reconoció la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas (Art. 75 Inc. 17) y otorgó rango constitucional a los derechos ya consagrados en la legislación nacional y las legislaciones provinciales³.

³ En sintonía con el espíritu reivindicativo del derecho de los pueblos que emana de la Constitución reformada, la provincia de Santa Fe sancionó en el año 1994 la ley 11.078 llamada *Ley de Comunidades Aborígenes*, la cual creó el Instituto Provincial de Aborígenes Santafesinos (IPAS) como órgano de aplicación encargado de instrumentar la adjudicación gratuita de tierras fiscales para las comunidades aborígenes enunciada en los artículos 15 al 25, “El traspaso de la propiedad de la tierra, dice la ley, deberá hacerse en todos los casos, respetando las costumbres de las comunidades y la legislación vigente”. Por otra parte, su artículo 26 afirma que: “Se reconocen las culturas y lenguas toba y mocoví como valores constitutivos del acervo cultural de la provincia” y en el artículo 29 que “Se reconoce la medicina natural como un aporte a la cultura nacional”.

Sin embargo, habiendo transcurrido más de veinte años desde la formulación de la ley nacional podemos aseverar que si con la sanción de derechos especiales se intentaba construir un cambio en la vinculación de estos grupos con el Estado y modificar sus realidades socioculturales, económicas y políticas poco es lo que se ha avanzado. Por el contrario, aún existiendo un marco jurídico específico que permitiría garantizar sus derechos no se ha contrarrestado su situación de exclusión y subordinación ni modificado las causas de su marginación y pobreza.

Más allá de la existencia de algunas políticas coyunturales tendientes a paliar situaciones de crisis climáticas o socioeconómicas y la organización de ciertos actos de reconocimiento cultural vinculados a fechas puntuales y que, frecuentemente, continúan escenificando y folclorizando la cuestión étnica; la formalización de la legislación en materia indígena no ha dado lugar a la formulación y ejecución de políticas correlativas.

Al respecto, consideramos que una de las causas de perpetuación de la exclusión de los grupos indígenas ha sido que, en general, no han tenido posibilidades de participar en los organismos que acuerdan y deciden las políticas supuestamente destinadas a garantizar sus derechos.

En otros términos diremos que la acción estatal hacia estos grupos se ha traducido en mayor medida en la formalización de esquemas de reconocimiento normativo que en la implementación y ejecución de políticas desde una perspectiva de real reconocimiento de la diversidad étnica. En esta dirección, algunos autores han considerado la legislación indigenista como una legislación simbólica, es decir, *una ley creada para no producir los efectos que declara* (CARRASCO, 2000).

Estas políticas implementadas en espacios de población indígena constituyen la expresión y el resultado de las valoraciones que los Estados diseñan sobre la existencia indígena y sobre sus principales problemáticas socioculturales y económicas. En este sentido, haber comprobado que esas políticas subsumen las complejas realidades de la diversidad a lo económico, conceptualizando a los indígenas como uno de los muchos grupos desfavorecidos que necesitan de la asistencia del Estado, nos ha conducido a afirmar que las categorías de “pobreza” y “exclusión” operan en “tiempos de diversidad” como nuevos mecanismos de invisibilización.

Desde esa perspectiva, los indígenas al igual que otros ‘beneficiarios’ son considerados como desempleados momentáneos o consumidores temporalmente insatisfechos y no como el resultado estructural de la incapacidad del modelo para asignar recursos de uso social en magnitudes suficientes y a la vez, sostener el proceso de acumulación

capitalista. De este modo, las políticas estatales hacia estos grupos no construyen una alternativa estructural sino que se orientan a “que aguanten y sostengan la esperanza de ser reintegrados al nuevo sistema moderno” (CORAGGIO, 1999, p.12).

Por el contrario, desde nuestra línea analítica la *exclusión* se entiende como “lejanía” y “encierro”, como la delimitación de un “afuera” y un “adentro” estrictamente separados, en el cual los que están adentro construyen una muralla infranqueable y defienden su territorio. En esta dirección, el concepto de ‘exclusión’ no refiere a la distinción entre diferentes condiciones de vida humana, sino entre condiciones en las que la vida humana es posible y condiciones en las que aquella se dificulta y hasta diríamos, se vuelve imposible (MORENO, 2000)⁴.

Al tiempo que se concibe la *pobreza* como una categoría cuyo carácter multidimensional y diverso se define socialmente y cuyo tratamiento varía según la forma en que cada grupo social entiende la “privación”. A pesar de ello, los distintos niveles del Estado – nacional, provincial y municipal – se han limitado a diseñar Programas desde afuera y desde arriba que, partiendo de indicadores generales y abstractos, desconocen la identidad, las culturas y las formas de gobierno de los grupos indígenas, al tiempo que silencian y no atacan las causas de su empobrecimiento⁵.

Pueblos Originarios y Desarrollo: otros saberes, otros modelos

La mencionada verticalidad y exterioridad de las políticas puede explicarse por la instalación del modelo de desarrollo occidental como único y posible. En esta dirección, el pensamiento hegemónico neoliberal ha logrado presentar su propia narrativa histórica como el conocimiento objetivo, científico y universal y su visión de la sociedad moderna como la forma más avanzada de la experiencia humana.

En este planteo, el mercado se esgrime como el principio organizativo por excelencia de la vida económica

⁴ El autor distingue entre las categorías de “marginalidad” y de “exclusión”, sosteniendo que sólo la primera puede pensarse como reversible en tanto refiere a un margen o una frontera entre un grupo y otro que puede ser superable. En este sentido, la frontera supone cierta cercanía y posibilidad de superación y en consecuencia, la marginalidad, a diferencia de la exclusión, es un concepto abierto a la esperanza.

⁵ Esta verticalidad y exterioridad de las Políticas las convierte, frecuentemente, en ineficientes, más aún en el caso de los indígenas quienes se definen como culturalmente diferentes y cuyos valores y métodos pueden, por lo tanto, diferir profundamente de los de las personas que no pertenecen a la comunidad.

que impone su racionalidad a la sociedad, convirtiendo en mercancías las vinculaciones sociales y despojándolas de significado político.

Así, el patrón de crecimiento se presenta como solución al problema de las anormalidades del “mal desarrollo”, a partir del cual se determinan las relaciones entre los países ricos y los pobres. De este modo la vida cultural, política, agrícola y comercial de todas las sociedades sufre las mutaciones del esquema impuesto; produciéndose una suerte de nuevo colonialismo frente al cual los países, las regiones, las ciudades y las comunidades solo les queda la libertad de intentar posicionarse favorablemente a fin de que tal juego les otorgue algún beneficio.

En este sentido, Soto (2005, p.74) señala,

El conocimiento de los expertos de la tradición occidental es el más importante y el único posible; el conocimiento de los otros, de los pobres, de los campesinos, de las mujeres, no solo no es considerado pertinente, sino que es negado y debe ser destruido, ya que se presenta como uno de los obstáculos a vencer en la tarea de lograr el desarrollo.

Desde esta perspectiva, los Estados se han encargado de reproducir prácticas y modelos de desarrollo importados respondiendo a una lógica mundial que claramente favorece a los países del llamado Primer Mundo. Por su parte, éstos han diseñado recetas para un modelo basado en la destrucción del *ambiente* (ecosistémico-cultural)⁶ y en el cual, la riqueza y el despilfarro conviven obscenamente con la miseria y la marginación (SOSA, 1995).

Recetas que han supuesto el desplazamiento a la periferia de industrias contaminantes y la explotación ilimitada de los recursos naturales de los países pobres. Realidad netamente ecológica que constituye el rostro más visible de la *crisis ambiental* que ha ocasionado la forma de gestionar el mundo según la dialéctica Norte/Sur.

Siguiendo a Sosa (1995) diremos que según esta dialéctica el *Otro* ha de cumplir su papel de proveedor de materias primas y de receptor de los desechos del Norte mientras que su organización sociopolítica y económica ha de asemejarse a la del Norte. Al decir del autor,

[...] la organización del mundo se haya definida por el modelo de desarrollo, crecimiento, seguridad, producción, libertades, participación política que Occidente ha construido, el Norte ha consagrado y el sistema ha impuesto como matriz civilizatoria (*Idem*, p. 554)

Tal como se expresara en la Declaración de Yaoundé (Encuentro Mundial Campesino realizado en el año 2002) esta dialéctica ha generado el crecimiento de la miseria, la pérdida de la soberanía y la seguridad alimentaria, la exclusión de las agriculturas familiares, pillaje y destrucción de los recursos y medios de vida y el incremento de la marginación política, social y cultural de las comunidades de los países pobres.

Ahora bien, en las últimas décadas se ha vuelto cada vez más visible la oposición entre un modelo de desarrollo basado en procesos de industrialización y ligado exclusivamente al fortalecimiento de las condiciones socioeconómicas, por un lado y aquel otro que, adoptando una perspectiva más humanista, compromete y requiere transformaciones de otras dimensiones de la vida social. A partir de esta segunda línea, el desarrollo ha sido adjetivado y re-definido con el objetivo de fijar criterios más amplios.

En este marco, se ha elaborado la noción de *desarrollo sustentable*, definido como “aquel que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras, de satisfacer sus propias necesidades” (CHODORKOFF, 1995, p. 98). Ya no se trata de alcanzar el desarrollo por se sino que, por el contrario, se incorporan criterios de equidad y componentes no monetarios del bienestar en la política económica.

Asimismo, se ha plasmado el concepto de *desarrollo local* que supone la potenciación, estímulo y establecimiento de actividades socioeconómicas y culturales descentralizadas que, con un fuerte componente de decisión local, movilizan a la población de una determinada zona en la persecución de su bienestar autodefinido por su soporte cognoscitivo local. Este concepto potencia la resignificación del capital social y el protagonismo de los actores locales, sus culturas y sus formas y mecanismos de organización en los procesos de desarrollo, al tiempo que supone un arraigo

⁶Al respecto, es preciso aclarar que nuestra propuesta entiende el “ambiente” desde una perspectiva global: físico, social, cultural y técnico, es decir, el ambiente es natural y también, es humano.

de las personas a su territorio en el sentido de apropiación y pertenencia.

En esta coyuntura de re-definiciones conceptuales y de nuevos paradigmas nos preguntamos si, finalmente, los indígenas tienen reservado un lugar protagónico en la definición de un desarrollo que evite la devastación ambiental o bien, la participación protagonista local refiere exclusivamente a determinados sectores sociales que reproducen “localmente” viejas dinámicas bajo nuevas formas⁷.

Sobre esta discusión resulta interesante el planteo presente en el “Manifiesto de la Vida”, cuyos redactores han sostenido que,

El “desarrollo sostenible” preconiza un futuro común para la humanidad mas no incluye adecuadamente las visiones diferenciadas de los diferentes grupos sociales involucrados, y en particular, de las poblaciones indígenas que a lo largo de la historia han convivido material y espiritualmente en armonía con la naturaleza (AA.VV., 2002, p. 326).

Desde nuestra línea analítica, hemos considerado que independientemente de las revisiones conceptuales antes referidas, los distintos niveles de gobierno, los Organismos Internacionales e incluso algunas Organizaciones no gubernamentales, siguen diseñando programas y planes de desarrollo *desde arriba y desde afuera* cuyos objetivos de neto enfoque económico no responden a las demandas indígenas de tierra y vivienda, salud y educación y fundamentalmente, a aquellas otras orientadas a desarrollar estrategias de control territorial, soberanía alimentaria y fundamentalmente, de revitalización de sus diversas formas culturales de vida.

⁷ Todas las fuerzas solidarias que luchan en el Abya Yala, representadas por autoridades, organizaciones y diversos dirigentes de las *Primeras Naciones*, como parte de las más de 400 sociedades y culturas existentes en las formas del *buen vivir* previas a la idea del *rollo del desarrollo* de la IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana), se reunieron en enero del año 2009 en un Taller Internacional al que denominaron “*Pueblos Indígenas e IIRSA*” convocado por la CAOI (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas), contando con el apoyo de la COICA, el MST y diversas organizaciones indígenas de Venezuela, Paraguay, Uruguay, Nicaragua, Colombia y Honduras. En esa oportunidad declararon que, “La IIRSA incluye proyectos de integración de productos y de mercaderías, reforzando el rol subordinado de nuestros países proveedores de materia prima para las grandes industrias transnacionales. Las naciones y pueblos indígenas venimos sufriendo los impactos socio-ambientales y la violación de nuestros derechos humanos como efecto de la implementación de estos proyectos. Los hechos demuestran que IIRSA está provocando una acelerada destrucción de la Amazonía, del ecosistema de Pantanal, de los Andes y del Chaco, dañando territorios de los pueblos indígenas, comunidades costeras y ribereñas, desplazando miles de personas, con pérdida de biodiversidad, de medios de vida, agravando la pobreza y arriesgando la pervivencia de las futuras generaciones”. También en ese encuentro se alzaron las voces para reiterar que: “...somos hijos de la Pachamama, no sus dueños, menos sus dominadores, vendedores y destructores por lo cual nuestra vida depende totalmente de ella y por ello desde milenios atrás construimos nuestras propias formas del mal llamado “desarrollo”, es decir nuestro Sumaq Kawsay, Sumaq Qamaña, que debe ser respetado. Nuestro Buen Vivir como alternativa legítima de bienestar en equilibrio con la naturaleza y espiritualidad, está muy lejos de la IIRSA, que nos quiere convertir en territorios “de tránsito” de mercancías, de huecos mineros y ríos muertos de petróleo” (en Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI, 2009).

Los Pueblos Originarios, silenciados al interior de la sociedad nacional, han sostenido históricamente relaciones armónicas con el *Ambiente* construyendo zonas donde los altos niveles de riqueza ambiental contrastan con los altísimos índices de privación material. No obstante, éstos no han tenido posibilidades de participar activamente en la definición de políticas de desarrollo sino que, por el contrario, los megaproyectos económicos inconsultos impulsados por el Estado y la extensión de las fronteras agrícolas y mineras hacia áreas marginales, han ocasionado un proceso destructivo de las formas de vida indígenas.

Al respecto, coincidimos con Mires (1990) en que la mayoría de los grupos indígenas han mostrado que una economía que recurre al *Saber Ambiental*, que no se apoya en criterios puramente cuantitativos y que confiere a la propia subutilización del trabajo humano un “valor”, no es “primitiva” sino consustancial a un tipo de racionalidad cuyo objetivo es el *buen vivir* y no el crecimiento.

En este sentido, la participación de las poblaciones locales y la inclusión de sus perspectivas en el establecimiento de las prioridades de su desarrollo localmente definido permitiría recuperar y fortalecer la cultura de la sustentabilidad. Acordamos con Ramos (1998, p. 22) en sostener que la mentada sustentabilidad que los indígenas consiguen mediante el buen uso de la naturaleza deriva de sus *saberes* que se encuentran anclados en la dimensión total de la vida, el ambiente y el mundo.

En contraposición con los presupuestos occidentales que entienden la naturaleza como objeto inerte que debe ser aprovechado por el hombre (VAN DAM, 2001) en pos de la extracción máxima de los recursos, los saberes de los Pueblos Originarios conllevan una compleja relación de reciprocidad con la naturaleza que presupone una economía

de no-acumulación basada en principios de equidad. En este sentido, René Calpanchay (2004)⁸ manifiesta,

Con dignidad y conservando nuestras costumbres también apostamos al desarrollo local, para que la gente de las comunidades pueda crecer “parejo” y desarrollarse, pero siempre conservando el legado de nuestros ancestros, nuestras costumbres, lugares sagrados y objetivos naturales.

Para el sostentamiento y realización de este tipo de organización socioeconómica y cultural, los indígenas vienen planteando la necesidad de contar con ciertos niveles de *autodeterminación* que les permita incidir en la toma de decisiones sobre los asuntos que los afectan. Este derecho fundamental supone una descentralización de poderes en favor del control y/o administración de lo que ocurre en sus territorios y el derecho a ejercer libremente su condición política para proveer a su desarrollo económico y sociocultural. En otros términos, se requiere cierta renegociación de las brechas de poder para salvar las brechas socioeconómicas en favor de un diálogo intercultural y una asociación con el Estado.

Por consiguiente, afirmaremos que debe repensarse la pobreza según los grados de autonomía sobre los territorios y en esta dirección, las estrategias para luchar contra aquella se encuentran íntimamente vinculadas con la lucha por los “derechos de territorialidad”. Así, la posesión de los territorios, dispositivos por autonomía de la lucha por la identidad indígena, constituye el primer paso en la reparación de la desigualdad y la condición *sine qua non* para efectivizar los demás derechos.

Resulta imprescindible que los Estados abandonen viejas prácticas paternalistas y asistencialistas y garanticen a los propios indígenas ciertos niveles de protagonismo en los procesos de toma de decisión sobre lo que acontece en sus espacios territoriales e incluso en la definición de políticas de desarrollo a escala nacional y global.

Desde nuestro lugar, recuperamos el vínculo Pueblos Indígenas-Ambiente desde una perspectiva que lejos de ser “conservacionista” o “espiritualista” nos permite re-pensar críticamente las “recetas” diseñadas por los países del Norte para el desarrollo de los del Sur, al tiempo que nos sugiere algunas líneas para el diseño de un *desarrollo deseable*.

Un desarrollo que deberá partir del reconocimiento de que el mundo natural (los ecosistemas) no puede ser

convertido en objeto de mercantilización, sustentarse en la valorización y diálogo de las diferentes formas culturales y llevarse a cabo mediante la participación activa de los sujetos sociales.

Consideramos impostergable reivindicar la lucha histórica y cotidiana de los Pueblos indígenas por preservar la diversidad biológica y cultural y las relaciones sociales comunitarias a fin de diseñar estrategias de desarrollo alternativas capaces de responder a las necesidades y expectativas de las sociedades pluriétnicas del Sur y garantizar que la incorporación de los Pueblos indígenas a las economías resulte compatible con la re-dinamización de su identidad étnica. Diremos siguiendo a Chantal-Barre (1985, p. 10) que “ha llegado el momento de considerar a las poblaciones indias no como un obstáculo sino como el motor, y aún el conductor, de un desarrollo apropiado”.

Sin dudas, re-pensar y realizar estas cuestiones supone profundas transformaciones en las sociedades, por un lado, en la relación entre éstas y la naturaleza a la que de algún modo se le transfiere rasgos propios de la competencia ética humana (SOSA, 1995) y por otro, en la relaciones entre los sujetos del todo social que se suponen armónicas e igualitarias.

Sobre esta temática resulta interesante el relato de Ricardo Gutiérrez quien en su rol de Presidente de la Comunidad Indígena de Iturbe y Miembro del Consejo de Participación Indígena de la Provincia de Jujuy expresa,

Desgraciadamente, desde la llegada de los europeos hasta ahora nos han irrumpido toda nuestra cultura y nuestra pachamama [...] que le digo que la tierra es uno de los 4 elementos valiosos, que la están haciendo enfermar. Ahora la Pachamama, [...] la pachamama esta enferma a raíz del avance científico, antes que vengan estos emprendimientos, antes que vengan las extracciones de los recursos naturales que tenemos nosotros, nuestros abuelos vivían en armonía [...] no tenían esa enfermedad. En cambio ahora ya, a raíz de esa contaminación que tenemos vivimos en la enfermedad. No solamente en la Quebrada sino en toda la provincia de Jujuy y también en Argentina, y así en el mundo nos estamos enfermando (ABARZA, 2008).

⁸ Miembro de la Comisión de Participación Indígena, Atacama, Jujuy, Argentina.

La línea de Dignidad como horizonte político

La *línea de Dignidad* es una propuesta que ha surgido en el debate realizado entre el Norte y el Sur en el proceso de construcción del marco global para la sustentabilidad. Podemos localizar su origen en el Programa Cono Sur Sustentable a partir del cual se han generado una serie de trabajos que han puesto en debate “su eventual utilidad y potencialidades para avanzar hacia una mejor redistribución de los recursos de un planeta finito”, tal como lo expresara una de las creadoras del concepto, Elizalde Hevia (2002, p. 64).

En el desarrollo de este marco de ideas la autora señala que,

La Línea de Dignidad corresponde a una elaboración conceptual que pretende conciliar los objetivos de sustentabilidad ambiental con los objetivos distributivos de la equidad social y la democracia participativa [...] es concebida como un posicionamiento de las organizaciones del Sur en el debate Norte / Sur sobre sustentabilidad [...] Los énfasis en el desarrollo de este concepto están puestos en el desafío de satisfacer las necesidades humanas básicas y de redistribuir el espacio ambiental del planeta; y en el desafío de lograr equidad socio ambiental entre las sociedades del Norte y las sociedades del Sur (*Idem*, p. 64-65).

Esta concepción parte de suponer la existencia de la *crisis ambiental* como un emergente del actual patrón de desarrollo insustentable, el cuál se expresa en el territorio de diferentes maneras afectando por igual a las comunidades y a los ecosistemas.

Frente a ello, la *línea de dignidad* se esgrime como propuesta política alternativa a los indicadores tradicionales de pobreza, ampliando el concepto clásico de los “organismos oficiales” al incorporar los conceptos de “Canasta Digna de Alimentos” y “Canasta Digna Total de Bienes y Servicios” que incluyen alimentos, bienes y servicios materiales pero también aquellos bienes y servicios no materiales y culturales que en la visión clásica no se consideraban esenciales.

Esta línea de trabajo instala la necesidad de discutir desde el propio territorio y las instituciones humanas creadas para controlarlo el problema de la organización espacial a partir de un paradigma de desarrollo basado en la sustentabilidad de los ecosistemas, considerando al subsistema humano como parte de los mismos⁹. De esta forma, pretende confrontar la racionalidad hegemónica – dominante a partir de la construcción de un discurso y un cuerpo de ideas que constituyan la antítesis del mercado como ordenador del desarrollo.

En esta dirección, la “Vida Digna” puede y debe salir del espanto que significa aceptar como punto de llegada una sociedad sin ideologías, asumida como modelo civilizatorio único y globalizado que considera que no existen alternativas a ese modo de vida.

En función de ello, se propone construir un indicador desde la territorialidad de las ideas y la apropiación simbólica del espacio vivido y en este sentido, el concepto *Línea de Dignidad* se encuentra íntimamente ligado al terreno de la disputa política y el proceso de construcción de significados.

Según esta propuesta la naturaleza y el territorio se esgrimen como el ámbito de resolución del conflicto ambiental donde, por último, operará la construcción de la Línea de Dignidad.

Mientras en el pensamiento occidental, principalmente entre las teorías de la globalización, se ha instalado la idea de *ausencia de lugar* son muchas las voces que hoy proponen rescatarlo. Al respecto, coincidimos con Escobar (2000) en concebir el *lugar* como la experiencia de una localidad específica con una identidad construida y el cual continúa siendo importante en la vida de la mayoría de las personas, quizás en todas.

Siguiendo al autor, afirmaremos que aún cuando muchos consideran que el lugar se ha desdibujado en el frenesí de la globalización, lo cual tiene consecuencias profundas en nuestra comprensión de la cultura, el conocimiento, la naturaleza, y la economía; es el momento de revertir algunas de estas asimetrías reconociendo la relevancia del lugar y de la creación del lugar para la cultura, la naturaleza y la economía (ESCOBAR, 2000, p. 114).

⁹ En otra oportunidad nos hemos ocupado de señalar que: “Para los pueblos originarios americanos la sustentabilidad se encuentra arraigada a procesos que no son solo de carácter material/objetivo, sino también simbólico/subjetivo, atravesados por principios valoraciones y significaciones, convergiendo en ella bases ecológicas e identidades culturales” (GOTTA, 2008a, p. 50).

Desde esta perspectiva, adquieren vital importancia los vínculos múltiples entre *identidad, lugar y poder*. Las mentes se despiertan en un mundo pero también en lugares concretos y el conocimiento local es un modo de conciencia basado en el lugar, una manera lugar-específica de otorgarle sentido al mundo y de re-existir dignamente en él (*Ibidem*).

En síntesis, con esta propuesta se intenta establecer un patrón de desarrollo que consolida sustentabilidad ecológica y social. En este tipo de desarrollo, el tamaño de la economía se limita a las capacidades del ecosistema global y al mismo tiempo, responde a criterios de equidad intra-generacional – entendida como la justa distribución tanto de los beneficios como de los costos ambientales entre

toda la población de un país y entre los países del Norte y del Sur – y de equidad intergeneracional – concebida como una justa distribución de los beneficios y costos ambientales entre las generaciones presentes y futuras (sosa, 1995).

Al decir de Palacín Quispe:

[...] el mundo se encuentra en crisis, la cual podrá ser revertida sólo con otro pensamiento que reconozca y establezca los Estados Plurinacionales, con la práctica del buen vivir, con una democracia más participativa, creyendo en la participación e inclusión de todos y cada uno de los pueblos y los hombres (ARMAO FRANCO, 2009b).

Referencias

- AA.VV. Manifiesto por la Vida. Por una ética para la sustentabilidad. In: LEFF, E. (Coord.) *Ética, vida, sustentabilidad*. México: PNUMA, 2002
- ARMAO FRANCO, A. FSM debe pasar del discurso a la acción frente a situación de los pueblos indígenas In: Foro Social Mundial 2009. CONACAMI/Minga Informativa. 2009a. Disponible em: <<http://www.movimientos.org/fsm2009>>. Consultado em: jan. 2009.
- _____. Pueblos del Abya Yala plantean jornada mundial de movilización en defensa de la Pachamama. In: Foro Social Mundial 2009. CONACAMI/Minga Informativa. 2009b. Disponible em: <<http://www.movimientos.org/fsm2009>>. Consultado em: jan. 2009.
- BARRE, M. C. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Ed. Siglo XXI, 1985.
- BARTOLOMÉ, M. Encuentros con la etnicidad, antropología política y relaciones interétnicas. In: GARBULSKY, E. O. (Compilador). *Actas del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología*. Rosario: UNR Editora, 2008.
- BRIONES, C. *La alteridad del Cuarto Mundo*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.
- CALPANCHAY, R. La inversión sola no sirve. Desarrollo de las comunidades aborígenes. *El Ojo de la Tormenta*. v. 1, n.º 8, San Salvador de Jujuy, p. 53, 2004.
- CARRASCO, M. *Los derechos de los Pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IWGA, 2000.
- CHODORKOFF, D. Redefiniendo el desarrollo sustentable. In: *Curso de Ecología Social*. Montevideo: Instituto Latinoamericano de Ecología Social, 1995.
- COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS (CAOI). Pueblos Indígenas reclaman ser tomados en cuenta en la implementación de la IIRSA, 2009. In: *CAOI ALERTA por ONIC*. Disponible en: <<http://www.bolpress.com>>. Consultado em: fev. 2009.
- CORAGGIO, J. L. *Política social y economía del trabajo. Alternativas a la política neoliberal para la ciudad*. Buenos Aires-Madrid: UGS y Miño y Dávila Editores, 1999.
- DECLARACIÓN DE YAOUNDÉ. *Los campesinos frente a los desafíos del siglo XXI*. Camerún, Encuentro Mundial Campesino. Mimeo, 2002.
- ELIZALDE HEVIA, A. Otro sistema de creencias como base y consecuencia de una sustentabilidad posible. In: LEFF, E. (Coord.). *Ética, vida, sustentabilidad*. México: PNUMA, 2002.
- ESCOBAR, A. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? In: LANDER, E. (Compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Op. cit., 2000.
- GOTTA, C. Saber indígena y saber ambiental. Repensando saberes, creencias y territorialidades. *Revista Vorágine Versión Etnohistórica*, n. V. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), 2008a.

_____. Estado Nación y Pueblos Originarios. Fronteras culturales, políticas y simbólicas. Presentación de mesa temática. In: VII Congreso Nacional y I Congreso Internacional Sobre Democracia. Rosario, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, 2008b.

GROSSO, J. Una modernidad social inaudita e invisible en la trama intercultural latinoamericano-caribeña. In: LÓPEZ SEGRERA, F. *América Latina y el Caribe en el siglo XXI. Perspectiva y prospectiva de la globalización*. México: Ed. Porrúa, 2004

GUTIERREZ, R. Entrevista concedida a Roberto ABARZA, 2008. Mimeo.

HAJI MANCHINERI, S. Sustentabilidad humana y ética desde el punto de vista de los pueblos indígenas. In LEFF, E. (Coord.). *Ética, vida, sustentabilidad*. México: PNUMA, 2002.

MIRES, F. *El discurso de la Naturaleza: ecología y política en América Latina*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 1990.

MORENO, A. Superar la exclusión, conquistar la equidad. In: LANDER, E. (Compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Op. cit.*, 2000.

O'DONNELL, G.; OSZLAK, O. *Estado y Políticas estatales en América Latina: Hacia una estrategia de investigación*. Buenos Aires: CEDES, 1976.

RAMOS, A. Development does not rhyme with indian, or does it. In: *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

SOSA, N. De la Razón Ecologista y los Derechos de los Pueblos. In: HEREDIA SORIANO, A. (Coord.). *Mundo Hispánico-Nuevo Mundo: visión filosófica*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 1995.

SOTO. S. Em busca da Linha de Dignidade: visões do Cone Sul Sustentável. O estado da arte na Argentina. In: PACHECO, T. (Org.). *Linha de Dignidade: construindo a sustentabilidade e a cidadania*. Rio de Janeiro: FASE/BSD/Programa Cone Sul Sustentável, 2005.

TARUSELLI, M. V. Pueblos Indígenas y ciudadanía en Argentina. Memoria y balance de una década, 1980-1990. Tese (Doutorado em Licenciatura en Ciencia Política) - Universidad Nacional de Rosario, 2008.

VAN DAM, C. Condiciones para un uso sostenible: el caso del Chaguar (*Bromelia hieronymi*) en una comunidad Wichí del Chaco argentino. In: TERUEL, A.; LACARIEU, M.; JEREZ, O. (Compiladores). *Fronteras, Ciudades y Estados* (Tomo 1). Córdoba: Ed. Alción, 2001.

WILDE, G. Reseña de Homogeneidad y Nación con un estudio de caso: Argentina S. XIX y XX de QUIJADA, M.; BERNAND, C. y SCHNEIDER, A. *Andes*, n. 13. Salta, Universidad Nacional de Salta, 2002.

Recebido em 4 de junho de 2009.

ACEITO em 13 de agosto de 2009.

PUBLICADO em dezembro de 2009.