



2012
CARLOS SALAMANCA
ROSARIO ESPINA
COMPILADORES

MAPAS Y DERECHOS:

Experiencias y Aprendizajes en América Latina


UNR
EDITORA

2012
CARLOS SALAMANCA
ROSARIO ESPINA
COMPILADORES

MAPAS Y DERECHOS:

Experiencias
y Aprendizajes
en América Latina

Salamanca, Carlos y Rosario Espina (Compiladores)
Mapas y derechos. Experiencias y aprendizajes en América Latina - 1a ed. - Rosario : UNR
Editora. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2012.
316 p. ; 23x16 cm.

ISBN 978-950-673-990-4

1. Antropología. 2. Derechos Humanos. 3. Mapeo Participativo. 4. América Latina.
5. Cartografía Social.

CDD 320.607 11

Fecha de catalogación: 23/10/2012

Compiladores: Carlos Arturo Salamanca Villamizar y Rosario Espina
Diseño de tapa e interior: Sandrina Gobbi y María Angeles Méndez
sandrinasgobbi@gmail.com y mangelesmendez@gmail.com
Foto de tapa: Carlos Salamanca
Edición: UNR Ed.
Impresión: Ayosa Impresores

INDICE

INTRODUCCIÓN	5
PRIMERA PARTE: PERSPECTIVAS, TÉCNICAS Y APRENDIZAJES	
Mapeo de Tierras Indígenas	
<i>Mac Chapin, Zachary Lamb, Bill Threlkeld</i>	13
Abordajes hacia la Cartografía Participativa	
<i>Joe Bryan</i>	49
Manejo y Comunicación de la Información Territorial en forma participativa en los países en vías de desarrollo	
<i>Giacomo Rambaldi, Mike Mc Call, Peter A. Kwaku Kyem, Daniel Winer</i>	75
SEGUNDA PARTE: DERECHOS Y MOVILIZACIONES	
Territorio, Conflictos y Mapas. El Movimiento Indígena Amazónico en el Perú después de Bagua	
<i>Alexandre Surrallés</i>	95
Memoria, Resistencia y Cartografía en la Sierra de Perijá, Venezuela	
<i>Bjørn Sletto, Marla Torrado, Jimena Cruz y Andrés Galindo</i>	115
Memoria, acción colectiva y narrativas territoriales: paradojas y desafíos de la cartografía social en Argentina	
<i>Carlos Salamanca</i>	141
TERCERA PARTE: SABERES, ORALIDADES Y PRÁCTICAS	
El Pensamiento Telúrico del Indio	
<i>Luis Guillermo Vasco Uribe</i>	195
Nupirau: Territorio, Saberes y Cartografía Social	
<i>Helena Andrade Medina</i>	207
Os Movimentos Indígenas e a Autoconsciência cultural -diversidade lingüística e identidades coletiva	
<i>Alfredo Wagner Berno de Almeida</i>	231
El mapa "Guaraní Retã 2008": Una reconstrucción simbólica del territorio Guaraní	
<i>Georg Grünberg</i>	253
¿Un sustrato Arawak en los andes centrales? La historia oral y el espacio histórico cultural Yánesha	
<i>Richard Chase Smith</i>	267
LOS AUTORES	309

INTRODUCCIÓN

El relevamiento de las propiedades comunitarias indígenas y la definición de los Planes de Ordenamiento Territorial en Argentina, fijados por la sanción de la Ley 26.160/2006 (de emergencia de la propiedad comunitaria), la Ley 26.331/2007 (de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos) respectivamente, la expansión de la frontera agrícola y la multiplicación de proyectos de extracción minera y petrolera, han convertido a los mapas en escenarios en los que se definen y determinan parte importante de las condiciones de existencia de los pueblos indígenas y, en particular, de la forma en que poseen, utilizan y habitan sus tierras y territorios. Reconociendo esta realidad, académicos, organizaciones, líderes y movimientos sociales que trabajan en la defensa y promoción de los derechos de los pueblos indígenas, prestan cada vez más atención a los mapas como herramientas fundamentales de trabajo. Se cuenta en el país con algunas experiencias que, de manera creativa, hacen de los mapas disparadores para la memoria, escenarios de confluencia de diversas voces y herramientas de comunicación o de negociación política, pero por ahora son algunos pocos casos dispersos.

A la vez, en varios países latinoamericanos, desde hace décadas la cartografía social viene siendo empleada en escenarios ligados a la defensa y ejercicio de los derechos territoriales de comunidades, colectivos y grupos locales. En años más recientes la cartografía social ha recobrado un nuevo impulso gracias al desarrollo de las Tecnologías de la Información y la Comunicación así como de los Sistemas de Información Geográfica. Las experiencias presentadas en éste libro demuestran que los procesos colectivos de construcción de mapas comunitarios permiten la reflexión colectiva sobre territorios compartidos, abordajes innovadores de preocupaciones y amenazas comunes, así como la identificación y construcción de alternativas, iniciativas y proyectos de futuro.

Esta compilación se enmarca en la iniciativa Mapas y Derechos que apuesta a la investigación académica en torno a las problemáticas y dinámicas ligadas a la violación y defensa de los derechos territoriales indígenas. Ésta publicación se articula, a su vez, a la realización del Foro Internacional “*El Mapeo Participativo y los Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas*”. En dicho encuentro, que se llevará a cabo en noviembre de 2012 en la Universidad Nacional de Rosario, nos hemos propuesto discutir, con rigor conceptual y académico, algunos de los presupuestos ligados a los procesos mismos de relevamiento cartográfico y en especial a su posibilidad en tanto herramienta para la defensa y ejercicio de los derechos territoriales.

* * *

El libro se compone de once artículos organizados en tres partes en las que se abordan: las diferentes perspectivas, técnicas y aprendizajes en torno a la cartografía social desde un enfoque metodológico; experiencias de procesos de mapeo participativo llevadas a cabo en el marco de movilizaciones indígenas por la defensa de los derechos, y algunos vínculos entre la elaboración colectiva de mapas y la producción y circulación de saberes, oralidades y prácticas territoriales.

En la primera parte *Perspectivas, Técnicas y Aprendizajes* las contribuciones abordan el mapeo participativo como herramienta, describiendo las diferentes metodologías, enfoques y objetivos en los que se enmarcan los procesos de mapeo así como los niveles de participación y de uso de las nuevas tecnologías. Mac Chapin hace una descripción de metodologías y terminologías en torno al mapeo participativo indígena así como una lectura de su origen y evolución en diferentes regiones geográficas. El autor recorre las producciones y publicaciones de atlas, libros, guías y manuales y profundiza en la descripción de experiencias de mapeo participativo, Sistemas de Información Geográfica participativos, y de laboratorios de SIG manejados por pueblos indígenas.

Enfatizando la dimensión política del mapeo participativo, Joe Bryan propone una clasificación de 5 escuelas y describe sus diferentes enfoques metodológicos: la ecología cultural, la etno-cartografía, el desarrollo participativo, los enfoques jurídicos y los mapas y movilización política. Giacomo Rambaldi, introduce por su parte, una perspectiva histórica del manejo participativo de la información territorial y aborda a los SIG participativos como una “práctica emergente para la planificación, manejo y comunicación de la información territorial” (Rambaldi y Weiner 2004), Rambaldi, además, describe los diferentes contextos en los que se pueden generar procesos de mapeo y remarca la importancia de lograr una participación efectiva de las comunidades. Hace una diferenciación entre los SIG participativos en el Sur y los SIG de Participación Pública en el Norte, y repasa las herramientas, métodos y tecnologías disponibles.

La Segunda Parte titulada *Derechos y Movilizaciones*, contiene contribuciones elaboradas a partir de tres experiencias de mapeo participativo para la defensa de derechos territoriales de pueblos indígenas. Alexandre Surrallés parte de los hechos de represión y persecución por parte de las fuerzas de seguridad estatal contra un grupo de organizaciones indígenas que realizaron una protesta en abril de 2009 en las provincias peruanas de Bagua y Utcubamba, en reclamo de la derogatoria de una serie de decretos que consideraban violatorios de sus derechos. El autor analiza las causas que han provocado estos sucesos y la evolución del movimiento indígena, poniendo de relieve los trabajos de mapeo participativo de los territorios ancestrales. Bjørn Sletto por su parte, aborda las relaciones entre memoria, mapas y paisaje, mediante el estudio de los procesos de cartografía participativa para la defensa del territorio indígena en la Sierra de Perijá, Venezuela. El artículo explica las relaciones entre memoria, narrativa y acción política, presenta un recorrido por la literatura especializada sobre cartografía crítica y participativa, y aborda varios casos de “actuaciones de la memoria”, relacionadas a diferentes momentos de la lucha de los Yukpa por sus derechos territoriales.

El trabajo de Carlos Salamanca ofrece elementos que permiten entender el contexto económico, jurídico y político argentino en el que, a la vez que se emiten leyes y se muestran algunos avances, se siguen violando

los derechos indígenas. A su vez, expone algunas de las discusiones conceptuales y metodológicas más importantes sobre la cartografía social en diálogo derivadas de experiencias llevadas a cabo en la región de América Latina. Por último, Salamanca ahonda en torno a la pregunta por las condiciones en las cuales el mapeo participativo puede ser una herramienta en el cumplimiento de los derechos indígenas en la Argentina.

Saberes, Oralidades y Prácticas es la tercera Parte en la que hemos reunido 5 artículos que aportan resultados y productos más específicos de las experiencias y aprendizajes de los autores.

Luis Guillermo Vasco Uribe hace un aporte conceptual para abordar los procesos de defensa del territorio indígena y de mapeo comunitario con lo que él define como “el pensamiento telúrico del indio” como “aquella parte de la conciencia social de algunas sociedades indígenas que refleja de una manera particular su relación con la tierra” aspecto que según el autor diferencia a indígenas y campesinos y se trata de una conciencia colectiva del lazo vital entre tierra y comunidad. Helena Andrade hace un recorrido por los procesos de Cartografía Social que sucedieron en los años '90 con el movimiento de autoridades indígenas del suroccidente de Colombia poniendo en relieve el diálogo de saberes y sus representaciones. El artículo de Alfredo Wagner aborda a los movimientos indígenas en Brasil que luchan por la diversidad lingüística y las identidades colectivas, como punta de lanza en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. Georg Grünberg describe el proceso de trabajo para la realización del *Guaraní Retã*, una experiencia colectiva de mapeo participativo de la nación Guaraní que habita actualmente en la jurisdicción de los tres países (Paraguay, Brasil y Argentina) enfatizando en la idea de que tal experiencia significó una reconstrucción simbólica del territorio guaraní. Por último, Richard Smith se refiere a la historia oral y el espacio histórico cultural de los Yánesha en Perú. El autor busca, mediante mapeos, la relación entre los Yunka y Yauyos de la serranía de Lima y los Yánesha ubicados en la montaña al este de Lima, que aporten en la explicación de la existencia de un sustrato Arawak en los andes centrales.

* * *

Agradecemos a los autores por sus contribuciones a ésta compilación y por su participación en las jornadas del Foro Internacional en Rosario . Estamos seguros de que sus experiencias y aprendizajes constituirán un importante aporte para impulsar en la Argentina el mapeo participativo como práctica para la defensa de los derechos territoriales y ambientales. Sea esta la oportunidad de expresar nuestro agradecimiento a Héctor Florianí, a los demás miembros del Centro de Estudios Interdisciplinarios y a todos aquellos que, en la Universidad Nacional de Rosario, prestaron su colaboración para la realización del Foro. Por último, agradecemos especialmente la confianza y el apoyo de Darío Maiorana, Rector de la Universidad Nacional de Rosario¹, quien nos impulsó y habilitó para que concretemos ésta publicación así como la realización del Foro Internacional.

* * *

Cuando esta publicación esté en circulación se habrán cumplido seis años desde que el Congreso Nacional Argentino sancionara la Ley de Emergencia de la Propiedad Comunitaria- 26.160- que establece el relevamiento de las propiedades territoriales indígenas en todo el país. Durante estos seis años se ha debatido en torno a si los relevamientos son viables, si son eficaces y si posibilitaran que a los indígenas se le reconozca la titularidad definitiva de sus tierras y territorios y se les permita ejercer sus derechos de consulta y participación. Los procesos de mapeo participativo permiten posicionamientos colectivos en contextos de crisis, negociación y conflicto. No obstante, la cartografía social

¹ Mac Chapin y Joe Bryan fueron invitados pero no pudieron participar del Foro, ellos enviaron sus artículos para incluir en ésta publicación.

y los procesos de mapeo participativo enfrentan varios retos y dificultades en asuntos como la participación real de los interesados, el control de la información incluida en los mapas, la ilegibilidad, la “fetichización” de los resultados en desmedro de la importancia de los procesos, entre otros. En esta compilación se muestran experiencias que demuestran que los relevamientos son viables, que pueden llegar a ser eficaces y que su rol es imprescindible en el reconocimiento de los derechos indígenas. Esperamos que ésta publicación contribuya a enriquecer el debate en torno a su implementación tanto en la Argentina como en los otros países de la región.

Carlos Salamanca y Rosario Espina,
Buenos Aires, 20 de octubre de 2012.

PRIMERA PARTE: PERSPECTIVAS, TÉCNICAS Y APRENDIZAJES

Mapeo de Tierras Indígenas

MAC CHAPIN, ZACHARY LAMB¹, Y BILL THRELKELD²

Introducción³

Esta reseña aborda el mapeo hecho por los pueblos indígenas y para ellos con el fin de alcanzar metas políticas. El propósito principal de mapeo de este tipo ha sido, y continuará siendo, ayudar a los pueblos indígenas a reivindicar y defender sus tierras ancestrales y recursos. Sin embargo otros propósitos están invariablemente incluidos y desempeñan papeles secundarios importantes. Estos incluyen el fortalecimiento de la organización política indígena, la planificación económica y el manejo de los recursos naturales, así como la documentación de la historia y la cultura para salvar y reforzar la identidad cultural a fin de utilizarlos en las escuelas y entre el público más amplio.

¹ Environmental Law Institute, Washington D.C.

² Center for the Support of Native Lands, Environmental Law Institute, Washington, D.C.

³ Una primera versión de este artículo fue publicada en The Annual Review of Anthropology www.anthro.annualreviews.org

El mapeo que calza con esta descripción surgió en Canadá y Estados Unidos apenas en los últimos 30 ó 40 años, y en la mayoría de las otras partes del mundo el tiempo ha sido mucho más corto, no más de una década y media. En un sentido muy real, el mapeo indígena representa un giro en la forma tanto en que se hace como en que se utiliza la cartografía. Si bien las personas en el poder han empleado mapas en el transcurso de los siglos para demarcar y controlar los territorios habitados por pueblos indígenas, estos últimos ahora elaboran sus propios mapas y los esgrimen para defender sus tierras ancestrales de la usurpación de los que están en el poder.

La literatura que se encuentra sobre este tema es dispareja y está dispersa. Canadá y Alaska, tomados como un todo, comparten el conjunto de trabajos más completo; desde la década de 1970, ha habido un flujo continuo de estudios de múltiples tomos, atlas, manuales y obras analítico-históricas. Si bien no todos estos trabajos están abiertos para el público - Usher et al. (1992, pág. 130) señala que “parte de la investigación se ha publicado, pero mucha más sigue siendo inaccesible” (sírvese ver también Weinstein 1998) - los disponibles representan una cantidad considerable, suficiente para facilitar un entendimiento relativamente exhaustivo de los temas, el contexto y las metodologías en juego en esa parte del mundo. Otras regiones - principalmente las áreas tropicales de América Latina, África, y Asia, pero también Estados Unidos - tienen una cobertura menos pareja. Muchas de las personas que hacen el mapeo no tienen ya sea un incentivo (o tiempo) para escribir sobre su trabajo, o son renuentes a comunicar sus actividades debido a las sensibilidades políticas, legales, económicas y culturales involucradas. La renuencia a publicar mapas y datos acompañantes en los países del Tercer Mundo, más volátiles en términos políticos, donde el estado de derecho a menudo es débil o no existe, es incluso más pronunciada.

Por consiguiente, si bien esta reseña se basa en la literatura publicada, hemos completado algo del contexto general con discusiones informales con profesionales a través de los años, reseñas de conferencias, resúmenes de proyectos de mapeo (muchos de los cuales contienen información sobre proyectos no documentados o documentación difícil de encontrar), y el creciente flujo de información en Internet. Debe señalarse que gran parte de los escritos disponibles ha sido producida por personas no indígenas,

con académicos y, más recientemente, especialistas en SIG (sistema de información geográfica) a la cabeza; por lo tanto, la visión indígena con frecuencia no se representa de forma completa. Existe un pequeño número de resúmenes de proyectos de mapeo indígena, tales como *Indigenous Peoples, Mapping & Biodiversity Conservation: An Analysis of Current Activities and Opportunities for Applying Geomatics Technologies* (Pool 1995) y en términos más específicos para Canadá y Alaska en *Subsistence Mapping: An Evaluation and Methodological Guideline* (Ellana et al. 1985; sírvase ver también Flavelle 1993b, Weinstein 1993); pero estos son aislados y son pocos en número, y es necesario actualizarlos. McCall y Rambaldi recientemente colocaron bibliografías útiles de trabajos sobre SIG participativos y otros tipos de mapeo que se actualizan periódicamente (McCall 2004; Rambaldi 2004); si bien no todas las entradas en estas listas involucran pueblos indígenas, muchas son pertinentes para trabajar con ellos. Internet ofrece una selección en rápida expansión de sitios con información sobre mapeo con pueblos indígenas y tradicionales, tales como el *Open Forum on Participatory Information Systems and Technologies* (Foro Abierto sobre Sistemas y Tecnologías de la Información Participativos) (<http://www.ppgis.net>), la Philippine Association for Intercultural Development (Asociación Filipina para el Desarrollo Intercultural) (PAFID) (<http://www.pafid.org.ph>), y la *Aboriginal Mapping Network* (Red de Mapeo Aborígen) en Vancouver, British Columbia (<http://www.nativemaps.org>), para nombrar algunas cuantas.

En esta reseña nos ocupamos del crecimiento y la difusión de las metodologías de mapeo indígena en varios lugares del mundo; los distintos tipos de mapeo indígena y sus objetivos; la difícil y a menudo tensa relación que existe entre la participación comunitaria y la tecnología; la influencia de la tecnología SIG sobre los pueblos indígenas; y el asunto práctico de encontrar y elegir la metodología apropiada para mapear las tierras de uno. Pero antes de comenzar, debemos mencionar un sesgo. La mayor parte de nuestra experiencia con el mapeo ha sido en América Latina y en partes del Sudeste de Asia, y hemos tenido alguna exposición a trabajo en Canadá y Alaska. En contraste, tenemos poca o ninguna experiencia en África y el Sur y el Centro de Asia. Si bien nos hemos esforzado en buscar fuentes de estas regiones, el lector notará nuestro sesgo geográfico.

Gran parte del mapeo que abordamos ha sido ya sea realizado o facilitado por geógrafos, no por antropólogos - un punto quizás valioso de señalar porque esta reseña está apareciendo en la publicación *Annual Review of Anthropology*. Los mapas han sido poco utilizados por los antropólogos, salvo como un acompañante visual de la etnografía. Con el transcurso de los años, los antropólogos llegaron a utilizar mapas principalmente para localizar grupos en términos geográficos, mostrar relaciones espaciales de organización social, y documentar patrones de subsistencia. Boas fue uno de los primeros en usar mapas en croquis en su trabajo en la isla Baffin, Canadá, en 1883-1884 (Boas 1964; sírvase ver también Boas 1934), y durante su extensa carrera de enseñanza promovió el mapeo como una importante herramienta para el trabajo de campo. Su estudiante Kroeber desarrolló el concepto del área cultural e hizo el mapeo de los grupos indígenas según sus hábitats (1939), y Steward siguió con un mapeo que relacionó las poblaciones humanas más específicamente con nichos ecológicos (1955). Uno de los ejemplos más detallados de mapeo por antropólogos fue hecho por Conklin entre los Ifugao en Filipinas (Conkin et al. 1980); pero de nuevo, esto se hizo para propósitos etnográficos, no utilitarios. Es apenas recientemente que un puñado de antropólogos se ha involucrado con el mapeo indígena para fines políticos (Eghenter 2000; Chapin & Threlkeld 2001; Gordon et al. 2003; Smith et al. 2003; Stocks 2003); pero sus modelos han provenido más de la geografía y de los enfoques de la evaluación rural participativa (PRA) e investigación acción participativa (PAR) de Chambers y sus colegas (Chambers 1994a-c, 1997) que de la antropología.

Desde las décadas de 1960 y 1970 en Canadá y Alaska, donde comenzaron los primeros mapas indígenas, los geógrafos han sido las principales fuerzas en la promoción de las causas de los pueblos indígenas con mapas. (Debe señalarse que los antropólogos desempeñaron un importante papel en el ahora extinto *Traditional Land Use Study Program de Canadá y la Division of Subsistence de Alaska*, pero ellos no eran los que hacían el mapeo). Pero no siempre fue así. La cartografía ha sido, a lo largo de los siglos, una herramienta utilizada por los poderosos para forjar imperios y mantener el control sobre ellos. “Tanto como las armas y las naves de guerra” observa Harley en una de sus declaraciones más frecuentemente citadas, “los mapas han sido las

armas del imperialismo” (Harley 1988, p. 282). Las naciones y los imperios no son características naturales del paisaje; son construcciones humanas que han sido impuestas durante siglos para convertir grandes extensiones de la superficie del mundo en bienes raíces. Con razón la cartografía ha sido llamada “la ciencia de los príncipes”, utilizada por los gobiernos y las élites para presentar reclamos sobre tierras y recursos valiosos, una ciencia de la cual los pueblos indígenas han sido las víctimas más comunes.

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo veinte surgió y ganó fuerza un movimiento indígena generalizado, y la grito por los derechos a la tierra, sonó más fuerte. Los cambios en las políticas y el aumento del estado de derecho, todavía imperfecto pero mejorando en muchas regiones, han permitido a los pueblos indígenas crear sus propios mapas y utilizarlos para defender sus tierras. La cartografía ya no es del dominio exclusivo de los príncipes - si bien Peluso (1995, pág. 387) señala correctamente que en el mundo real, el mapeo “no es probable que se convierta en una 'ciencia de las masas' simplemente debido al nivel de inversión requerido por el tipo de mapeo con el potencial de desafiar la autoridad de otros mapas”.

Metodologías y Terminologías

El primer punto es el de la terminología. Si bien a través de esa reseña utilizamos el término “mapeo indígena” para cubrir el campo más amplio, en el corto lapso de unos pocos años se ha desarrollado una serie de distintas metodologías de mapeo por pueblos indígenas y para ellos, junto con una amplia gama de etiquetas descriptivas. Muchas de estas etiquetas son poco más que términos alternativos para las mismas o similares metodologías, sin embargo también hay algunas diferencias reales en contexto y enfoque, divididas en tres amplias regiones geográficas. La primera de estas se localiza en Canadá y Alaska, que en conjunto han desarrollado un juego de metodologías y términos que pueden considerarse como una colección de trabajo relativamente coherente. La segunda abarca la mayoría del resto del mundo, compuesta en gran parte por el Tercer Mundo, donde ha evolucionado un juego de metodologías más difuso,

junto con numerosos términos para describirlas. La tercera cubre las tribus de los 48 Estados Unidos continentales, que han sido fuertemente influenciadas por avanzadas tecnologías geoespaciales desde principios de la década de 1990; ellas no han producido un juego distinto de términos que las separe del trabajo de mapeo de los pueblos no indígenas. El carácter de las metodologías de estas tres áreas es un resultado de distintas estructuras jurídicas, tradiciones en el uso de la tierra y realidades políticas y económicas.

En Canadá y Alaska, el mapeo indígena ha sido hecho casi en su totalidad con grupos de cazadores/ recolectores/ pescadores/ tramperos y con frecuencia ha figurado como uno de los elementos en estudios más grandes, más exhaustivos, de la subsistencia de los nativos. Los estudios más amplios han sido llamados de varias formas: “estudios del uso tradicional de la tierra” (Honda-McNeil & Parsons 2003) “estudios del conocimiento y el uso de la tierra tradicionales” (Garvin et al. 2001, Honda-McNeil & Parsons 2003), “estudios del uso y ocupación tradicionales de la tierra” (TLUOS) (Robinson et al. 1994) “estudios del uso y ocupación de la tierra” (Tobias, 2000), “estudios del uso tradicional” (Weinstein 1998, Honda-McNeil & Parsons 2003) y “estudios del uso y ocupación aborígen de la tierra” (Weinstein 1998). El componente de mapeo por lo general ha tomado su nombre de estudios más grandes; así TLUOS ha contenido a TLUOM y así. Otros términos utilizados comúnmente son “mapeo de subsistencia” (Ellana et al, 1985), “mapeo de área de uso de subsistencia” (Shroeder et al. 1987), y “mapeo del uso de los recursos” (Stratton & Georgette 1985).

En otras regiones del mundo - principalmente Asia, África y América Latina - donde el mapeo ha tenido que ver con sociedades mezcladas cazadoras/ pescadoras y agrícolas y temas distintos y por mucho más variados que los de Canadá y Alaska, se ha empleado un número de términos incluso mayor. Los términos utilizados dentro de este escenario son “mapeo participativo” (Chambers 1997, Brown & Hutchinson 2000), “mapeo participativo del uso de la tierra”, “mapeo participativo de los recursos” (Mbile et al. 2003), “mapeo comunitario” (Bennagen & Royo, 2000, Eghenter 2000, Fox 2002), “mapeo basado en la comunidad” (Flavelle, 2002), “etn-cartografía” (Chapin & Threlkled 2001, González et al. 1995), “contramapas” (Peluso 1995, Kosek 1998, Hodgson & Schroeder 2002), “autodemarkación” (Arévalo-Jiménez & Conn 1995), término utilizado en Venezuela, y “delimitación de dominio ancestral”

(Prill-Brett 1997, Bennagen & Royo 2000), que se utiliza en las Filipinas.

El trabajo de mapeo participativo de orientación más técnica comenzó a llenar el campo a mediados y fines de la década de 1990, cuando la tecnología de mapeo computarizado se volvió más ampliamente disponible. Han surgido modelos híbridos en los cuales se combinó PRA y PAR con SIG, sistemas de posicionamiento global (GPS), y teledetección. Estas distintas combinaciones dieron a luz al “SIG participativo” (Abbott et al. 1998), “SIG de participación pública” (SIGPP) (un término que fue tomado de la rama profesional de la planificación y tiene aplicaciones mucho más amplias que con pueblos indígenas) (Obermayer 1998, Jordan 2002, Weiner et al. 2002), “SIG de integración comunitaria” (una variante de los SIGPP) (Harris & Weiner 2002), y “SIG móvil interactivo” (McConchie & McKinnon 2002). El término que se utiliza habitualmente es SIG participativo, y como campo ha crecido de manera exponencial.

Otras variaciones del mapeo indígena involucran el “modelado participativo en 3D” (Vandergeest 1996, Rubiano et al. 1997, Rambaldi & Callosa-Tarr 2000, Flavelle 2002, Hoare et al. 2002, De Vera et al. 2003, Rhoades & Moates 2003) y “ortofoto participativa” (fotografías aéreas colocadas dentro de un sistema coordinado) (Mather et al. 1998. Müller & Woode 2002).

Los Estados Unidos continentales no han producido términos o metodologías con un carácter distintivo. Al principio fueron influenciados fuertemente por el Bureau of Indian Affairs (BIA), el *Earth Sciences Research Institute* (ESRI), la *National Aeronautics and Space Administration* (NASA) y el *U.S. Geological Survey* (USGS), todos los cuales ayudaron con tecnología SIG, básicamente pasando por alto las metodologías más participativas que se desarrollaron en las otras dos regiones.

Orígenes y Evolución del Mapeo Indígena

Canadá y Alaska

Los primeros proyectos de mapeo indígena surgieron en Canadá y Alaska en las décadas de 1950 y 1960, y se convirtieron en un enfoque estándar para los reclamos sobre tierras de las 'Primeras Naciones' durante la década de 1970.

(Ellana et al. 1985, Usher et al. 1992, Flavelle 1993b, Berkes et al. 1995, Weinstein 1993). Como se señaló antes, hubo componentes de estudios más grandes que documentaron el uso y la ocupación de la tierra para fines de negociar los derechos aborígenes. Fueron diseñados para contrarrestar los prejuicios que se fortalecieron durante la última parte del siglo diecinueve, cuando los colonos blancos, con respaldo del gobierno de Canadá, comenzaron a trasladarse e instalarse con cada vez mayor frecuencia a territorio ocupado por la población nativa. Durante este período, la mayoría blanca tenía la creencia de que debido a que la población nativa no practicaba la agricultura, no estaba “utilizando” la tierra (Dickason 1992, Usher et al. 1992, Berkes & Fast 1996).

Los pueblos indígenas de Canadá progresaron poco hasta fines de la década de 1960. Fue entonces cuando comenzaron a reaccionar con fuerza contra los intentos persistentes del gobierno de asimilarlos dentro de la población general canadiense e imponer una serie de megaproyectos a sus tierras, tales como el Proyecto Hidroeléctrico de la Bahía James en Quebec (Weinstein 1976) y la Propuesta de Gasoducto en el *Valle del Mackenzie en los Territorios Noroccidentales* (Usher 1993). La negociación y la lucha dieron como resultado políticas más favorables, pero el avance ha sido difícil. “Se han logrado ganancias, pero por lo general ante una fuerte resistencia y un costo social y económico considerable” (Usher et al. 1992, pág. 129). Durante la década de 1970, el gobierno de Canadá comenzó a abrirse y “se diseñaron estudios del uso y la ocupación de la tierra para proporcionar información para las negociaciones bajo la nueva política, que aceptó la legitimidad de los derechos aborígenes no extinguidos sobre la tierra” (Weinstein, 1992, Págs. 3-4). En esa época se desarrolló un escenario similar en Alaska con la ley Alaska Native Claims Settlement Act de 1971 (Ley para la resolución de los reclamos de los indígenas de Alaska) (Usher et al. 1992).

Varios años antes ya habían comenzado a hacerse estudios en el norte de Alaska. Un estudio de Sonnenfeld en la década de 1950 en la región Inupiat en el North Slope de Barrow (Sonnenfeld, 1996) fue “...la primera aplicación notable de metodologías de mapeo a asuntos de política pública, específicamente a los conflictos sobre el uso de la tierra y los recursos” (Ellana et al. 1985, pág. 64). Un segundo esfuerzo, incluso más detallado, se realizó poco después en el área de Cape Thompson, también entre los Inupiat, como parte de una eva-

luación social y ambiental para el *Proyecto Chariot*, una iniciativa que propuso excavar un puerto con explosivos nucleares (Foote & Williamson 1966).

La metodología de la “biografía en mapas” o “map biography” que traza el régimen de subsistencia de individuos espacialmente a través del tiempo, surgió de esas experiencias y fue refinada en la década de 1970 con *The Inuit Land Use and Occupancy Project* (Freeman 1976). Cubriendo 33 comunidades en el Territorio Noroccidental, documentó los patrones pasados y presentes de caza, pesca, captura y recolección, viéndolos a través de los ojos de los Inuit. Registró las percepciones de los Inuit sobre sus relaciones con la tierra, recopilando numerosos datos sobre historia, nombres de lugares, lingüística, técnicas de subsistencia, sitios de acampada y otra información cultural.

Weinstein (1992, pág. 10) describe las características básicas del método del “map biography”, tal como se utilizó en los primeros estudios:

Se preguntó a los cazadores que hicieran el mapeo de las áreas que habían utilizado para distintas cosechas y actividades relacionadas con la cosecha (tales como caza, pesca, recolección de bayas, sitios de acampada y otros) durante sus vidas adultas. El método documenta la ubicación de las actividades más que el éxito... donde las personas cazaban caribú en lugar del sitio donde los mataban. Luego se construye un perfil del uso de la tierra de toda una comunidad dentro de la memoria viviente al agregar información del tipo “map biography”. El límite exterior establece el área total utilizada dentro de la memoria viviente. Y la densidad de las líneas ofrece un estimado crudo de la intensidad espacial del uso por la población como un todo.

A través del tiempo, el método “map biography” “se ha convertido virtualmente en el único método de documentación en el proceso oficial para pre-

sentación de reclamos”, con modificaciones notables (Usher et al. 1992, pág. 125). Las diferencias en las metodologías incluidas dentro de dicho método, según adaptadas a las circunstancias de cada región, se discuten a profundidad en Ellana et al. (1985; ver también Flavelle 1993b, Weinstein 1993).

Variaciones de esta metodología se aplicaron en una serie de estudios entre los siguientes grupos: los Inuit de Labrador (Brice-Bennet 1977), los Veaver y Cree a lo largo del río Peace en Columbia Británica Norte (Weinstein 1979, *Union of British Columbia Indian Chiefs* -Unión de Jefes Indios de Columbia Británica- 1980, Brody 1981), los Dene de los Territorios del Noroeste, el Yukón, Columbia Británica Norte, Alberta y Saskatchewan en la década de 1980 (Nahanni 1977, Asch & Tychon 1993), los Cree y Ojibwa de Ontario Norte (*Kayahna Tribal Area Council*- Consejo del Área Tribal Kayahna), las comunidades en el Kotzebue Sound, Alaska (Schroeder et al. 1987), los Chipewyan de Saskatchewan Norte (Usher 1990) y en 10 comunidades de la cuenca del río Copper en Alaska (Stratton y Georgette 1985). Esta lista, debe señalarse, es sólo una muestra de los estudios más importantes; cientos más han sido realizados en cada provincia y territorio en Canadá y Alaska con una multitud de grupos étnicos.

Asia, África y América Latina

El mapeo en otras partes del mundo -en general el Tercer Mundo, con las notables excepciones de Australia y Nueva Zelanda- se desarrolló en gran parte de manera independiente de las experiencias canadiense y estadounidense, con distintas metodologías. El mapeo con los grupos tribales y étnicos en el Sudeste de Asia, África y América Latina apenas comenzó a principios de la década de 1990 y el propósito principal, al igual que en Canadá y Alaska, fue producir documentación para los reclamos de tierras. El trabajo aquí ha sido con una mezcla de agricultores, en contraposición a los grupos de cazadores/recolectores - siendo los Baka de Camerún una excepción (Mbile et al. 2003)- y fue influenciado fuertemente, si bien de manera indirecta y por partes, por las metodologías participativas de campo desarrolladas por la PRA, PAR y enfo-

ques similares. Si bien algunos profesionales mantuvieron sencillo su enfoque, con mapeo comunitario en croquis sobre papel y en la tierra, otros se aventuraron a agregar técnicas cartográficas tradicionales tales como transectos, lecturas con compás, y modelado, y trataron de producir mapas que fueran tanto ricos en conocimiento local como georeferenciados (Momber et al, 1995, 1996; Egghenter 2000; Flavelle 2002). Para mediados y fines de la década de 1990, el mapeo indígena comenzó a combinar técnicas participativas con las cada vez más disponibles tecnologías tales como GPS, SIG y teledetección.

El mapeo indígena más sistemático fuera de Canadá y Estados Unidos se ha realizado en varias áreas geográficas en forma simultánea. Durante la década de 1990, el Fondo Mundial para la *Vida Silvestre y el Programa de Apoyo a la Biodiversidad* (BSP) apoyaron proyectos de mapeo comunitario en Kalimantan Este, Indonesia (Flavelle 1993a; M.T. Sirait, manuscrito no publicado; Sirait et al. 1994; Pehuso 1995; Momberg et al. 1995, 1996; Alcorn & Royo 2000; Egghenter 2000), así como también en Papúa Occidental (Egghenter 2000, Y.I.K. Deddy Muliastira, manuscrito no publicado). A principios de la misma década comenzó trabajo con PAFID en Filipinas, también apoyado por el BSP, y desde entonces ha avanzado con el mapeo de Dominios Ancestrales, acorde con la legislación que permite a los grupos indígenas reclamar el título de sus tierras (Prill-Brett 1997, Bennagen & Royo 2000, Rambaldi et al. 2002); PAFID también ha estado brindando asistencia técnica con mapeo en países vecinos. Más o menos al mismo tiempo, el mapeo con comunidades comenzó a extenderse hacia China (McConchie & McKinnon 2002), India (Hoeschele 2000, De Vera et al. 2003), Nepal (Forbes 1995, 1999; Fox et al. 1996; Jordan 2002), Tailandia (Tan- Kim-Yong 1992; Fox et al. 1994; Vandergeest 1996; Puginier 2000, 2002; Hoare et al. 2002), Camboya (Fox 2002), Vietnam (Rambaldi & Lanh 2002), Australia (French 1998, Gibson 1999), y Nueva Zelanda (Harmsworth 1998, Laituri 2002). También se hizo mapeo participativo en el continente africano, en Kenia (Lamb 1993, Smith et al. 2000), Camerún (Ekwoke et al. 1999, Acworth et al. 2001; Mbile et al. 2003), Ghana (Kyem 2002), Sudáfrica (Harris & Weiner 2002), la cuenca del Congo (Brown & Hutchinson 2000) y Tanzania (Hodgson & Schroeder 2002).

En gran medida independientes, y sin embargo evolucionando de manera bastante similar, apareció al mismo tiempo una serie de proyectos de mapeo con

pueblos indígenas en América Central y del Sur. En América Central, se ha hecho mapeo indígena en Belice (*Toledo Maya Cultural Council & Toledo Alcaldes Association 1977* Consejo Cultural Maya de Toledo & Asociación de Alcaldes de Toledo), Nicaragua (Nietschmann 1995a,b; Dana 1998; Gordon et al. 2003; Offen 2003; Strocks 2003), Honduras (Herlihy & Leake 1997, Chapin & Threlkeld 2002), y Panamá (González et al. 1995, Chapin & Threlkeld 2001, Smith 2003, Herlihy 2003). En América del Sur, se ha hecho mapeo indígena en Venezuela (Arvelo-Jiménez & Conn 1995, Silva Monterrey 2000, Tomedes 2003), Guyana (James 2003), Surinam, Brasil (Brown et al. 1995), Ecuador (Villamil & Tsamaraint 2003); Colombia (Matapi & Velasco 2003), Bolivia (Jarvis & Searman 1995, Chapin & Threlkeld 2001, Yubanore & Quiroga 2003) y Perú (CIPTA 2003, Shinai Serjali 2003, Smith et al. 2003, Tuesta 2003).

Los Estados Unidos Continentales

Si bien algunas tribus de Estados Unidos cerca de la frontera con Canadá fueron fuertemente influenciadas por metodologías del norte, la mayoría pasaron por alto los modelos más participativos y basados en el informante y se dirigieron directamente hacia tecnologías más sofisticadas al tiempo que éstas se desarrollaban durante la década de 1990. BIA, en 1990, estableció el *Geographic Data Service Center* (DGSC) (Centro de Servicios de Datos Geográficos) en Lakewood, Colorado, con la misión de brindar recursos técnicos y capacitación a las tribus interesadas (Bond 2002). Fue más adelante en la década de 1990, con los rápidos avances en las computadoras personales, el SIG, y el almacenamiento de bases de datos, que la capacidad de SIG entre las tribus comenzó a ampliarse (Bohnstiehl & Tuwaletstiwa 2001). Para mediados de esa década, más de 50 de las 550 tribus reconocidas en Estados Unidos estaban utilizando las bases digitales ofrecidas por el DGSC del BIA (Goes in Center 2000). El *Consejo SIG Intertribal* fue fundado en 1993 con colaboración del *First Nations Development Institute* (Instituto para el Desarrollo de las Primeras Naciones), ESRI, NASA y el USGS.

Un ejemplo del dominio de tecnología sofisticada entre las tribus de Estados Unidos se encuentra en una edición especial de *Photogrammetric Engineering & Remote Sensing: Journal of the American Society for Photogrammetry and Remote Sensing* (2001). El tema es “Native American Uses of Geospatial Technology” (Usos de la tecnología geoespacial por los nativos estadounidenses), y los artículos, que son altamente técnicos, cubren varios aspectos del SIG, GPS y teledetección entre los Hopi (Weber & Dunno 2001), los Pies Negros (Seagle & Bagwell 2001), la Banda Chippewa del lago Leech (Bailey et al. 2001) y otros.

Atlas y libros parecidos

En las Américas, pueblos indígenas y sus asesores y consultores no indígenas han producido un pequeño número de atlas y libros parecidos a atlas. El término atlas se utiliza en unos cuantos casos, pero hay otros libros y estudios que contienen grandes cantidades de mapas, junto con material acompañante que tiene que ver con la subsistencia, los recursos naturales, la cultura y la historia; y que en términos funcionales son similares a los atlas formales. Ejemplos de ellos serían los primeros estudios canadienses sobre uso y ocupación de la tierra de los Inuit arriba mencionados, así como también otros estudios detallados de grupos aborígenes tanto en Canadá como en Alaska durante ese período. Un libro muy completo e informativo de este tipo es *Shem Pete's Alaska: The Territory of the Upper Cook Inlet Dena'ina* (Kari & Fall 2003), que contiene una riqueza de información sobre la historia y la cultura de la región, junto con una extensa lista comentada de nombres de lugares.

El tomo 3 del trabajo de 1976 de Freeman entre los Inuit es un atlas del uso de la tierra, y el Consejo de los Indios del Yukon ha producido un juego de 10 tomos titulado *Yukon Indian Lands Potential Atlas* (Duerden 1985). El objetivo de estos dos atlas era demostrar la legitimidad de los reclamos de las tierras aborígenes. El *Atlas Nunavut, publicado por el Canadian Circumpolar Institute y la Tungavik Federation of Nunavut* contiene mapas del área de asentamiento de los Nunavut, uso de la tierra, y hábitats de vida silvestre (Riewe 1992).

Otro tipo de atlas, más técnico, que es utilizado por un pequeño número de las 'Primeras Naciones' en sus negociaciones con el gobierno, se ejemplifica en el *Atlas Deb Cho* (Deh Cho Land Use Planning Committee 2003) que es parte de un ejercicio de ordenamiento territorial con el Gobierno de los *Territorios del Noroeste*; contiene mapas que cubren los aspectos físicos, biológicos, socio-culturales y de potencial de recursos.

Los Salish de Columbia Británica Sur, un pequeño grupo con una reserva de 66 hectáreas a lo largo del río Fraser, ha producido el atlas *A Stól:lo- Coast Salish Historical Atlas* (Carlson 2001); es un tomo excepcionalmente elegante, repleto de fotografías y mapas, cuyo propósito principal es traer a la luz a los Salish de la *Stól:lo- Coast*, que han sido tragados e invisibilizados por la ciudad de Chilliwack, junto al río Fraser cerca de Vancouver. El Maya Atlas: *The Struggle to Preserve Maya Land in Southern Belize* (Toledo Maya Cultural Council & Toledo Alcaldes Association - 1997 Consejo Cultural Maya de Toledo & Asociación de Alcaldes de Toledo) tuvo un propósito similar y también es una rica experiencia visual, pero también llevaba el objetivo de obtener derechos a la tierra para el pueblo Maya. Finalmente, *Atlas: Territorios Indígenas en Bolivia* (Martínez Montaña 2000) fue producido por la unidad técnica de la *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* para documentar áreas indígenas de ocupación y uso para con el fin de presentar los reclamos de tierras.

Guías para el mapeo indígena

Durante la última década más o menos ha aparecido una serie de manuales y guías que en su mayoría se focalizan en dos regiones: Canadá y el Sudeste de Asia. Entre los dos tipos de libros existe una considerable diferencia en cuanto a enfoque y a contenido.

En Canadá, las guías discuten los aspectos políticos y éticos del mapeo, el diseño del proyecto, y métodos de recopilación de datos, con casi nada de información sobre SIG y otras tecnologías espaciales. El gobierno de Alberta ha producido dos guías para el mapeo indígena (Garvin et al. 2001, Honda- McNeil & Parsons 2003) y cooperó con la publicación de una tercera (Robinson et

al. 1994). Las relaciones con el gobierno y los temas de confidencialidad, siempre puntos de controversia, se tratan de una manera diplomática y sin embargo firme - algo que simplemente no es posible en muchas otras partes del mundo. Otra guía útil es *Chief Kerry's Moose: A Guidebook to Land Use and Occupancy Mapping, Research Design and Data Collection* (Tobias 2000); una secuela más detallada de este libro por el mismo autor, también con un foco en diseño de proyectos y recolección de datos.

En contraste, las guías que han surgido del trabajo en el Sudeste de Asia, y en términos más específicos Indonesia, son menos políticas y más técnicas. Las relaciones entre los pueblos indígenas y los gobiernos son malas en general, incluso violentas, y las guías evitan áreas sensibles, con muy poco énfasis en la organización de proyectos de mapeo, la ética y el objetivo más espinoso del reclamo de tierras. Un ejemplo temprano de esto fue *Drawing on Local Knowledge: A Community Mapping Training Manual* (Momberg et al. 1995), que contiene breves instrucciones sobre cómo emprender técnicas cartográficas básicas, incluyendo el uso de un compás y de un GPS, y cómo dibujar curvas de nivel, triangular, etcétera. *Mapping Our Land* (Flavelle 2002) es un manual técnico más exhaustivo y actualizado, un compendio de técnicas de campo para trabajar no sólo en Indonesia (donde Flavelle ha hecho la mayoría de su trabajo), sino en todo el mundo. *Manual on Participatory 3-Dimensional Modeling* (Rambaldi & Callosa-Tarr 2000) es una guía soberbiamente ilustrada, paso a paso para hacer mapas de relieve; producida en Filipinas, ésta y otras guías similares se han utilizado a través del Sudeste de Asia. El libro de Eghenter sobre Indonesia es algo como un punto de separación de este patrón, ya que es menos una guía que una discusión de dilemas, consideraciones éticas, y dificultades políticas encontradas en una serie de proyectos de mapeo en varios lugares del archipiélago (Eghenter 2000).

Fuera de estas dos regiones están *Giving the Land a Voice* (Harrington 1999), una recopilación de ensayos sobre comunidades no indígenas en Estados Unidos que contiene dos capítulos útiles por Aberley (1999a,b; sírvase ver también Aberley 1993) sobre la creación de un atlas de mapas biorregionales, con amplias aplicaciones; e *Indigenous Landscapes: A Study in Ethnocartography* (Chaing & Threlkeld 2001), que deriva lecciones de tres proyectos de mapeo en América Latina y describe una metodología específica para el mapeo de tierras indígenas.

Mapeo participativo y SIG participativos

Antes de lanzarnos a este tema, que se encuentra en el núcleo de muchas discusiones sobre mapeo indígena, quisiéramos señalar que el término “participativo” ha sido sobre -utilizado y abusado. En años recientes se ha adosado a tantas disciplinas y se ha utilizado como modificador para tal gama de prácticas que prácticamente ha dejado de tener sentido (ha invadido, por ejemplo, los campos de la psicología social, el desarrollo, la conservación, la gestión empresarial, la contabilidad y hasta el análisis del discurso) (sírvase ver Cooke & Kothari). Significa distintas cosas para distintas personas y con frecuencia es difícil determinar la posición de un autor en el espectro participativo y si la “participación” de la que se habla es real o no. “Desafortunadamente, la mayoría de la participación asociada con la planificación para el desarrollo es en esencia *participación como legitimación*” comenta Harrias & Weiner (2002, pág. 248). “Se realizan reuniones comunitarias, se recogen insumos locales, se producen informes, y se mantiene una planificación de arriba hacia abajo”. Sin embargo otro tipo de participación falsa es aquella a menudo generada por académicos: “efímera y provocada por los investigadores para explorar hipótesis y generar insumos para sus publicaciones” (Rambaldi & Weiner 2004).

Con la excepción del trabajo en Canadá y Alaska, gran parte de la literatura sobre mapeo indígena a lo largo de aproximadamente los últimos diez años se ocupa del matrimonio de las metodologías participativas con los SIG. Alrededor de este tema gira una gran ambivalencia. Quizás la mejor forma de enmarcar la discusión es con los títulos de “*Participatory GIS: Opportunity or Oxymoron*” (Abbot et al. 1998) y “*GIS of Development: A Contradiction in Terms?*” (Dunn et al. 1997). Ya sea en formas directa o indirecta, muchos artículos, documentos, y libros tratan con la forma en que la participación y la tecnología se mezclan, no se mezclan o se mezclan con dificultad, y la compatibilidad del conocimiento tradicional y los SIG (Abbot et al. 1998; Alcorn 2000a; Brodnig & Mayer-Schonberger 2000; Mohamed & Ventura 2000; Carver 2001; Pu-

ginier 2002; Jordan 2002; Weiner et al. 2002). Carver (2001, pág. 8) escribe sobre “la sarta de artículos y editoriales... entre los dos campos de los tecnopositivistas defensores de los SIG por un lado y los teóricos sociales detractores de los SIG por el otro”.

Como uno lo esperaría, aquéllos que se involucran desde el lado de la evaluación rural participativa resaltan el aspecto participativo, mientras que los profesionales de orientación más técnica se inclinan en la dirección opuesta. A fines de la década de 1980, los profesionales del desarrollo introdujeron la PRA y la PAR; y el mapeo en croquis, con poco o ningún insumo de los cartógrafos profesionales, se convirtió en una herramienta destacada. El propósito principal de este mapeo era hacer surgir el conocimiento local y facilitar la discusión en las comunidades, en lugar de vincular a los pobladores con los formuladores de política del gobierno. La participación se consideró igual de importante en el fortalecimiento de la capacidad local, el empoderamiento de las comunidades, la facilitación de la comunicación, el rompimiento de las estructuras de poder afianzadas y el fomento de las instituciones democráticas. Esto era de baja tecnología y de limitada utilidad - por ejemplo, funcionaba bien dentro de la comunidad pero no podía asumir las batallas de la tenencia de la tierra y las batallas legales con el estado - y algunos han considerado a los defensores de lo participativo como resistentes al cambio. Dunn et al. (1997, pág. 4) señala que la escuela de la evaluación participativa “en gran parte evita los SIG, considerando las TI como inherentes a ese conocimiento del poder que es esencialmente basado en lo urbano, de alta tecnología, intensivo en capital y 'experto”.

En el lado técnico, el énfasis a menudo se pone en la compatibilidad de las tecnologías espaciales y el pensamiento tradicional y las formas en que los SIG pueden almacenar y manipular el conocimiento tradicional (Duerden & Keller 1992, Johnson 1997). “Se ha sugerido” señala Jhonson (1997, Pág. 4), “que los SIG tienen la habilidad de reflejar una visión del mundo sostenida por muchos pueblos aborígenes; una que celebra una conceptualización holística del medio ambiente en lugar de reduccionista”. Rundstrom (1995, pág. 45) mantiene una opinión contraria, y escribe: “el sistema occidental o derivado de Europa para la recolección y uso de la información geográfica es en numerosas formas incompatible con sistemas correspondientes desarrollados por pueblos indígenas de las

Américas... La tecnología de los SIG, cuando se aplica a través de las culturas, es básicamente una herramienta para la asimilación epistemológica, y como tal, es el vínculo más nuevo en una larga cadena de intentos por las sociedades Occidentales de subsumir o destruir a las culturas indígenas”.

Para el año 2000, las tecnologías de información espacial habían evolucionado y se habían hecho más accesibles; los precios para los programas y el hardware habían caído y la información espacial, la cual hasta ese momento había estado rigurosamente controlada por los gobiernos y las élites, se convirtió en algo más dentro del alcance del público general. Fue en este punto en que los SIG no sólo se fusionaron con enfoques más participativos, creando los “SIG participativos”, sino que mostraron un giro hacia un mayor énfasis en las nuevas tecnologías. Ahora es algo inevitable que las tecnologías espaciales se hagan mucho más sofisticadas y lleguen más al interior profundo de los países en los próximos años, y esto traerá consecuencias consigo. La red SIGPP ha estado discutiendo formas, a través de conferencias e intercambios de correo electrónico, de asegurar que la introducción de las tecnologías espaciales en las comunidades rurales se desarrolle de una manera verdaderamente participativa (Rambaldi & Weiner 2004).

Cualquier intento de poner en práctica esta agenda será un reto. Los técnicos a menudo no están conscientes de que imponen sus artefactos, y los pueblos indígenas se quejan de que su papel es pequeño en comparación con el de los técnicos externos. Por ejemplo, en el proyecto *Effects on Aborigines from the Great Lakes Environment* (EAGLE) (Efectos sobre los Aborígenes del Entorno de los Grandes Lagos), basado en Ontario, varios participantes señalaron que “hay demasiada ciencia Occidental en el proyecto. El aspecto comunitario de 'mezcla' es simplemente utilizado cuando es conveniente y cuando no interfiere con el enfoque científico Occidental” y “el conocimiento nativo sobre el medio ambiente no ha sido bien integrado en la asociación” (McGregor 2001, pág. 11). McGregor finaliza, “la dependencia en el enfoque científico Occidental se debió en parte a solicitudes de las Primeras Naciones de este tipo de investigación a fin de poder utilizar los resultados para cabildear en el gobierno y la industria. El enfoque científico Occidental era también más familiar para los investigadores, con muy pocos ejemplos disponibles de cómo incorporar el *Conocimiento Ecológico Tradicional en la investigación*”. Igualmente, en un proyecto

de SIG participativo en Líbano, la participación fue débil debido a que el sesgo de los investigadores “a menudo imponía una prioridad que no siempre era importante para las personas locales” (Zurayk, 2003 pág. 5).

Independientemente de las ventajas que puedan tener los SIG, el hecho es que son complejos, altamente técnicos, y caros, en especial para los pobladores rurales, que carecen de cosas básicas tales como electricidad. Por lo general hay poco o ningún acceso a Internet en las comunidades rurales - la tecnología debe residir fuera de la comunidad, y es controlada por personas externas (Dunn et al. 1997, Johnson 1997, Carver 2001, Jordan 2002, Weiner et al. 2002). Cuando esto ocurre, “los SIG, de hecho trabajan contra la participación y el empoderamiento” y pueden verse como una “tecnología elitista... que fortalece las estructuras de poder existentes” (Carver 2001, pág. 7). Cómo evitar estas caracterizaciones es un tema de gran discusión y considerable preocupación.

Laboratorios de SIG Indígenas

Indudablemente, los laboratorios de SIG manejados por pueblos indígenas ofrecen una serie de beneficios. Al contar con la habilidad de almacenar y manipular grandes cantidades de datos, las tecnologías espaciales y espectrales tienen numerosos usos prácticos, incluyendo “... planificación cultural y de los recursos naturales, planificación e infraestructura comunitarias, monitoreo del cambio ambiental, manejo de la expansión descontrolada urbana, protección de tratados y derechos, e integración del conocimiento ecológico tradicional en el proceso tribal de toma de decisiones...” (Goes in Center 2000, pág. 2). Un ejemplo del uso sistemático de la tecnología SIG es el proyecto *EAGLE*, que examinó los efectos de los contaminantes en la población aborígen de los Grandes Lagos entre 1990 y 2000 (Bird 1995, McGregor 2001).

La instalaciones de SIG manejadas por grupos indígenas se encuentran en el Norte, en Estados Unidos y Canadá, donde las tribus tienen dinero que fluye del gobierno, ingresos de la venta de recursos tales como petróleo, gas natural, minerales y madera o las recaudaciones de los casinos.

En Canadá, “las Primeras Naciones han utilizado intensamente la tecnología SIG en aplicaciones de planificación y están demostrando ser uno de los nuevos grupos de usuarios de SIG de más rápido crecimiento” (Jhonson, 1997, pág. 2). En Estados Unidos y Canadá, ESRI ha sido decisivo para llevar las tecnologías SIG y geoespaciales a los grupos tribales (Bohnenstiehl & Tuwaletsiwa 2001, Williamson & Goes in Center 2001). En 2004, presumió de ~ 20 tribus clientes y estaba ayudando a grupos “con donaciones del programa ArcInfo (bastante caro), becas de capacitación y vasta ayuda”. Algunas veces empresas locales ayudan a las tribus a montar sus SIG; por ejemplo la Nación Squamish contrató en 1995 a *Pacific Meridian Resources*, una empresa consultora de SIG propiedad de nativos, para facilitar la implementación (Calla & Koett 1997) y la *Makavik Corporation* ayudó a los Inuit de Nunavut con su SIG (Kemp & Brooke 1995). La parte más difícil es mantener el sistema en funcionamiento después de haber sido instalado. Debe darse mantenimiento al hardware y actualizarse el programa, los técnicos deben mantenerse al día de los nuevos acontecimientos en el campo, y debe haber redes instaladas (Dunn et al. 1997). Incluso en el Norte, los laboratorios de SIG están fuera del alcance para muchos grupos. “El uso del SIG demanda un compromiso financiero de largo plazo”, señala Jhonson, “pero en muchos casos simplemente no se encuentran recursos disponibles adecuados debido a que los SIG, hasta el momento, no son considerados un componente fundamental de la infraestructura de las Primeras Naciones” (Jhonson, 1997, pág. 9).

Si en el Norte existen dificultades derivadas de la falta de recursos adecuados, los obstáculos para el Sur son significativamente más tremendos. Por consiguiente, existen muy pocas instalaciones de SIG albergadas dentro de organizaciones indígenas en los países más pobres, y las pocas que existen por lo general no tienen suficiente hardware, programas y personal capacitado. El factor decisivo principal es el dinero para cubrir apoyo de largo alcance. Dado que pocos grupos del Tercer Mundo reciben recursos financieros de su gobierno, y generalmente carecen de control sobre sus recursos naturales, para montar un laboratorio SIG deben ser financiados por donantes internacionales. Ejemplos de laboratorios indígenas de SIG en América Latina se encuentran en Bolivia (Yubanore & Quiroga 2003) y Perú (CIPTA 2003), y ambos son apoyados por agencias extranjeras. Un pequeño laboratorio de

SIG fue montado -de nuevo por extranjeros - en la oficina de la Amerindian Peoples Association en Guyana, pero pronto cayó en desuso debido a la falta de fondos. Otras instalación de SIG, el *Sistema de Información sobre Comunidades Nativas del Perú*, originalmente había sido parte de una federación indígena pero fue transferida en 1998 a la organización no indígena *Instituto del Bien Común*, donde continúa brindando ayuda a comunidades indígenas en la región del Amazonas de Perú; también es financiado por donantes extranjeros (Tuesta 2003; Smith et al. 2003).

Comentarios Finales

El mapeo indígena ha existido en Canadá y Alaska por un poco más de 35 años y no más de una década o década y media en otras partes del mundo. Ha sido una herramienta poderosa para los pueblos indígenas en sus luchas por defender y reclamar sus tierras ancestrales, manejar sus recursos, planificar el desarrollo económico y preservar sus culturas. Sin embargo, detrás de esta afirmación general persiste una cantidad de temas que necesitan confrontarse y pensarse muy bien puesto una vez que uno “desata la magia positiva del mapeo”, robando una frase de Alcorn (2000b), a menudo siguen a este despertar complicaciones y consecuencias imprevistas (Fox et al. 2003). Antes de seguir adelante con lo que algunos consideran la antorcha mágica, podríamos detenernos y examinar más de cerca un conjunto de temas que siguen estando pobremente definidos. Es necesario asentar esta tarea en la realidad porque el mapeo indígena está dándose en una amplia variedad de contextos políticos, económicos y culturales.

¿Cómo, por ejemplo, debe manejarse la propiedad de la información, la privacidad de los datos y el acceso y la exclusión? ¿Cuáles son los riesgos de agitar conflictos latentes con el mapeo, como cuando se trazan límites en áreas que se traslapan? ¿Qué medidas deben tomarse para evitar una mayor estratificación de las comunidades con la introducción de las tecnologías del mapeo? ¿Por qué las mujeres están tan débilmente representadas en los proyectos de mapeo y por qué se ha escrito tan poco sobre este tema (Rocheleau

1995, Rocheleau et al. 1995)? ¿En qué formas y bajo qué circunstancias sirven los proyectos de mapeo para empoderar o marginar a los pueblos indígenas? ¿Es posible emplear las nuevas tecnologías para preservar los conocimientos tradicionales o sirven éstas para desfigurar dichos conocimientos con patrones de pensamiento occidentales? Y, quizás aún más importante, ¿qué se puede hacer para ayudar a los pueblos indígenas a que se adapten y acomoden a la ola de tecnologías electrónicas que está a punto de inundarlos incluso en los confines más remotos de la tierra?

Finalmente, existen grupos en muchas partes del mundo que han aprovechado diversas metodologías de mapeo, que van desde enfoques altamente participativos hasta las tecnologías espaciales más complejas. Aún así la demanda es mucho mayor de lo que se puede ofrecer, y la distribución de las iniciativas de mapeo indígena ha sido extremadamente dispereja. Si bien los pueblos indígenas de Canadá y Estados Unidos han podido hacer un uso permanente de las nuevas tecnologías, los de los países más pobres del sur casi invariablemente tienen fuera de su alcance los beneficios del mapeo sistemático. Lo que han obtenido es un poco más que un puñado de proyectos de mapeo individuales, y unos pocos han tenido el lujo de poder escoger la metodología que se utilizó. ¿Qué podría hacerse para diseminar más ampliamente, en especial en las regiones del sur, los beneficios del mapeo participativo, los SIG y las tecnologías espaciales?

ACRÓNIMOS

BIA: Bureau of Indian Affairs

ESRI: Earth Sciences Research Institute

DGSC: Centro de Servicios de Datos Geográficos

EAGLE: Effects on Aborigines from the Great Lakes Environment-
Efectos sobre los Aborígenes del Entorno de los Grandes Lagos

GPS: Sistemas de Posicionamiento Global

NASA: National Aeronautics and Space Administration

PPGIS: SIG de Participación Pública

SIG: Sistemas de Información Geográfica

TLUOS: Estudios del uso y ocupación tradicionales de la tierra

TLUOM: Mapeo del uso y ocupación tradicionales de la tierra

USGS: U.S. Geological Survey

REFERENCIAS

ABBOT J., CHAMBERS R., DUNN C., HARRIS T., DE MERODE E., et al. 1998. "Participatory GIS: Opportunity or Oxymoron?", *PLA Notes* 33: 27-34.

ABERLEY, D. ed. 1993. *Boundaries of Home: Mapping for Local Empowerment*. Gabriola Island, Canada: Catalyst.

ABERLEY D. 1999a. "Bioregional features menu", *Voir Harrington* 58-62.

ABERLEY D. 1999b. "Community mapping: creating a bioregional map atlas." *Voir Harrington* 47-57.

ACWORTH J., EKWOGE H., MBANI J.-M., NTUBE G. 2001. "Towards participatory biodiversity conservation in the Onge-Mokoko

forests of Cameroon". *Rural Development Forestry Network, pap.* 25ed. London: Overseas Dev. Inst.

ALCORN J. 2000a. "Borders, rules and governance: mapping to catalyze changes in policy and management". *Gatekeeper Ser.* 91. London: IIED. 2nd ed.

ALCORN J. 2000b. "Keys to unleash mappings good magic". *PLA Notes* 39: 10-13.

ALCORN J.B., ROYO A.G., eds. 2000. "Indigenous social movements and ecological resilience: lessons from the Dayak of Indonesia". *Peoples, Forest Reefs Prog., Discuss. Pap. Ser.* Washington: World Wildlife Fund.

ARVELO-JIMENEZ N., CONN K. 1995. "The Yeëkuana self-demarcation process", *Cult. Surv. Q.*, 1840-42.

ASCH M., TYCHON G. 1993. "The Dene mapping project: past and present". *Proc. Annu. Symp. GIS, Forestry Environ. Nat. Resour. Manag., 7th.* Vancouver, 731-34.

BAILEY K.D., FROHN R.C., BECK R.A., PRICE M.W. 2001. "Remote sensing analysis of wild rice production using Landsat 7 for the Leech Lack Band of Chippewa in Minnesota". *Photogramm. Eng. Remote Sens.*, 67: 189-92.

BENNAGEN P.L., ROYO A.G. 2000. *Mapping the Earth, Mapping Life.* Quezon City, Philipp: Legal Rights Nat. Resour. Cent.

BERKES F., FAST H. 1996. "Aboriginal peoples: the basis for policy-making toward sustainable development", *Achieving Sustainable Development*, ed. A. Dale, J. Robinson, 204-64. Vancouver: Univ. B.C. Press [www.annualreviews.org Mapping Indigenous Lands](http://www.annualreviews.org/Mapping%20Indigenous%20Lands) 631

BERKES F., HUGHES A., GEORGE P.J., PRESTON R.J., CUMMINS B.D., TURNER J. 1995. "The persistence of Aboriginal land use: fish and wildlife harvest areas in the Hudson and James Bay Lowland, Ontario". *Arctic*, 48: 81-95.

BIRD B. 1995. "The EAGLE Project: re-mapping Canada from an indigenous perspective" *Cult. Surv. Q.*, 18: 23-24.

BOAS F. 1934. *Geographical Names of the Kwakiutl Indians.* New York: AMS Press.

BOAS F. 1964. *The Central Eskimo.* Lincoln: Univ. Neb. Press.

BOHNENSTIEHL K.R., TUWALETSTIWA P.J. 2001. "Native American uses of geospatial technology", *Photogramm. Eng. Remote Sens.* 67: 134-39.

BOND C. 2002. The Cherokee nation and tribal uses of GIS. *Community Par-*

ticipation and Geographic Information System, ed. W. Craig, T Harris, D. Weiner. London: Taylor and Francis.

BRICE-BENNET C. 1977. *Our Footprints are Everywhere: Inuit Land Use and Occupancy in Labrador.* Nain: Labrador Inuit Assoc.

BRODNIG G., MAYER-SCHONBERGER V. 2000. "Bridging the gap: the role of spatial information technologies in the integration of traditional environmental knowledge and western science" *Electron. J. Inf. Syst. Dev. Ctries*, 1: 1-15.

BRODY H. 1981. *Maps and Dreams.* Vancouver: Douglas & McIntyre.

BROWN I.F., ALECHANDRE A.S., SASSAGAWA H.S.Y., DE AQUINO M.A. 1995. "Empowering local communities in land-use management: the Chico Mendes Extractive Reserve, Acre, Brazil". *Cult. Surv. Q.* 18: 54-57.

BROWN M., HUTCHINSON C. 2000. "Participatory mapping at landscape levels: broadening implications for sustainable development and biodiversity conservation in developing country drylands". *Aridlands Newsl.* vol. 48.

CALLA J., KOETT R. 1997. "GIS implementation at the Squamish nation", *GIS97 Nat. Resour. Symp. Vancouver.*

CARLSON K.T. 2001. *A Stó:lo Coast Salish Historical Atlas.* Vancouver: Douglas & McIntyre.

CARVER, S. 2001. "Participation and geographical information: a position paper", ESF-NSF Workshop Access Geogr. Inf. Particip. Approaches Using Geogr. Inf. Spoleto, Italy.

CHAMBERS R. 1994a. "The origins and practice of Participatory Rural Appraisal" *World Dev.* 22: 953-69.

CHAMBERS R. 1994b. "Participatory Rural Appraisal (PRA): analysis of experience", *World Dev.* 22: 1253-68.

CHAMBERS R. 1994c. "Participatory Rural Appraisal (PRA): challenges, potentials, and paradigm", *World Dev.* 22: 1437-54.

CHAMBERS R. 1997. *Whose Reality Counts?: Putting the First Last.* Avon, UK: Bath Press.

CHAPIN M., THRELKELD B. 2001. *Indigenous Landscapes: A Study of Ethnogeography.* Arlington, VA: Cent. Support Native Lands.

CIPTA. 2003. *Propuesta de Metodología y Especificaciones Técnicas para la Georeferenciación de Territorios de Comunidades Indígenas.* Iquitos, Perú: Centro de

Información y Planificación Territorial (CIPTA) y Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP).

CONKLIN H.C., PINTHER M., LUPAIH P. 1980. *Ethnographic Atlas of Ifugao: A Study of Environment, Culture, and Society in Northern Luzon*. New Haven: Yale Univ. Press.

COOKE B., KOTHARI U. 2001. *Participation: The New Tyranny?* London: Zed Books.

CRAIG W., HARRIS T., WEINER D., eds. 2002. *Participation and Geographic Information Systems*. New York: Taylor & Francis.

DANA P. 1998. "Nicaragua's GPSistas: mapping their lands on the Caribbean coast" *GPS World*, 9: 32-42.

DE VERA D., ABETO R., ZINGAPAN R., CASLANGAN N. 2003. "Participatory community mapping and land use planning through 3D-modelling" *Workshop ICIMOD and NERCRMS*. Tura and Sasatgre, Meghalaya, India, May 6-16.

DEH CHO LAND USE PLAN. Comm. 2003. *Deh Cho Atlas Version 2b: One Land One Plan*. Fort Providence: Deh Cho Land Use Plan. Comm.

DICKASON O.P. 1992. *Canada's First Nations: A History of Founding Peoples from Earliest Times*. Norman: Univ. Okla. Press.

DUERDEN F. 1985. *Yukon Indian Lands Potential Atlas*. Whitehorse: Council. Yukon Indians.

DUERDEN F., KELLER C.P. 1992. "GIS and land selection for native claims", *Oper. Geogr.*, 10:11-14.

DUNN C., ATKINS P.J., TOWNSEND J.G. 1997. "GIS for development: a contradiction in terms?" *Area*, 29: 151-59.

EGHENTER C. 2000. "Mapping peoples forests: the role of mapping in planning community-based management of conservation areas in Indonesia". *Peoples, Forest Reefs Prog., Discuss. Pap. Ser.* Washington: World Wildlife Fund.

EKWOGHE H., EBONG H., GODLOVE V., LONTCHI P. 1999. *Report of Participatory Land Use Mapping in the Boa Plain Area of South West Province, Cameroon*. Limbe, Republic of Cameroon: Mount Cameroon Project.

ELLANNA L.J., SHERROD G.K., LANGDON S.J. 1985. "Subsistence mapping: an evaluation and methodological guidelines" *Tech. Pap.* No. 125, Div. Subsist., Alsk. Dep. Fish Game.

ESRI (Earth Sci. Res. Inst.). 2004. *Maps: GIS windows on native lands, current places, and history*.

FLAVELLE A. 1993a. "Village Sketch Mapping at Bukit BakaóBuit Raya National Park, West Kalimantan". Rep. No. 34. *Assoc. Rural Dev. Off. Agro-Enterprise Environ.* Jakarta, Indonesia: USAID.

FLAVELLE A. 1993b. *Aboriginal Land Use and Occupancy Mapping Methods Used in Canada: An Annotated Bibliography*. Honolulu: East-West Center, Prog. Environ. Mar.

FLAVELLE A. 2002. *Mapping our Land: A Guide to Making Maps of our Own Communities and Traditional Lands*. Edmonton, Canada: Lone Pine Found.

FOOTE DC, WILLIAMSON HA. 1966. "A human geographical study. In Environment of the Cape Thompson Region, Alaska" ed. *NJWilimovsky, JNWolfe*, pp. 1041-107. Washington: U.S. At. Energy Comm.

FORBES A.A. 1995. "Heirs to the land: mapping the future of the Makalu-Barun" *Cult. Surv. Q.*, 18: 69-71.

FORBES A.A. 1999. "Mapping power: disputing claims to Kipat lands in Northeastern Nepal". *Am. Ethnol.*, 26: 114-38.

FOX J. 2002. "Siam mapped and mapping Cambodia: boundaries, sovereignty, and indigenous concepts of space" *Soc. Nat. Resour.* 15: 65-78.

FOX J., KANTER R., YARNASARN S., EKASINGH M., JONES R. 1994. "Relating farmer characteristics and spatial variables to Swidden cultivation in Northern Thailand". *Environ. Manag.*, 18: 391-99.

FOX J., SURAYANTA K., HERSHOCK P., PRAMONO A. 2003. "Mapping power: ironic effects of spatial information technology", *Work. Pap. No. 63. Environ. Change, Vulner., Gov. Ser.* Honolulu: East-West Centre.

FOX J., YONZON P., PODGER N. 1996. "Mapping conflicts between biodiversity and human needs in Langtang National Park, Nepal". *Conserv. Biol.* 10: 562-69.

FREEMAN M., ed. 1976. *Inuit Land Use and Occupancy Project*. Ottawa: Minist. Supply Serv. Can., Dep. Indian North. Aff. www.annualreviews.org - Mapping Indigenous Lands 633

FRENCH R. 1998. "Native title: the spatial information sponge" *Cartography*, 27: 1-9.

GARVIN T., NELSON S., ELLEHOJ E., REDMOND B. 2001. *A Guide to*

Conducting a Traditional Knowledge and Land Use Study. Alberta: Can. For. Serv., North. For. Cent.

GIBSON C. 1999. "Cartographies of the colonial/capitalist state: a geopolitics of indigenous self-determination in Australia". *Antipode*, 31: 45-79.

GOES IN CENTER J. 2000. "Native American and first nations GIS", *Native Geogr*: <http://www.Conserv.gis.org/native/native1.html>

GONZALEZ N., HERRERA F., CHAPIN M. 1995. "Ethnocartography in the Darien". *Cult. Surv. Q.*, 18: 31-33.

GORDON E.T., GURDIAN G.C., HALE C.R. 2003. "Rights, resources, and the social memory of struggle: reflections on a study of indigenous and black community land rights on Nicaragua's Atlantic coast", *Hum. Organ. J. Soc. Appl. Anthropol.*, 62: 369-81.

HARLEY J.B. 1988. "Maps, knowledge, and power". *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*, ed. D. Cosgrove, S. Daniels, pp. 277-312. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.

HARMSWORTH G. 1998. "Indigenous values and GIS: a method and a framework", *Indig. Knowl. Dev. Monit.* 6: 1-7.

HARRINGTON S., ed. 1999. *Giving the Land a Voice: Mapping Our Home Places*. Salt Spring Island, BC: Salt Spring Island Comm. Serv. Soc.

HARRIS T., WEINER D. 2002. "Implementing a community-integrated GIS: perspectives from South African fieldwork", *Voir Craig et al.* 246-58

HERLIHY P.H. 2003. "Participatory research mapping of indigenous lands in Darien, Eastern Panama". *Hum. Organ. J. Soc. Appl. Anthropol.*, 62: 315-31.

HERLIHY P.H., LEAKE A. 1997. "Participatory research mapping of indigenous lands in the Honduran Mosquitia" *Demographic Diversity and Change in the Central American Isthmus*, ed. A.R. Pebley, L. Rosero-Bixby, 707-36. Santa Monica, CA: Rand Books.

HOARE P., MANEERATANA B., SONGWADHANA W., SUWANMANEE A., SRICHAROEN Y. 2002. "Relief models, a multipurpose tool for improved natural resource management: the experience of the Upper Nan Watershed Management Project in Thailand". *Asean Biodivers.*, 2:11-16.

HODGSON D., SCHROEDER R.A. 2002. "Dilemmas of counter-mapping

community resources in Tanzania". *Dev. Change*, 33: 79-100.

HOESCHELE W. 2000. "Geographic information engineering and social ground truth in Attapadi, Kerala State, India". *Ann. Am. Assoc. Geogr.*, 90: 293-321.

HONDA-MCNEIL J., PARSONS D., EDS. 2003. *Best Practices Handbook for Traditional Use Studies*. Alberta: Aborig. Aff. North. Dev.

IBARROLA D., ED. 2003. *Experiencias Amazónicas en Mapeo Comunitario y Defensa Territorial*. Ciudad Bolívar: La Alianza Amazon. CONIVE

JAMES K. 2003. APA y el litigio por la titularidad territorial con el gobierno de Guyana. *Voir Ibarrola* 14-15.

JARVIS K.A., STEARMAN A.M. 1995. Geomatics and political empowerment: the Yuqui. *Cult. Surv. Q.* 18: 58-61.

JOHNSON B. 1997. "The Use of Geographic Information Systems (GIS) by First Nations", *Vancouver: Sch. Comm. Reg. Plan.*, Univ. B.C.

JORDAN G. 2002. "GIS for community forestry user groups in Nepal: putting people before the technology", *Voir Craig et al.* 232-45.

KARI J., FALL J.A. 2003. *Shem Pete's Alaska: The Territory of the Upper Cook Inlet Dena'ina*. Fairbanks: Univ. Alsk. Press.

KAYAHNA TRIBAL AREA COUNCIL. 1985. *The Kayahna Region Land Utilization and Occupancy Study*. Toronto: Univ. Toronto Press.

KEMP WB, BROOKE LF. 1995. "Towards information self-sufficiency: Nunavik Inuit gather information on ecology and land use", *Cult. Surv. Q.* 18:25-28

KOSEK J. 1998. "Mapping politics", *Common Prop. Resour. Dig.* 45:46

KROEBER A. 1939. "Cultural and Natural Areas of Native North America". *Publ. Am. Archaeol. Ethnol.* Berkeley: Univ. Calif. Vol. 38. 242

KYEM P.A.K. 2002. "Promoting local community participation in forest management through a PPGIS application in Southern Ghana", *Voir Craig et al.* 218-31.

LAITURI M. 2002. "Ensuring access to GIS for marginal societies", *Voir Craig et al.* pp. 270-82.

LAMB R. 1993. "Designs on life", *New Sci.*, 30 (Oct.): 37-40.

MARTÍNEZ MONTAÑO J.A. 2000. *Atlas: Territorios Indígenas en Bolivia. Santa Cruz de la Sierra*. Bolivia: Centro de Planificación Territorial Indígena de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CPTI-CIDOB).

- MATAPI I., VELASCO A. 2003. "Amazonia Colombiana: territorialidad en transición", *Voir Ibarrola* 12-13.
- MATHER R., DE BOER M., GURUNG M., ROCHE N. 1998. "Aerial photographs and photo maps for community forestry", *Rural Dev. For. Network Pap.* 23e. London: Overseas Dev. Inst.
- MBILE P., OKON D., DEGRANDE A. 2003. "Integrating Participatory Resource Mapping (PRM) and Geographic Information Systems (GIS) in humid lowland sites of Cameroon, Central Africa: a methodological guide", *Electron. J. Inf. Syst. Dev. Countries*, 14: 1-11.
- MC CALL M. 2004. *PPGIS, PSP, ITK, (CB)NRM: On-going Annotated Bibliography on PGIS and P-Mapping Applications for Natural Resource Management and Rural Contexts*. <http://ppgis.iapad.org/bibliography.html>
- MC CONCHIE J., MC KINNON J. 2002. "MIGIS using GIS to produce community-based maps to promote collaborative natural resource management", *Asean Biodivers.*, 2: 27-34.
- MC GREGOR L. 2001. *A Review of the EAGLE Project's Approach to Community-Based Research*. Ontario: Assem. First Nations/Chiefs Ontario.
- MOHAMED M., VENTURA S. 2000. "Use of geomatics for mapping and documenting indigenous tenure systems", *Soc. Nat. Resour.*, 13: 223-36.
- MOMBERG F., ATOK C., SIRAIT M. 1996. *Drawing on Local Knowledge: A Community Mapping Training Manual with Case Studies from Indonesia*. Jakarta: Ford Found., Pontianak: Yayasan.
- MOMBERG F., DEDY K., JESSUP T., FOX J. 1995. "Drawing on Local Knowledge: Community Mapping as a Tool for People's Participation in Conservation Management". *Draft Rep., Attach. 4 Workshop II ICDP Rev.: Local Knowl. Soc. Organ.: Found. Biodivers. Conserv., Philippines*. Jakarta, Indonesia: World Wildlife Fund.
- MULLER D., WODE B. 2002. *Manual on Participatory Village Mapping Using Photomaps*. Song Da, Vietnam: Soc. For. Dev. Proj. GTZ/GFA.
- NAHANNI P. 1977. "The mapping project", *Dene Nation: The Colony Within*, ed. M Watkins, pp. 21-27. Toronto: Univ. Toronto Press
- NIETSCHMANN B. 1995a. "Conservación, autodeterminación y el Área Protegida Costa Miskita, Nicaragua". *Mesoamerica*, 16: 1-55.
- NIETSCHMANN B. 1995b. "Defending the Miskito Reefs with maps and

- GPS: mapping with sail, scuba, and satellite", *Cult. Surv. Q.*, 18: 34-37.
- OBERMEYER N.J. 1998. "PPGIS: the evolution of public participation GIS", *Cartogr. GIS*, 25: 65-66.
- OFFEN K.H. 2003. "Narrating place and identity, or mapping Miskitu land claims in Northeastern Nicaragua". *Hum. Organ., J. Soc. Appl. Anthropol.*, 62: 382-92. <http://www.annualreviews.org> - Mapping Indigenous Lands 635
- PELUSO N.L. 1995. "Whose woods are these? Counter-mapping forest territories in Kalimantan, Indonesia". *Antipode*, 27: 383-406.
- PHOTOGRAMMETRIC ENGINEERING & REMOTE SENSING: *Journal of the American Society for Photogrammetry and Remote Sensing*. 2001, Jan. Vol. 67, No. 2.
- POOLE P. 1995. "Indigenous Peoples, Mapping and Biodiversity Conservation: An Analysis of Current Activities and Opportunities for Applying Geomatics Technologies". *Peoples, Forest Reefs Prog., Discuss. Pap. Ser.* Washington, DC: World Wildlife Fund.
- PRILL-BRETT J. 1997. *Resource Tenure and Ancestral Domain Considerations: Their Importance to a CBNRM Research Agenda*. Univ. Philippines College Baguio, Cordillera Studies Cent.
- PUGINIER O. 2000. "Can participatory land use planning at community level in the highlands of Northern Thailand use Geographic Information Systems (GIS) as a communication tool? Case Study 4, Land-Water Linkages", *Rural Watersheds Electronic Workshop*, FAO.
- PUGINIER O. 2002. "Participation in a conflicting policy framework: lessons learned from a Thai experience", *Asean Biodivers.*, 2: 35-42.
- RAMBALDI G. 2004. *PPGIS, PGIS, CIGIS, MiGIS, P3DM, community mapping, counter mapping, tenure mapping, asset mapping*. <http://ppgis.iapad.org/bibliography.html>
- RAMBALDI G., BUGNA S., TIANGCO A., DE VERA D. 2002. "Bringing the vertical dimension to the negotiating table: preliminary assessment of a conflict resolution case in the Philippines". *Asean Biodivers.*, 2: 17.
- RAMBALDI G., CALLOSA-TARR J. 2000. *Manual on Participatory 3-D Modelling for Natural Resource Management: Essentials of Protected Area Management in the Philippines*. Quezon City, Philipp.: Natl. Integr. Prot. Areas Prog.
- RAMBALDI G., LANH L.V. 2002. "The seventh helper: the vertical dimension:

feedback from a training exercise in Vietnam". *Asean Biodivers.*, 2: 43-45.

RAMBALDI G., WEINER D. 2004. *3rd Int. Conf. Public Particip. GIS: Track on International Perspectives*. Madison: Univ. Wis.
<http://www.iapad.org/publications/ppgis/PPGIS2004>

RHOADES B., MOATES A.S. 2003. *Reality 3D: innovative representations of an Andean landscape*. SANREM CRSP Res. Impacts. <http://www.sanrem.uga.edu>

RIEWE R., 1992. *Nunavut Atlas*. Edmonton: Can. Circumpolar Inst. Tungavik Fed. Nunavut.

ROBINSON M., GARVIN T., HODGSON G. 1994. *Mapping How We Use Our Land*. Calgary: Arctic Inst. North Am.

ROCHELEAU D. 1995. "Maps, numbers, text, and context: mixing methods in feminist political ecology", *Prof. Geogr.*, 45: 458-66.

ROCHELEAU D, THOMAS-SLAYTER B, EDMUNDS D. 1995. "Gendered resource mapping: focusing on women's spaces in the landscape", *Cult. Surv. Q.* 18:62-68

RUBIANO J., VIDAL M., FISCOUÈ M.O. 1997. *Como Construir Modelos Tri-Dimensionales de Cuencas Hidrográficas: Un Manual Para Entidades Que Trabajan Con Comunidades*. Pescador, Cauca, Colomb.: Consorcio Interinstit. Agric. Sosten. Ladera.

RUNDSTROM R. 1995. "GIS, indigenous peoples, and epistemological diversity", *Cartogr. Geogr. Inf. Sys.*, 2: 45-57.

SCHROEDER R., ANDERSON D.B., HILDRETH G. 1987. "Subsistence use area mapping in ten Kotzebue Sound communities", *Tech. Pap. No. 130*, Div. Subsist., Alsk. Dep. Fish Game.

SEAGLE D.E., BAGWELL L.V. 2001. "Mapping Blackfeet Indian Reservation irrigation systems with GPS and GIS", *Photogramm. Eng. Remote Sens.*, 67: 171-78.

SHINAI Serjali. 2003. *El Territorio Nabua*. Peru: Shinai Serjali.

SILVA MONTERREY N.R. 2000. *Informe Final de las Actividades Realizadas en el Marco del Proyecto de Cartografía Yéëkwana-Sanema del Caura*. Ciudad Bolívar, Venezuela: Organ. Indígena Cuenca Caura. KUYAJANI.

SIRAIT M., PRASODJO S., PODGER N., FLAVELLE A., FOX J. 1994. "Mapping customary land in East Kalimantan, Indonesia: a tool for forest management", *Ambio* 23: 411-17.

SMITH D.A. 2003. "Participatory mapping of community lands and hunting yields among the Bugle of Western Panama", *Hum. Organ. J. Soc. Appl. Anthropol.* 62: 332-43.

SMITH K., BARRETT C.B., BOX P.W. 2000. "Participatory risk mapping for targeting research and assistance: with an example from East African pastoralism", *World Dev.* 28: 1945- 59.

SMITH R.C., BENAVIDES M., PARIONA M., TUESTA E. 2003. "Mapping the past and the future: Geomatics and indigenous territories in the Peruvian Amazon", *Hum. Organ. J. Soc. Appl. Anthropol.*, 62: 357-68.

SONNENFELD J. 1956. *Changes in Subsistence Among Barrow Eskimo*. Proj. No. ONR-140, Calgary, Canada: Arctic Inst. North Am.

STEWART J. 1955. *Theory of Culture Change*. Chicago: Univ. Ill. Press.

STOCKS A. 2003. "Mapping dreams in Nicaragua's Bosawas Reserve", *Hum. Organ. J. Soc. Appl. Anthropol.*, 62: 344-56.

STRATTON L., GEORGETTE S. 1985. "Copper Basin resource use map index and methodology". *Tech. Pap. No. 124*, Div. Subsist., Alsk. Dep. Fish Game.

TAN-KIM-YONG U. 1992. "Participatory land use planning for natural resource management in Northern Thailand". *Rural Dev. For. Netw. Pap.* 14b. London: Overseas Dev. Inst.

TOBIAS T. 2000. *Chief Kerry's Moose: A Guidebook to Land Use and Occupancy Mapping, Research Design and Data Collection*. Vancouver: Union B.C. Indian Chiefs and Ecotrust Can.

TOLEDO MAYA CULT. COUN., The Toledo Alcaldes Assoc. 1997. *Maya Atlas: The Struggle to Preserve Maya Land in Southern Belize*. Berkeley: North Atl. Books.

TOMEDES R. 2003. "Kuyujani: experiencia pionera de autodemarcación en Venezuela". *Voir Ibarrola* 9-10.

TUESTA E. 2003. "SICNA: un nuevo proyecto de titulación de comunidades nativas en Perú". *Voir Ibarrola* 20-22.

UNION B.C. INDIAN CHIEFS. 1980. *Final Submission on the Northeast British Columbia Land Use and Occupancy Study*. Vancouver: Union B.C. Indian Chiefs Dep. Indian Aff.

USHER P.J. 1990. *Recent and Current Land Use and Occupancy in the Nor-*

thwest Territories by Chipewyan-Denesutine Bands (Saskatchewan Athabasca Region). Prince Albert, Saskatchewan: Prince Albert Tribal Council, Rep. No. 1.

USHER P.J. 1993. "Northern development, impact assessment, and social change". *Anthropology, Public Policy, and Native Peoples in Canada*, ed. N Dyck, J B Waldram, pp. 98-130. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press.

USHER PJ, TOUGH FJ, GALOIS RM. 1992. "Reclaiming the land: aboriginal title, treaty rights and land claims in Canada". *Appl. Geogr.* 12:109-32

VANDERGEEST P. 1996. "Mapping nature: territorialization of forest rights in Thailand", *Soc. Nat. Resour.* 9: 159-75.

VILLAMIL E., TSAMARAINT R. 2003. "Onshipae y finae: Mapeo comunitario en la Amazonía Ecuatoriana", *Voir Ibarrola* 7-8.

WEBER R.W., DUNNO G.A. 2001. "Riparian vegetation mapping and image processing techniques, Hopi Indian Reservation, Arizona". *Photogramm. Eng. Remote Sens.* 67: 179-89.

WEINER D., HARRIS T.M., CRAIG W.J. 2002. "Community participation and geographic information systems". *Voir Craig*, et al. 218-31.

<http://www.annualreviews.org> - Mapping Indigenous Lands

WEINSTEIN M. 1976. *What the Land Provides: An Examination of the Fort George Subsistence Economy and the Possible Consequences on it by the James Bay Hydroelectric Project*. Montreal: Grand Council. Cree.

WEINSTEIN M. 1979. *Indian Land Use and Occupancy in the Peace River Country of Northeastern British Columbia*. Vancouver: Union B.C. Indian Chiefs Dep. Indian Aff.

WEINSTEIN M. 1993. "Aboriginal land use and occupancy studies in Canada", *Workshop Spatial Aspects Soc. For. Syst.* Chiang Mai, Thailand.

WEINSTEIN M. 1998. "Sharing information or captured heritage: access to community geographic knowledge and the states responsibility to protect aboriginal rights in British Columbia", *Crossing Boundaries, 7th Conf. Int. Assoc. Study Common Prop.* Vancouver, Can.

WILLIAMSON R.A., Goes In Center J. 2001. "Using geospatial technologies to enhance and sustain resource planning on native lands", *Photogramm. Eng. Remote Sens.*, 67: 167- 70.

YUBANORE J., QUIROGA O. 2003. "Bolivia: la experiencia de la CIDOB/

CPTI en las tierras comunitarias de Origen", *Voir Ibarrola* 18-20.

ZURAYK R. 2003. "Participatory GIS-based natural resource management: experiences from a country of the South", *Arid Lands Newsl.*, 53: 1-8.

Abordajes hacia la Cartografía Participativa

JOE BRYAN

Fundamentos¹

En América Latina la técnica de mapeo participativo ha probado ser un recurso extraordinario para los pueblos indígenas, a la hora de defender el reconocimiento de sus derechos al territorio y los recursos. El mapeo en particular, ha jugado un papel importante en asegurar el reconocimiento legal de los derechos de propiedad comunitaria, a través de la documentación del uso y ocupación del territorio y los recursos. Al mismo tiempo, el aumento de oportunidades para el reconocimiento legal, ha traído consigo nuevos retos

¹ Este ensayo fue escrito y presentado en el Foro Internacional sobre Cartografía Participativa y Derechos al Territorio y Recursos Naturales realizado en la Universidad de los Andes en Bogotá, Colombia el 1 y 2 de junio de 2011 y financiado por el Instituto "Teresa Lozano Long" de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Texas, Austin y La Iniciativa para los Derechos y Recursos (RRI). El autor desea agradecer los comentarios constructivos de Deborah Barry, Charles Hale, Claudia Leal, y Bjørn Sletto con respeto al contenido y estructura del ensayo. Por último, quisiera agradecer a Sigrid Huenchunir por su ayuda en la traducción.

y dilemas para las comunidades tradicionales. En muchas partes de América Latina, el reconocimiento legal no ha logrado asegurar el acceso al territorio y los recursos. En otros casos, el reconocimiento ha ayudado a generar nuevos regímenes de propiedad, requerido por las reformas de mercado, que hacen poco por aliviar la pobreza y la discriminación que enfrentan muchas comunidades tradicionales. Para mayor desconcierto, el Ejército de los Estados Unidos, muestra un renovado interés en el uso del mapeo participativo para dirigir estrategias de contra-insurgencia (Bryan 2010).

Estos dilemas ya no pueden ser resueltos sólo con mejores técnicas, pero tampoco pueden ser resueltos de manera independiente a ellas. De hecho, poner atención a las condiciones en que se hace el mapeo de territorio indígena no es sólo posible, sino más bien es un imperativo político. Esta nota conceptual ofrece una visión general de los cinco enfoques o “escuelas” que prevalecen en el mapeo participativo: 1) La ecología cultural, 2) la etno-cartografía, 3) la planificación para el desarrollo, 4) los enfoques jurídicos, y 5) el enfoque basado en movimientos sociales. Las definiciones estándar de cada escuela, tienden a enfatizar la importancia de las nuevas tecnologías geo-espaciales, tales como el GPS y los SIG en la democratización de las actividades de mapeo, históricamente controladas por los estados, y por lo tanto, enfatizan el empoderamiento que significarían estas técnicas para los pueblos originarios. Sin embargo, esta revisión tiene un enfoque diferente, pues hace hincapié en cómo estas cinco perspectivas comparten un énfasis en hacer del uso y ocupación del territorio y los recursos por parte de los pueblos originarios, algo reconocible para los funcionarios estatales, jueces y organismos internacionales de desarrollo, entre otros. Esto no sólo explica la producción de mapas de las tierras de los pueblos tradicionales, sino que, también impulsa la innovación tecnológica con el resultado de hacer del reconocimiento el objetivo general del mapeo, en lugar de garantizar el acceso a la tierra y los recursos. Este encuadre permite una mayor consideración analítica sobre cómo están vinculados los métodos y resultados del mapeo participativo.

Una consideración final: este artículo utiliza el término “pueblos tradicionales” para categorizar un grupo de la población, étnica y racialmente diverso, cuyo uso y ocupación de la tierra y los recursos no han sido históricamente reconocidos por los estados. Esta categoría, si bien problemática, tiene dos

objetivos. Primero, trata de abrir espacios intelectuales para considerar cómo las variadas nociones de territorio y comunidad que utilizan los enfoques participativos de mapeo, trazan diferencias sociales. Para ilustrar este punto con un ejemplo, consideremos cómo las poblaciones indígenas urbanas no suelen participar en proyectos de mapeo participativo, debido en parte a los supuestos de que su ubicación física en las ciudades les impide realizar cualquier tipo de reivindicación territorial. Segundo, busca considerar la amplia variedad de escenarios en que las técnicas de mapeo participativo han sido aplicadas. Aunque esta perspectiva suele asociarse con pueblos indígenas, también ha sido utilizado por grupos afro-descendientes y comunidades recurso-dependientes, tales como los ribereños en Brasil.

Conceptos Claves

A nivel general, los enfoques existentes de mapeo participativo comparten un objetivo común: hacer reconocible el uso y ocupación de las tierras para las personas viviendo fuera de las comunidades cuyas tierras se representan en los mapas. La importancia de asegurar el reconocimiento externo ha impulsado comúnmente la modificación de los métodos de mapeo participativo, como una lucha de las comunidades para encontrar formas de asegurar el control sobre la tierra y los recursos necesarios para su bienestar y sobrevivencia. El énfasis actual en el mapeo de derechos de propiedad ilustra esta tendencia, respecto a cómo las metodologías de mapeo son modificadas para ajustarse a los criterios legales para la titulación y demarcación. El pragmatismo de este enfoque plantea importantes preguntas analíticas dignas de un debate. En primer lugar, sugiere que ni “territorio” ni “comunidad” son entidades preexistentes o con definiciones fijas. En otras palabras, los mapas no documentan simplemente su existencia. Por el contrario, los mapas transmiten una determinada forma de comprensión de lo que es territorio y comunidad (Kosek 1998; Stocks 2005).

Esto no significa que los mapas simplemente inventan realidades. Más bien proporcionan un medio para interpretar el uso actual de la tierra y los recursos en función de necesidades políticas particulares. Las decisiones acerca

de qué y cómo hacer mapas conlleva, por lo tanto, importantes ramificaciones sobre cómo una comunidad es identificada, definida y reconocida. Esta tarea se complica por el hecho de que siempre hay conceptos e ideas de central importancia para las comunidades que no son mapeadas, sea por razones técnicas o políticas. En este sentido, el mapeo tiene cierta similitud con la traducción. Se esfuerza por comunicar diferentes formas de ver y entender el mundo, pero nunca lo hace de manera perfecta. La traducción más bien se basa en gran medida en la interpretación que a menudo conduce a la creación de nuevos significados y conceptos. El mapeo funciona de forma similar, usando categorías como “territorio” y “comunidad” para traducir formas tradicionales de vida en formas reconocibles para oficiales estatales, jueces y agencias de desarrollo, entre otros.

Conceptualmente, la atención sobre cómo los mapas informan e incluso crean nuevos entendimientos sobre lo que es territorio y comunidad, plantea preguntas que enmarcan el siguiente análisis de mapeo participativo. En particular, centra su atención en cómo diferentes escuelas de mapeo definen territorio y comunidad de maneras que dan forma a sus respectivos enfoques metodológicos. También dirige la atención sobre cómo las perspectivas para el reconocimiento, con frecuencia definen orientaciones metodológicas. Además, plantea la pregunta sobre cómo podría ser usado el mapeo al margen del reconocimiento estatal. Cada uno de estos aspectos apunta a entender el mapeo fundamentalmente como una actividad política.

Escuelas de Mapeo

1. *Ecología Cultural*

La Ecología cultural es quizás una de los enfoques más influyentes dentro del mapeo participativo. Fundado como un sub área de la antropología y la geografía a los inicios del siglo veinte, la ecología cultural busca explicar la cultura como respuesta a factores ambientales. En consecuencia, la cultura podría ser parcialmente entendida por la particular forma en la cual respuestas a condiciones ambientales resultan en la modificación del paisaje. Los prime-

ros enfoques en ecología cultural, usaban mapas para describir esta relación, utilizando documentación sobre el uso y ocupación de la tierra para definir un “hábitat”. En este enfoque, el territorio es visto como algo innato o como una expresión natural de la conducta humana. A su vez, la autenticidad del territorio fue consolidada por el grado en que las formas tradicionales del uso de la tierra complementaron e incluso mejoraron las funciones del ecosistema. En la década de los setenta, este enfoque ganó nuevos impulsos como una herramienta para apoyar las reivindicaciones por los derechos territoriales. Esto fue particularmente cierto en el trabajo realizado en Canadá, en el contexto de las negociaciones pendientes entre el gobierno federal y los pueblos indígenas (e.g. Brody 1981). Estas mismas técnicas fueron ampliamente aplicadas en Latino América y Asia, en particular tras los debates en las Naciones Unidas en la Cumbre de Río en 1992, donde el mapeo fue identificado como un método clave para la investigación y planificación en desarrollo sustentable (Agenda 21).

Los enfoques de Ecología Cultural han tenido al menos dos grandes influencias en las técnicas de mapeo participativo. Primero, han ayudado a definir territorio como una expresión natural de la identidad grupal creada a través de formas culturales específicas de interacción con el medio ambiente. Como se discute más adelante, en la sección de Enfoques Legales, esta definición de territorio ha tenido un impacto duradero en la comprensión de los derechos de los pueblos originarios a la tierra y los recursos. Segundo, la ecología cultural ha ayudado a dirigir la atención hacia el “conocimiento tradicional”, como medio para comprender la relación entre las personas y su medio ambiente. Este conocimiento es frecuentemente caracterizado por su habilidad de integrar la actividad humana con las funciones del ecosistema y viceversa. Así, los enfoques de ecología cultural en el mapeo han sido particularmente útiles para avanzar en la idea de que los pueblos indígenas y otras sociedad tradicionales son ambientalmente sostenibles o tienen intrínsecamente ligada la idea de conservación (Stevens 1997). Más allá, la sustentabilidad ayuda a distinguirlos de las prácticas más “modernas” asociadas a la destrucción de los ecosistemas naturales.

Este enfoque es vívidamente ilustrado por un mapa de 1992 titulado “La Coexistencia de Pueblos Indígenas y Medio Ambiente Natural en América Central”, producido por el *Center for Native Lands* (Centro de Tierras Nativas) y distribuido por la *Sociedad Nacional de Geografía* con base en Estados Uni-

dos. Con algunas excepciones menores, el mapa hace coincidir los “ecosistemas naturales” de América Central con las áreas ocupadas por pueblos indígenas, creando –visualmente– el argumento de que conservación y derechos indígenas no pueden estar separados (Center for Native Lands 1992). El mapa fue revisado el año 2004 para incluir nuevos datos de deforestación y documentar la ocupación de tierras por grupos Afro-descendientes, previamente excluidos de la categoría de pueblos (Center for Native Lands 2003). La inclusión de los Garífuna y Créole como “pueblos indígenas” marca una nueva contribución de la ecología cultural y su énfasis en la forma del uso de la tierra, para ir más allá de las nociones racializadas de pueblos indígenas que han excluido históricamente a las poblaciones negras. En el Amazonas Brasileño, el énfasis en el uso tradicional de la tierra ha sido utilizado para incorporar poblaciones caboclo o ribeirinhos que son identificadas racialmente como mestizas. Sin embargo, las diferencias culturales y medioambientales son aún ampliamente consideradas como límites “naturales” que enmarcan la escala y organización de los enfoques de mapeo inspirados en los aportes de la ecología cultural.

Metodológicamente, los enfoques ecológico-culturales en mapeo participativo centran su trabajo en documentar evidencia física del uso y ocupación de la tierra en concordancia con la noción de que el territorio es una expresión natural de la relación entre cultura y medio ambiente. En consecuencia, la participación de la comunidad es a menudo limitada a la recolección de datos sobre el uso y ocupación de la tierra. Esta información es compilada en mapas por expertos, frecuentemente externos a la comunidad, quienes están en posición tanto de autentificar los métodos de recolección de información, como de presentarlos en un mapa. Aunque los resultados finales son usualmente sujetos a la validación de la comunidad, el control último sobre la producción y distribución de los mapas generalmente es dejado a expertos “externos” y ONG. Este enfoque es más reconocidamente utilizado para avanzar en proyectos indígenas de conservación y orientar la gestión de recursos naturales. Otras aplicaciones han sido el uso de mapas para evaluar el impacto de proyectos de desarrollo.

El enfoque de Ecología Cultural ha sido objeto de una serie de críticas. En particular, este abordaje ha sido acusado de aplicar una teoría de cambio social en la cual la tierra y los recursos pierden importancia cuando los grupos pasan a ser menos “tradicionales” y se vuelven más “modernos”. En este encuadre,

la legitimidad de las demandas de tierra se ha convertido en una función de la capacidad de los pueblos para adherir a nociones románticas sostenidas por grupos externos a los grupos indígenas o pueblos originarios que “viven cerca de la naturaleza”. Cualquier desviación de la forma “tradicional” de subsistencia, tal como la participación en actividades de tala comercial, puede llegar a cuestionar no sólo la legitimidad de la demanda territorial, sino también la elegibilidad de aquellos grupos para el reconocimiento de sus derechos (Conklin y Graham 1995). Como resultado, muchos profesionales han buscado formas de incluir una aproximación más “etnográfica” (se describe más adelante) para un mejor acomodo de las perspectivas tradicionales sobre medio ambiente y las prioridades de conservación. El Grupo de Conservación del Amazonas que trabaja en Brasil y Surinam, es uno de los ejemplos actuales más sofisticados del presente uso de este enfoque, ellos buscan activamente conservar la biodiversidad a través del “fortalecimiento de la cultura tradicional”.

2. Etno-cartografía

Como la ecología cultural, la “etno-cartografía” comenzó como un método en antropología. En contraste con el énfasis de la ecología cultural en el medio ambiente, la etno-cartografía se enfoca en cómo las personas conciben y entienden el espacio. Este enfoque combina elementos del mapeo cognitivo, popular entre planificadores y geógrafos en los sesenta, con esfuerzos etnográficos para representar la cultura en forma sistemática. La metodología utilizada es con frecuencia explícitamente académica, se desarrolla durante largos períodos y los resultados son a menudo de carácter descriptivo. Algunos de los ejemplos más conocidos incluyen *Atlas Etnográfico de Ifugao de Harold Conklin* (Conklin 1980) y *Wisdom Sits in Places (La Sabiduría se asienta en lugares)* de Keith Basso (Basso 1996). En contextos más acotados, este enfoque se ha utilizado para documentar cómo la memoria colectiva de la lucha por la tierra y los recursos, condiciona la percepción del espacio y conforma la comprensión de los derechos territoriales (Gordon, Gurdíán y Hale 2003). La etno-cartografía es uno de los pocos enfoques autoconscientes utilizado por investigadores que están

primeramente preocupados por la traducción del conocimiento tradicional en formas más fácilmente entendibles por entidades externas (Chapin y Threlkeld 2000). En este sentido, es habitualmente asociado con la idea de “conocimiento aplicado” o “activismo” hecho por académicos (Hale 2005).

Entendiendo los enfoques etnográficos de una manera más amplia, los métodos para recolectar información son con frecuencia definidos contextualmente a través del diálogo entre la comunidad y los investigadores. En contraste con los enfoques ecológico-culturales, la participación comunitaria a menudo se extiende más allá de la recolección de información y son incluidos en el análisis y presentación de resultados. Al mismo tiempo, el análisis final y la producción de mapas hacen un énfasis considerable en la interpretación realizada por el investigador sobre el material recolectado. Conceptos como territorio y comunidad son entonces definidos contextualmente y los hallazgos de la investigación son frecuentemente sometidos a evaluación de la comunidad.

Este enfoque ha proporcionado un número importante de innovaciones metodológicas. En particular, ha llamado la atención sobre cómo el acceso a la tierra y los recursos es organizado socialmente a través de redes que se extienden por varios pueblos o villas. Esto ha contribuido a llamar críticamente la atención sobre el tema de la escala en proyectos de mapeo o cartografía, como algo que debe ser elaborado y definido socialmente y no determinado previamente en el diseño de proyectos de mapeo. El trabajo del Consejo de Investigación para el Caribe y Centro América (Caribbean and Central American Research Council- CCARC) en Centro América es un ejemplo de esta escuela. Utilizando mapas para documentar una “memoria colectiva de conflictos” reporta las luchas sobre el territorio y los recursos (Gordon, Gurdíán y Hale 2003). Más etnográficamente, el trabajo de CCARC se fundamenta en las relaciones de trabajo a largo plazo entre los investigadores académicos y organizaciones políticas y culturales en América Central.

Una crítica a este enfoque es que a menudo es excesivamente detallada, y parece estar más preocupado en describir matices del uso y ocupación tradicional que avanzar en el reconocimiento de derechos. El trabajo de CCARC en Nicaragua ha sido blanco de esta crítica por su documentación sobre superposición de áreas de uso. Como se describe más adelante, esta superposición ha causado retrasos en el estado de titulación y demarcación y exacerbado los con-

flictos entre las comunidades. Los críticos señalan que el fracaso para resolver estas superposiciones a través del proceso de mapeo en sí mismo, se debió a la falta de consideración del uso político de los mapas producidos (Stocks 2005). Este debate pone de relieve la tensión entre las prácticas que documentan con precisión el uso y ocupación de la tierra, y satisfacen así los requerimientos del estado, por sobre los requerimientos de reconocimiento de derechos territoriales que están sin duda presentes en todos los proyectos de mapeo.

3. Desarrollo Participativo

Los enfoques participativos en desarrollo, creados en los años ochenta, representan una escuela distinta de mapeo participativo. Con base en los énfasis de la ecología cultural en el uso y ocupación de la tierra, los enfoques de desarrollo participativo han buscado que esa información sea la base de la planificación del desarrollo. En este sentido, el desarrollo de estos encuadres participativos de desarrollo tienen una noción muy diferente de la ecología cultural respecto a lo que es entendido por cambio social. En lugar de entender que el territorio y los recursos pierden significado para los grupos menos “tradicionales”, el desarrollo participativo entiende que la participación en formas modernas de economía no disminuye necesariamente la importancia del territorio y los recursos.

El desarrollo participativo introdujo una serie de importantes cambios a nivel metodológico en el mapeo. Quizás el cambio más notable, es el uso de técnicas de mapeo participativo para la planificación de actividades de desarrollo, más que simplemente documentar su uso. Esto es particularmente cierto en las técnicas de “Diagnóstico Rural Participativo” (DRP) que comienzan solicitando a los participantes de la comunidad que dibujen un “croquis de memoria” en un papel en blanco. Este enfoque se basa en la noción de que todas las personas tienen en sus mentes información especial que se puede transmitir de mejor manera a través de un mapa. Esta habilidad de dibujar “mapas mentales” fue considerada como una forma universal de comunicación, una habilidad que todas las personas poseen de manera inherente, independiente de su educación o estatus social. En la práctica, el ma-

peo no ha probado ser un concepto más universal que “desarrollo”. Así como escribir, hacer mapas requiere cierta familiaridad con categorías y conceptos utilizados para organizar la información en un mapa. Esta información va más allá de la comprensión de los principales puntos de referencia física para incluir conceptos como norte o sur, así como la forma de representar la distancia y el tiempo. Las modificaciones posteriores a los enfoques de DRP han llegado a depender de “facilitadores” comunitarios capaces de actuar como traductores de las realidades locales y los objetivos de desarrollo, tanto como asumir roles de liderazgo más importante, organizando y orientando la participación de la comunidad.

El énfasis en las sugerencias de los facilitadores, en una crítica amplia al desarrollo participativo, sugiere que el grado de participación de la comunidad está en último término sujeta a prioridades y objetivos de desarrollo. Como los críticos señalan, esto significa comúnmente, que la participación está estrechamente pausada, utilizando miembros de la comunidad para avanzar en proyectos de desarrollo que han sido diseñados y dirigidos por expertos para el cumplimiento de objetivos políticos y económicos, distintos a los establecidos por las comunidades (Mohan y Stokke 2000). En lugar de enfatizar la importancia de los expertos en desarrollo, las perspectivas participativas pueden llevar a las comunidades a internalizar ese rol. La participación puede entonces llegar a ser función de la habilidad para facilitar la implementación de metas de desarrollo. A su vez, esta dinámica puede a menudo exacerbar divisiones generacionales o de género en las comunidades. Los ejercicios de mapeo parecerían ilustrar este punto, sino literal, metafóricamente, pidiendo a los participantes de la comunidad que traduzcan su conocimiento de las condiciones locales en una forma compatible con nociones de desarrollo definidas externamente. Al mismo tiempo, el desarrollo sigue siendo la forma dominante de expresar los deseos de bienestar colectivo, y no se puede descartar fácilmente la importancia del mapeo como un sitio para la conciliación estructural de oportunidades de desarrollo con necesidades locales y bienestar.

4. Enfoques Jurídicos

Los enfoques jurídicos combinan la noción de territorio de la ecología cultural -como un componente natural de las sociedades tradicionales-, con los esfuerzos del desarrollo participativo de incluir a las sociedades tradicionales dentro de modernas instituciones de la ley y el Mercado. La influencia de la ecología-cultural es fácilmente comprensible en la definición de territorio encontrada en la legislación internacional. Considérese por ejemplo, la siguiente definición presentada en el artículo 13, párrafo 2 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo:

La utilización del término tierras en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna u otra manera.

La Declaración de Derechos los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas contiene un lenguaje similar para definir territorio (Artículo 25), al igual que lo propuesto en la Declaración Americana de Derechos de los Pueblos Indígenas (Artículo 24). Estas definiciones enfatizan el territorio como un espacio natural formado por las tierras que tradicionalmente se han ocupado, usado o poseído, incluyendo agua, áreas costeras y el hielo marino. Al mismo tiempo, las formulaciones jurídicas de aquellas prácticas, entendidas como derechos, son conformadas por la importancia del territorio, comprendido como un espacio distinto al espacio político. En la legislación internacional, el territorio es igualado con soberanía, definiendo un espacio en el cual una determinada entidad ejerce una amplia gama de derechos. Este enfoque fue tanto documentado como aprobado por las demandas de autonomía de las organizaciones de pueblos indígenas en los años ochenta y noventa, conduciendo los primeros esfuerzos de producir mapas de territorios indígenas en concordancia con las definiciones legales internacio-

nales de aquellos derechos. La negativa generalizada de los estados de reconocer las demandas, ha dado lugar a su vez a nuevas interpretaciones jurídicas sobre derechos territoriales y con ello, nuevos enfoques en mapeo. En todos los casos, la perspectiva de reconocimiento estatal de los derechos al territorio y los recursos ha llegado a imponer los métodos de mapeo.

El énfasis en el reconocimiento estatal, implícito en los enfoques legales, ha dado lugar a la modificación de las metodologías de mapeo. En primer lugar, se han realizado una serie de esfuerzos por hacer el mapeo participativo “más científico”. El enfoque ecológico-cultural ha probado ser particularmente efectivo aquí, tanto por su influencia en la configuración de definiciones legales de territorio, como por su énfasis en documentar la evidencia física del uso y ocupación de las tierras. Este ha sido particularmente el caso de Canadá, donde los mapas han sido usados para probar el uso y ocupación de la tierra con propósitos de mediar negociaciones. Esto ha sido abordado en parte a través del desarrollo de métodos para recolectar “mapas biográficos” (Tobias 2000). En este enfoque, los investigadores entrevistan individuos, habitualmente ancianos, específicamente acerca de sus experiencias de vida, mapeando locaciones descritas durante el curso de la entrevista. Los resultados de las entrevistas individuales son entonces sistematizadas utilizando SIG o software para definir un área de reclamo. Este método tiene la virtud de contar con pruebas etnográficas detalladas para sustentar la ubicación precisa de cada elemento incluido en un mapa. Este enfoque también ha provocado un renovado interés en el uso de archivos y registros para establecer la continuidad histórica del uso y ocupación de tierras indígenas, necesario para probar lo “tradicional” o las “costumbres”, base de las demandas territoriales.

Más recientemente, el cambio en la perspectiva jurídica, desde territorio a derechos de propiedad, ha generado mayor atención al mapeo de los límites o fronteras. El mapeo de las fronteras ha llegado a ser una parte importante de la identificación de la titulación y demarcación, como medio de proteger los derechos de los pueblos tradicionales. Las reformas legislativas que establecen regímenes de propiedad comunitaria refuerzan esta tendencia, requiriendo que las comunidades documenten los límites susceptibles de titulación y demarcación, antes que el estado tome acción frente a sus demandas (Bryan 2010, Wainwright y Bryan 2009).

Como muchos críticos han señalado, ni la rigurosidad científica, ni los límites bien definidos son garantías suficientes para que las Cortes y los oficiales de estado acepten la legitimidad de los mapas producidos. En cambio, es más importante la voluntad del estado de reconocer en primer lugar esas demandas. En Canadá específicamente, el compromiso de los funcionarios de estado para llevar a cabo negociaciones con las tribus, ha impulsado la aplicación de técnicas de mapeo participativo, y no al revés. Lo mismo se podría decir de gran parte de Latinoamérica, donde las reformas económicas destinadas a “regularizar” los derechos de propiedad, definen la mayor parte de los criterios para el mapeo, por no decir nada acerca de la necesidad de mapear, para empezar. De hecho, mucho del trabajo de mapeo participativo en la región, está concentrado en países donde las reformas a la propiedad han sido formalmente adoptadas como parte de reformas estructurales mayores promovidas por el Banco Mundial y El Banco Inter-Americano de Desarrollo. Colombia, Bolivia, Nicaragua y Honduras, son todos ejemplos de esta tendencia. Independientemente si uno lo considera como bueno o malo, se pone de relieve el papel que juegan las condiciones político-económicas en configurar las posibilidades de reconocimiento de los derechos territoriales de las comunidades (Offen 2003, Hale 2005). En América Central en particular, el Banco Mundial ha financiado varios proyectos de mapeo participativo, destinados explícitamente a contribuir con reformas jurídicas a la legislación sobre derechos de propiedad (Gordon, Gurdíán y Hale 2003). Podría decirse sin embargo, que el énfasis en la propiedad, reduce las complejas preocupaciones sociales y políticas a una racionalidad fundamentalmente económica. Si bien el reconocimiento de los derechos de propiedad no se contradice con abordar preocupaciones más amplias, tiene el efecto de hacer que estas se subordinen a la preservación de un determinado orden socio-económico, esencial para el funcionamiento de los mercados y garantizado por los estados.

5. Mapas y movilización política

Por mucho que los enfoques de mapeo participativo estén dominados por las preguntas sobre reconocimiento, ellos son a menudo influenciados por

la movilización política de los pueblos tradicionales en defensa de sus derechos territoriales. En algunos casos, estas movilizaciones han incluido la producción de sus propios mapas, -con pequeña ayuda externa- por parte de los pueblos tradicionales. Las técnicas usadas son muchas veces más *ad hoc* que los enfoques ya discutidos, haciendo uso de ejercicios de croquis de mapas, experiencias con proyectos de desarrollo y alianzas con ONG, para producir mapas destinados a promover ciertos objetivos políticos. Aunque estos proyectos puedan carecer de rigor metodológico, a menudo esto se compensa con el proceso realizado y el contenido político que poseen. La recolección de datos para el mapeo es habitualmente llevada a cabo en conjunto con una campaña política amplia que busca movilizar a la comunidad para dar soporte a demandas legales que se oponen a los proyectos de desarrollo. Este énfasis en el proceso no garantiza mayor participación que cualquiera de los enfoques ya mencionados. Lo que sí hace sin embargo, es permitir frecuentemente diferentes tipos de participación de los líderes políticos de las comunidades y grupos amenazados con pérdida de acceso a la tierra y los recursos. Al mismo tiempo, puede fomentar generalmente un sentido más amplio de lucha colectiva, en la medida que el grupo o las personas que manejan el proceso de mapeo están obligados a negociar el apoyo de otros grupos vecinos.

Sin embargo estos mapas son vulnerables a los desafíos. En primer lugar, su importancia política es frecuentemente limitada por su falta de precisión técnica y su falta de adherencia a convenciones cartográficas. Para dar un ejemplo, los residentes de la comunidad de Awas Tingni hicieron sus propios mapas de su territorio antes de cualquier contacto con el equipo legal que eventualmente manejaría sus demandas. Aunque fácilmente identificable como un mapa, el dibujo hecho a mano contiene una serie de elementos propios de la percepción del espacio de los residentes de Awas Tingni. Por ejemplo, en lugar de estar orientado a lo largo del eje norte-sur, el mapa fue orientado en término del eje río arriba-río abajo, lo que refleja la importancia del río Wawa en el espacio utilizado -y demandado- por la comunidad. Por otra parte, se consideró insuficientemente preciso para orientar la demarcación y titulación de ese territorio. Aunque el mapa dibujado a mano fue incluido en la denuncia legal de la comunidad ante la Comisión Inter-Americana, fue utilizado en gran parte para suplementar un mapa cartográficamente más

preciso producido por un experto externo contratado por el equipo legal de Awas Tingni. Comunidades Maya al sur de Belize han enfrentado dificultades similares en el uso de mapas realizados a mano presentados en el Atlas Maya para orientar la titulación y demarcación.

Nuevas tecnologías de mapeo tales como *Google Earth* y la libre disposición de software SIG han facilitado a las comunidades el hacer frente a algunas preocupaciones técnicas. *Google Earth*, en particular, ofrece a las comunidades una plataforma única para comunicar información vía Internet, así como las posibilidades de integrar fotos y videos con los mapas. Al mismo tiempo, se mantienen importantes limitaciones. La habilidad de presentar información con mayor precisión técnica, no resuelve los compromisos políticos y los desafíos que produce el mapeo. La validación de expertos es aún necesaria para obtener la aceptación de los mapas como prueba del uso y ocupación del territorio. Por lo demás, mantener la precisión y exactitud de los mapas a través de la continua incorporación de nuevos materiales y nuevos análisis, requiere dedicar recursos organizacionales que a menudo son escasos en las organizaciones comunitarias. Sin embargo, un mayor acceso a software de mapeo sigue ofreciendo oportunidades a los no expertos de experimentar nuevos enfoques en el ejercicio de mapear.

Desafíos para futuras investigaciones

Como sugiere la revisión de las escuelas de mapeo en la sección anterior, hay una superposición significativa en sus miradas, a pesar de sus diferentes concepciones de territorio, comunidad, participación y escala. De hecho, en la práctica los distintos elementos de estas escuelas están a menudo combinados. La habilidad para combinar diferentes aspectos de cada escuela es posible porque tienen metas comunes respecto a lograr el reconocimiento legal del territorio. Este propósito común ayuda a diagnosticar un patrón más amplio del actuar estatal respecto al desplazamiento y despojo de los pueblos tradicionales, frecuentemente justificado en función de aspectos raciales. El mapeo ayuda a definir soluciones a este problema que es cada vez más comprendido en térmi-

nos de titulación y demarcación de los derechos propietarios de la comunidad. Las limitaciones, así como las fortalezas de este enfoque son evidentes. Esta sección presenta un análisis más detallado de los límites del mapeo, a partir de la proposición de una serie de preguntas para la discusión.

En un nivel muy básico, el mapeo participativo está lleno de una tensión generalizada entre la necesidad de producir mapas que sean legibles para entidades externas, y la meta de crear espacios donde las comunidades y sus formas de uso y ocupación puedan prosperar y estar seguras que no serán despojadas o desplazadas. Para dar un ejemplo, tradicionalmente el acceso a la tierra y los recursos se organiza con frecuencia socialmente a través de redes de parentesco, ascendencia y residencia. En los casos donde los proyectos de mapeo se han centrado en esas redes, los mapas resultantes se consideran a menudo como incompatibles con las nociones prevalentes de propiedad espacial, en términos de esferas de dominio mutuamente excluyentes. El problema de la “superposición” alegada, ilustra esta tensión tanto como debe ser entendida como un producto de la práctica del mapeo en sí misma. Esfuerzos para reconciliar esta tensión a través de enfoques más orientados en los procesos, demuestran un considerable potencial para balancear la necesidad de identificar límites con el mantenimiento del uso tradicional (Bryan 2010; Sletto 2009). Sin embargo, estos métodos han sido con frecuencia insuficientes para asegurar el reconocimiento legal de derechos, debido en parte a su falta de compatibilidad con las normas de propiedad existentes. Esto plantea una cuestión adicional respecto a en qué medida los mapas deberían tratar de construir y reforzar las bases sociales para organizar el acceso a la tierra y los recursos a través un mayor compromiso con conceptos tradicionales como por ejemplo “territorio”. Este enfoque probablemente complicaría el reconocimiento estatal de los derechos en favor de la consolidación del sentido de comunidad como base política para una mayor movilización política.

En contraste, la mayor parte de las innovaciones metodológicas en los últimos años se han centrado en mejorar la precisión técnica de los mapas, mostrando el uso y ocupación tradicional de los territorios. Esfuerzos por hacer el mapeo participativo más “científico”, sirven como una preocupación pragmática por hacer las demandas más legibles para los oficiales de estado, jueces y agencias internacionales, entre otros, a menudo a expensas de la rigurosidad

considerando cómo estas prácticas están socialmente organizadas. Esto ha contribuido a un aumento de los enfoques tecnocráticos en mapeo participativo que parece probable que continúe, caracterizado por dos tópicos relacionados entre sí. La primera se refiere al énfasis en la titulación y demarcación como una tarea fundamentalmente técnica con mínima relación a las preocupaciones políticas enunciadas con anterioridad. En este enfoque, el objetivo general de la titulación y demarcación es el establecimiento de regímenes estables de derechos propietarios que se estiman necesarios para la construcción de mercados. Este enfoque tiene grandes implicaciones para la gobernabilidad, lo que queda bien demostrado por el reciente financiamiento del Ejército de los Estados Unidos a proyectos de mapeo de propiedad indígena en México (Herlihy, et al. 2008, Herlihy 2010; véase también Agnew 2010, Bryan 2010, Cruz 2010). Un proyecto similar está siendo llevado a cabo en el Valle del Cauca, Colombia a (<http://www.amergeog.org/bowman-colombia-esp.htm>). Ambos proyectos están utilizando mapeo participativo para abordar abiertamente problemas de seguridad creados por la falta de derechos de propiedad bien definidos.

Un segundo tópico relacionado tiene que ver con el mayor énfasis en el uso de nuevas tecnologías en el mapeo. Nuevos programas de mapeo con base en Internet, tales como *Google Earth* han hecho posible combinar la información recopilada por los pueblos tradicionales con imágenes satelitales disponible a la fecha. Esto es incuestionablemente un valioso y nuevo recurso para el mapeo comunitario. Al mismo tiempo, plantea importantes preguntas respecto al uso y acceso de los datos una vez que éstos quedan libremente disponibles en Internet. Como tecnología de mapeo, *Google Earth* también plantea algunas preocupaciones en torno a las limitaciones técnicas en cuando a lo que puede y no puede ser mapeado, así como también cómo es presentada la información. En una escala más amplia, el *Programa para la Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación Ambiental de las Naciones Unidas* (REDD) sigue la tendencia de basarse en gran medida en las imágenes satelitales para vigilar los cambios en la corteza terrestre. La *Teledetección Remota* permitirá a los reguladores monitorear los cambios en la corteza terrestre a nivel global, sin necesidad de tener un conocimiento intensivo o profundo del terreno o recursos en las áreas monitoreadas. Una limitación importante de este enfoque es el hecho de que por el momento,

si bien la evidencia de deforestación es visible desde los satélites, habitualmente es demasiado tarde para hacer algo respecto a los desplazamientos de los pueblos tradicionales que preceden a dramáticos cambios en la corteza del suelo.

Esto plantea el punto de que no existe precisión científica posible para asegurar el reconocimiento significativo de los estados sobre los derechos de propiedad. Lo mismo podría decirse acerca de las reformas legislativas que reconocen los derechos de propiedad comunitarios. En algunos casos, los derechos que se garantizan en los mapas y protegidos jurídicamente, dependen más bien de la voluntad de los funcionarios estatales. Los funcionarios estatales ciertamente son objeto de presiones políticas para hacer cumplir la ley o aceptar la legitimidad de los mapas. El Banco Mundial ha jugado un importante rol en impulsar reformas respecto a los derechos de propiedad particularmente en Colombia y Nicaragua. Pero este hecho no hace sino subrayar el punto respecto a que esta aplicación es en último término una pregunta más política que técnica. En cualquier caso, el estado continúa manteniendo una discreción considerable sobre cuándo y dónde los derechos territoriales son efectivamente garantizados. Por esto mismo, el reconocimiento a menudo puede implicar nuevas formas de intervención estatal en las comunidades.

Otro dilema son las preocupaciones relativas a los problemas con las escalas. Responder a las demandas de precisión técnica requiere una importante inversión de tiempo y recursos tanto humanos como financieros. El nivel de detalle requerido desde esta perspectiva puede reforzar los enfoques existentes que definen las comunidades como pueblos o personas que ocupan espacios físicos relativamente pequeños. Por el contrario, el mapeo de áreas más extensas que puede incluir varios pueblos, puede reducir el detalle de la información que se incluye en los mapas finales, y por lo tanto cuestionar la autoridad del mapa. El uso de imágenes satelitales puede resolver en parte este problema, al permitir que los expertos capacitados en el análisis de imágenes, localicen y clasifiquen las áreas de uso, lo que podría tomar un tiempo considerable utilizando sólo equipos de GPS para mapear. El mapeo de áreas físicas más grandes, también puede limitar la participación de los equipos de mapeo más pequeños, que pueden estar más rigurosamente entrenados en técnicas de recopilación de datos y cubrir más terreno a un ritmo mayor que el que la participación

comunitaria amplia permitiría. Las organizaciones indígenas de Canadá han encontrado formas de trabajar alrededor de estos problemas, a partir del desarrollo de métodos de entrevista que se centran en la grabación de las locaciones exactas de actividades relativas al uso y ocupación tradicional de la tierra en mapas topográficos. Aunque este método ha sido útil en los tribunales, las organizaciones indígenas han criticado la importancia que se le da a la ubicación física de actividades individuales, dejando un pequeño espacio para registrar aspectos menos tangibles de la memoria colectiva, tales como la ubicación de pueblos desplazados o exterminados por enfermedades, de los cuales quedan muy pocas pruebas tangibles. En áreas boscosas de Latinoamérica puede ocurrir un problema similar en los lugares donde existen pueblos que fueron creados por los misioneros, especialmente en las llamadas reducciones.

La tendencia de los proyectos de mapeo de reproducir varios tipos de exclusiones sociales implica otro dilema. Esto es particularmente cierto en los casos en que el mapeo requiere trazar límites entre grupos que de otra manera podrían ser considerados igualmente tradicionales. En la medida que estos límites son dibujados a lo largo de diferencias culturales, podrían exacerbar las divisiones raciales y étnicas. El mapeo también puede exacerbar divisiones similares entre las comunidades, clasificando grados de pertenencia de acuerdo a la ascendencia y matrimonios mixtos con personas de otros grupos o pueblos. Estas divisiones de género son a menudo producidas por los criterios de participación utilizados en el mapeo. El conocimiento de los hombres de vastas áreas de bosques, adquirido a través de la caza, la tala y otras actividades, es a menudo apreciado por los proyectos de mapeo concernientes con la extensión espacial del uso y ocupación de las tierras. En contraste, el conocimiento de las mujeres es a menudo más orientado a actividades tales como el cultivo y la manutención de la vida familiar, que están frecuentemente infravalorados por los proyectos de mapeo. Por el contrario, la insistencia de expertos externos en equilibrar participación considerando criterios de género puede también producir divisiones dentro de la comunidad sin que necesariamente los conocimientos de hombres y mujeres tengan igual importancia en el mapa final.

Por último, está el problema del éxito. En lugares donde el mapeo ha llevado al éxito la titulación y demarcación de tierras tradicionales, los dictámenes para cumplir los requerimientos para el reconocimiento legal, invaria-

blemente alteran las percepciones sobre lo que es territorio y comunidad. Estas transformaciones pueden ir desde cambios en las formas en que las personas aseguran el acceso a la tierra y los recursos, hasta conflictos entre comunidades que de otra forma podrían ser consideradas como igualmente tradicionales. Esto último es especialmente cierto en situaciones donde el mapeo se ha realizado con la intención explícita de documentar los derechos comunitarios. Estos mapas son a menudo leídos a posteriori como declaraciones absolutas de derechos, independiente de cuál haya sido su sentido original. Así, las líneas de un mapa pueden ser leídas de manera tan dura como las fronteras sociales que son más utilizadas para determinar derechos de propiedad, así como quienes son los titulares de esos derechos de propiedad. En este sentido, el mapeo puede reproducir varias formas de exclusión territorial que esperaban ser combatidas originalmente, colonizando la vida diaria a través de la creación de regímenes de propiedad y la codificación de diferencias culturales.

Cada uno de estos dilemas habla de preocupaciones mayores respecto a las metas que orientan el mapeo participativo. Como se ha discutido en este ensayo, los mapas ayudan a producir la idea de territorio y comunidad como conceptos materiales por la vía de enmarcar una negociación con el estado acerca del reconocimiento de derechos. Hay importantes y pragmáticas razones por las cuales el reconocimiento estatal domina los diferentes enfoques de mapeo participativo. Hay también importantes limitaciones en este enfoque. Muchas de estas limitaciones pueden ser mejor comprendidas a través de análisis concretos sobre cómo la práctica de mapeo afecta el acceso de las comunidades a la tierra y los recursos. Un análisis más cuidadoso de esta conexión puede ayudar a repensar más ampliamente el dominio del reconocimiento estatal como meta de los proyectos de mapeo. ¿Qué enfoque de mapeo sería más pertinente con la idea de crear tipos de territorios y comunidades conducentes a permitir tipos de vida tradicionales? Además, ¿Es el mapeo un proceso hasta que se convierte en una tarea? Estas preguntas deben ayudar a generar un mejor entendimiento analítico sobre la importancia táctica del mapeo en abordar preocupaciones sociales y políticas más amplias. Ellas también advierten contra el error de tomar el mapeo como una estrategia.

Conclusión

Los distintos enfoques en mapeo participativo han sido exitosos en hacer legible el uso y ocupación tradicional, como base para los derechos al territorio y los recursos garantizados, en última instancia, por los estados. Es este éxito el que ha generado muchas consecuencias no intencionadas que van desde el incremento en la presencia estatal, hasta la generación de conflictos entre comunidades que de otra manera son igualmente “tradicionales”, lo que no debiera ser entendido como problemas técnicos solucionables con mejores mapas. Más bien se debe utilizar para destacar los compromisos relacionados con el reconocimiento formal de los derechos a la tierra y los recursos. Estos compromisos variarán de acuerdo al contexto. No obstante, ellos pueden y deben formular una reevaluación del uso del mapeo como una táctica en términos de cuestionamientos más estratégicos acerca de qué tipo de espacios son propicios para la vida “tradicional”.

Apéndice

Metodologías de Mapeo: Una nota bibliográfica

Esta nota conceptual aborda analíticamente las preguntas de cómo organizar los proyectos de mapeo participativo. Las escuelas describen así la correlación entre los enfoques intelectuales del mapeo más la descripción de los pasos metodológicos específicos. Para los lectores interesados en una mayor aproximación, hay una serie de libros que vale la pena considerar.

El primero de ellos es *El jefe Kerry's Moose: Una guía para el uso del suelo y mapeo de la ocupación, diseño de investigación y recopilación de datos*, de Terry Tobías, publicado conjuntamente por la Unión Jefes Indios de British Columbia y Ecotrust Canadá, una ONG de medio ambiente. Este libro está disponible sin costo con formato pdf descargable desde <http://www.ubcic.bc.ca/Resources/tus.htm>

El texto de Tobías describe un enfoque metodológico de mapeo que ha sido exitosamente utilizado por la Naciones Originarias en negociaciones con el gobierno canadiense. En consecuencia, describe tal vez el enfoque más científicamente riguroso sobre uso y ocupación de las tierras, incluyendo métodos para realizar “mapas biográficos”. La real fortaleza de este enfoque metodológico se encuentra en su habilidad para probar el uso y ocupación tradicional de amplias áreas geográficas, mientras sostiene un análisis jurídico. Al mismo tiempo, ha sido criticado por Las Primeras Naciones en Canadá por sacrificar la atención a matices de conceptos indígenas de espacio y otras formas de conocimiento tradicional para satisfacer requerimientos legales.

El Segundo libro es *Mapeando Nuestra Tierra: Una guía para construir mapas de nuestras comunidades y tierras tradicionales*, de Alix Flavelle. Este texto provee un claro enfoque del paso a paso para hacer mapas que puede ser utilizado en una amplia variedad de perspectivas. El libro incluye numerosas notas que describen usos exitosos del mapeo alrededor del mundo. El texto de Flavelle es muy útil para planificar un proyecto, aunque evita muchas de las preguntas más analíticas planteadas en este ensayo.

Los textos de Tobias y Flavelle están disponibles sólo en inglés.

Hay una serie de otros libros que están disponibles (o estarán pronto) disponibles tanto en español como inglés. El primero de estos textos es *Indigenous Landscapes: Lessons in Ethnocartography* (Paisajes Indígenas: Lecciones en Etnocartografía) escrito por Mac Chapin y Bill Threlkeld del Centro para las *Tierras Nativas* (Center for Native Lands). Una versión en inglés puede ser descargada gratis en http://www.elistore.org/reports_detail.asp?ID=10805. La versión en español está siendo preparada. Este texto proporciona una discusión general de los aspectos políticos del mapeo participativo estructurada en torno a una revisión esquemática de los pasos específicos para proyectos de mapeo. El texto usa como ejemplo para mostrar puntos clave, el trabajo del Centro Para las Tierras Nativas Honduras, Panamá, y Bolivia. Está fuertemente influenciado por métodos de la ecología-cultural. Una de las novedades de este enfoque es que hace un uso extensivo de las agencias de cartografía de gobierno para supervisar la producción final de mapas. Una de las desventajas del texto es su

preocupación por las disputas entre expertos sobre sus respectivos roles en proyectos de mapeo.

Otra edición bilingüe es *Participativo 3 Modelamiento Dimensional: Guiando Principios y Aplicaciones* de Giacomo Rambaldi, disponible de manera gratuita en http://www.iapad.org/p3dm_guiding_principles_2010_es.htm. El texto de Rambaldi describe una perspectiva única que combina ejercicios de mapeo con dibujos de baja tecnología con SIG para crear mapas topográficos tridimensionales del uso comunitario de la tierra. Este enfoque ha sido ampliamente utilizado en Filipinas y de manera más limitada en América Latina. Presenta una guía clara del paso a paso de la metodología, así como también aborda algunas de las preocupaciones más explícitamente políticas planteadas en este ensayo. Algunos lectores pueden encontrar el énfasis en la construcción de modelos, que es la característica de este enfoque, demasiado esotérico y que requiere mucho tiempo.

REFERENCIAS

- AGNEW, J. 2010. "Ethics or militarism? The role of the AAG in what was originally a dispute over informed consent". *Political Geography* 29 (8):422-423.
- BASSO, K. H. 1996. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- BRODY, H. 1981. *Maps and Dreams: Indians and the British Columbia Frontier*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- BRYAN, J. 2010. "Walking the line: Participatory mapping, indigenous rights, and neoliberalism". *Geoforum* 42(1): 40-50.
- BRYAN, J. 2010. "Force multipliers: Geography, militarism, and the Bowman Expeditions". *Political Geography* 29(8): 414-416.
- CENTER FOR NATIVE LANDS. 1992. *The Coexistence of Indigenous Peoples and the Natural Environment in Central America* [La Co-existencia de Pueblos Indígenas y el Ambiente Natural en Centroamérica]. Washington, DC: The National Geographic Society .
- . 2003. *Indigenous Peoples and Natural Ecosystems in Central America and Southern Mexico* [Pueblos Indígenas y Ecosistemas Naturales en Centroamérica y el Sur de México]. Washington, DC and Alexandria, VA: The National Geographic Society and the Center for the Support of Native Lands.
- CHAPIN, Mac y THRELKELD, Bill. 2001. *Indigenous Landscapes: Lessons in Ethnocartography*. Arlington, Virginia: Center for Native Lands.
- CONKLIN, Beth y GRAHAM, Laura. 1995. "The shifting middle ground: Amazonian indians and eco-politics". *American Anthropologist* 97 (4): 711-737.
- CONKLIN, Harold C, LUPAIH, Pugguwon y PINTHER, Miklos. 1980. *Ethnographic Atlas of Ifugao: A Study of Environment, Culture, and Society in Northern Luzon*. New Haven, CT: Yale University Press.
- CRUZ, M. K. 2010. "A living space: The relationship between land and property in the community". *Political Geography* 29 (8):420-421.
- GORDON, Edmund, GURDIÁN, Galio y HALE, Charles. 2003. "Rights, resources, and the social memory of struggle: Reflections on a study of indige-

- nous and black community land rights on nicaragua's atlantic coast". *Human Organization* 62 (4): 369-381.
- HALE, Charles R. 2005. "Neoliberal multiculturalism: The remaking of cultural rights and racial dominance in central america". *Political and Legal Anthropology Review* 28 (1): 10-28.
- HERLIHY, P. H. 2010. "Self-appointed gatekeepers attack the American Geographical Society's first Bowman Expedition". *Political Geography* 29 (8):417-419.
- HERLIHY, P. H. et al. 2008. "A Digital Geography of Indigenous Mexico: Prototype for the American Geographical Society's Bowman Expeditions". *Geographical Review* 98 (3):395-415.
- KOSEK, Jake. 1998. Mapping politics. *The Common Property Resource Digest* 45:4-6.
- MOHAN, G y STOKKE, K. 2000. "Participatory development and empowerment: The dangers of localism". *Third World Quarterly* 21 (2): 247-268.
- OFFEN, Karl. 2003. "The territorial turn: Making black territories in Pacific Colombia". *Journal of Latin American Geography* 2 (1): 43-73.
- SLETTTO, B I. 2009. "We drew what we imagined". *Current Anthropology* 50 (4): 443-476.
- STEVENS, Stan. 1997. *Conservation Through Cultural Survival: Indigenous Peoples and Protected Areas*. Covello, CA: Island Press.
- STOCKS, Anthony. 2005. "Too much for too few: Problems of indigenous land rights in latin america". *Annual Review of Anthropology* 34:85-104.
- TOBIAS, T. 2000. "Chief kerry's moose. A guidebook to land use and occupancy mapping, research design". *Chief Kerry's Moose: A Guidebook to Land Use and Occupancy Mapping, Research Design, and Data Collection*. Vancouver, BC: Union of British Columbia Indian Chiefs and Ecotrust Canada.
- WAINWRIGHT, Joel y BRYAN, Joe. 2009. "Cartography, territory, property: Postcolonial reflections on indigenous counter-mapping in Nicaragua and Belize". *Cultural Geographies* 16 (2): 153-178.

Manejo y Comunicación de la Información Territorial en forma Participativa en los Países en Vía de Desarrollo¹

GIACOMO RAMBALDI, MIKE MC CALL²,
PETER A. KWAKU KYEM³, DANIEL WINER⁴

Perspectiva histórica del manejo de la información territorial en forma participativa

La creación participativa de mapas, por encima y más allá de su interpretación, comenzó a fines de los años 80. En ese momento, los profesionales del desarrollo se inclinaron a adoptar métodos de Evaluación Rural Participativa (ERP), como por ejemplo el croquis geográfico (Mascarenhas et al. 1991) en vez del mapeo a escala, que es más complejo y consume más tiempo. Se dio preferencia a incentivar el conocimiento local y a desarrollar la dinámica local para facilitar la comunica-

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentada en la Conferencia Internacional "Mapeo para el Cambio", Nairobi, Kenya, 7-10 de setiembre de 2005.

² International Institute for Geo-Information Science and Earth Observation, Países Bajos

³ Central Connecticut State University, EUA ² International Institute for Geo-Information Science and Earth Observation, Países Bajos

⁴ West Virginia University, Morgantown, West Virginia, EUA

ción entre los de adentro (por ejemplo, los habitantes de la aldea) y los de afuera (por ejemplo, investigadores, funcionarios del gobierno, etc.). Este enfoque puso poco énfasis en diseñar cursos de acción que permitieran a las personas comunes interactuar eficientemente con los formuladores de políticas (Rambaldi 2005). La situación se volvió más compleja con el control estatal de la fotografía aérea, las imágenes satelitales y los mapas topográficos en gran escala, bajo el pretexto de razones de seguridad nacional.

La situación en el mapeo cambió en los años '90, con la difusión de las tecnologías de información territorial modernas, incluyendo los Sistemas de Información Geográfica (SIG), los sistemas de posicionamiento global (GPS por sus siglas en inglés), el software de análisis de imágenes por teledetección y el libre acceso a datos e imágenes territoriales vía Internet. Con el constantemente decreciente costo del hardware de computadora y la disponibilidad de software de fácil uso, los datos territoriales que estaban previamente controlados por instituciones gubernamentales se volvieron progresivamente más accesibles⁵ para las organizaciones no gubernamentales y comunitarias, grupos minoritarios y sectores de la sociedad tradicionalmente privados de derechos y excluidos de los procesos de toma de decisiones territoriales, y pasaron a ser manejados por los mismos (Fox et al. 2003). El nuevo ambiente facilitó la integración de las Tecnologías y Sistemas de Información Geoterritorial (TIG&SIG) en iniciativas centradas en la comunidad. Los profesionales e investigadores de las TIG de todo el mundo fueron capaces de adoptar una variedad de TIG&SIG para integrar múltiples realidades y diversas formas de información, con el objetivo de empoderar a grupos desfavorecidos, promover el aprendizaje social, apoyar la comunicación en ambos sentidos y así ampliar la participación pública a lo largo de contextos, localizaciones y sectores socioeconómicos. Esta fusión del desarrollo comunitario con tecnologías geo-territoriales para el empoderamiento de comunidades menos privilegiadas ha llegado a ser conocida como *Sistemas de Información Geográfica Participativos* o SIGP.

⁵ Todavía en algunos países, el acceso a datos topográficos a escalas mayores a 1:50.000 se encuentra restringido, el mapeo por parte de las comunidades se encuentra prohibido y limitado a ingenieros geodésicos autorizados; el "mapeo de grado de recursos" no se encuentra permitido y solamente se acepta el de "grado de exploración" de gran precisión.

Sobre los SIG participativos

Los SIG participativos constituyen una práctica emergente por derecho propio; se desarrollan a partir de enfoques participativos para la planificación, manejo y comunicación de la información territorial (Rambaldi y Weiner 2004). La práctica es el resultado de la fusión espontánea de métodos de *Aprendizaje y Acción Participativos* (AAP) y TIG&SIG. Los SIGP combinan una variedad de herramientas y métodos de manejo de la información geo-territorial, como por ejemplo, croquis geográficos, modelos Participativos 3D (MP3D), fotografías aéreas, imágenes satelitales, Sistemas de Posicionamiento Global y Sistemas de Información Geográfica para representar el conocimiento territorial de las personas en forma de mapas virtuales o físicos, bidimensionales o tridimensionales, utilizados como vehículos interactivos para el aprendizaje, discusión, intercambio de información, análisis, toma de decisiones y defensa territoriales. Los SIG participativos implican poner las TIG&SIG a disposición de grupos desfavorecidos de la sociedad, para mejorar su capacidad de generar, manejar, analizar y comunicar información territorial.

La práctica SIGP se destina al empoderamiento comunitario a través de aplicaciones de tecnologías geo-territoriales medidas, guiadas por la demanda, fáciles de usar e integradas. Los mapas basados en los SIG y el análisis territorial se transformaron en conductos principales en el proceso. Una buena práctica SIGP se encuentra incluida dentro de procesos de toma de decisiones territoriales duraderas, es flexible, se adapta a diferentes ambientes socioculturales y biofísicos, depende de facilitación y habilidades multidisciplinarias y se desarrolla esencialmente sobre el lenguaje visual. La práctica integra varias herramientas y métodos, mientras que a menudo se basa en la combinación de habilidades de "expertos" con conocimiento local socialmente diferenciado. Promueve la participación interactiva de los actores en la generación y manejo de la información territorial, y utiliza información sobre paisajes específicos para facilitar los procesos de toma de decisiones de amplia base que apoyan la comunicación efectiva y la defensa comunitaria.

Si fuese debidamente utilizada, la práctica podría ejercer profundos impactos sobre el empoderamiento de la comunidad, la innovación y el cambio social. Lo que es más importante, colocando el control de acceso y uso de información territorial culturalmente susceptible en manos de quienes la generaron, la práctica SIGP podría proteger el conocimiento y sabiduría tradicionales de la explotación externa.

La comunicación como un ingrediente clave

Los cartógrafos transmiten información territorial a través de un lenguaje visual⁶ consistente en una combinación de símbolos (puntos, líneas, polígonos y volúmenes⁷), sus variables (matiz, orientación, valor de sombreado, forma, tamaño y textura) y claves de interpretación impresas en los mapas. Los modelos de elevación tridimensionales del paisaje, ofrecen mejoras adicionales para facilitar la interpretación eficiente y el procesamiento mental de datos territoriales. Las capacidades de comunicación de un mapa se basan en la selección de características, en la manera en que son descritas⁸ y en la capacidad de los usuarios de entender objetivamente y relacionarlas con sus mundos de la vida. En particular, cuando un mapa es utilizado para apoyar un diálogo, resulta importante que su vocabulario gráfico sea totalmente entendido por todas las partes involucradas y se proporcione a cada característica una clave definida en común para ser interpretado (Rambaldi 2005; Carton 2002).

Producir, geo-referenciar y visualizar el Conocimiento Territorial Indígena (CTI) ayuda a las comunidades a dedicarse al diálogo paritario y promueve sus principales problemas y preocupaciones, ante autoridades de mayor nivel y fuerzas económicas.

⁶ Topología, los nombres de las cosas, se usa en menor grado en comparación con los símbolos gráficos.

⁷ Guijarros, chinchetas, hilos, arcilla, imágenes cartográficas 3D se consideran símbolos de volumen.

⁸ Los símbolos utilizados para describir características del mundo real no se encuentran frecuentemente a escala y reflejan a través de su elección y variables una interpretación seleccionada de la realidad, realizada por aquellos que compusieron el mapa.

Asimismo, los mapas basados en el CTI se usan en contextos adversos, como en el caso del contra-mapeo, donde las comunidades indígenas adoptan metodologías de mapeo participativo para recobrar el control sobre sus tierras y recursos naturales (Peluso 1995; Poole 2005; Rambaldi et al. 2002b; Zingapan et al. 1999; Denniston 1995).

El proceso integral y multifacético del cual los SIGP son un componente, proporciona legitimidad al conocimiento local y genera un gran sentido de confianza y orgullo que prepara a las personas para tratar con las personas de afuera. El proceso incentiva la autoestima y promueve la concientización sobre asuntos importantes en la comunidad. Las experiencias de las Filipinas han mostrado que los ejercicios llevados a cabo a nivel comunitario en respuesta a las necesidades locales han fomentado la cohesión comunitaria y el desarrollo de la identidad (Rambaldi et al. 2002b; Zingapan et al. 1999). Como señala Janis Alcorn (2000: 1-2), *“los ancianos comparten la historia con los jóvenes, pasando leyendas y creencias religiosas, ritos sagrados y lugares tan esenciales para conservar la tradición”*.

Contextos

La práctica de los SIG participativos implica poner a disposición de los grupos más desfavorecidos de la sociedad, Tecnologías y Sistemas de Información Geográfica para mejorar su capacidad de generar, manejar y utilizar su propio conocimiento territorial, así como información territorial generada externamente, en contextos, como por ejemplo:

- Autodeterminación (por ejemplo, protección de tierras ancestrales y derechos y garantías con respecto a recursos);
- Manejo y calificación de los conflictos entre grupos de la comunidad local y entre las comunidades y las autoridades locales con respecto al acceso, uso, control y asignación de recursos naturales;
- Investigación en colaboración;
- Uso, planificación y manejo de los recursos en colaboración;
- Preservación del patrimonio cultural intangible y desarrollo de la identidad entre pueblos indígenas y comunidades rurales;
- Buena gobernanza con respecto a la transparencia y toma de decisiones

territoriales consensuadas;

- Concientización y asistencia con la educación y aprendizaje social para las nuevas generaciones;
- Promoción de la equidad con referencia a etnicidad, cultura, género, justicia ambiental y mitigación de riesgos.

Fundamentación en el Conocimiento Territorial Indígena

Los SIGP parten de CTI diferenciado y la voluntad de los custodios de dicho conocimiento de compartirlo. En general, el CTI cubre las siguientes áreas en escenarios rurales:

- Distribución de recursos: cobertura y uso de la tierra, fuentes de agua, hábitats;
- Uso, control y acceso a los recursos⁹: caza, pesca, actividad agrícola, pastoreo, minería, recolección y cosechas silvestres, etc.
- Lugares de importancia histórica, cultural y religiosa, tierras ancestrales y áreas sagradas.
- Nombres indígenas; cosmovisiones, mitos sobre la creación y el origen, etc.
- Percepción del riesgo (por ejemplo, deslizamiento de tierra, inundaciones, malaria, etc.)

El conocimiento territorial indígena (CTI) puede complementar al “conocimiento científico” en casos relacionados con la localización de recursos, la conservación del agua o el manejo del ganado. En dichos casos, el CTI puede ser considerado más pertinente para los procesos participativos que la tecnolo-

⁹ Los diferentes mapas sobre uso, control y acceso a recursos pueden producirse para la misma área por diferentes grupos de la sociedad. Las perspectivas territoriales diferenciadas de las mujeres, los ancianos, los jóvenes y los niños son de particular interés (con relación a áreas relacionadas con género y edad).

gía que encarna la generación de conocimientos prácticos de las personas. Aun más en los casos en los que el Conocimiento Territorial Indígena es cognitivamente diferente del conocimiento científico (i.e. mapas mentales). Los mapas mentales pueden incorporar zonas superpuestas o en capas, límites confusos o múltiples o ubicaciones poco ciertas o restringidas (McCall 2004).

La Importancia de la “P”

La participación efectiva es la clave para una buena práctica SIGP. Mientras que las aplicaciones de SIG tradicionales están generalmente centradas en el resultado, las iniciativas de SIGP tienden a enfatizar los procesos por los cuales se alcanzan los resultados. En determinados momentos, el proceso participativo puede ofuscar las desigualdades sistemáticas a través de una participación desigual y superficial. Por ejemplo, las aplicaciones de SIGP pueden ser usadas para legitimar decisiones que de hecho fueron tomadas por personas de afuera. El proceso puede también ser fácilmente acaparado por elites comunitarias (Kyem 2004; Rambaldi y Weiner 2004). Para que la práctica SIGP sea exitosa, debe colocarse en un proceso bien pensado y guiado por la demanda, basado en la colaboración proactiva de los custodios del conocimiento local y tradicional y de facilitadores hábiles en la aplicación de los SIGP y en la transferencia del saber hacer (*know-how*) técnico a los actores locales. La participación atraviesa el proceso en forma transversal, desde la adquisición de un entendimiento claro de los marcos legales y reglamentarios vigentes hasta el establecimiento conjunto de objetivos del proyecto, definiendo estrategias y eligiendo herramientas apropiadas de manejo de la información geo-territorial.

SIG Participativos en el Sur versus SIG de Participación Pública en el Norte

El uso participativo de las tecnologías de información territorial ha evolucionado a lo largo de diferentes caminos en el Sur y en el Norte. En el Sur, la práctica de SIGP ha emergido como una intersección de desarrollo progresivo participativo y TIG&SIG a través de la integración de aplicaciones de manejo de la información territorial de baja y alta tecnología. En este escenario, donde los SIGP se practican esencialmente en contextos rurales y dependen en gran medida de los recursos de tecnología externos, los actores involucrados son principalmente sociedades tradicionales, ONG, científicos del desarrollo y otros defensores que usan las TIG&SIG para empoderar a los grupos nativos e indígenas. Existen cientos de casos no documentados, donde los intermediarios de tecnología (principalmente ONG) apoyan a las Organizaciones Comunitarias o Pueblos Indígenas en el uso de TIG&SIG para satisfacer sus necesidades de planificación territorial y/o alcanzar cierto apalancamiento en sus tratos con la burocracia del Estado. La mayoría de estos casos son poco conocidos, no están publicados y se encuentran entre la literatura gris.

En el Norte, la Participación Pública (SIGPP) ha evolucionado como una intersección de la planificación participativa y TIG&SIG que hacen uso de enfoques crecientemente sofisticados. En las ciudades del interior y comunidades indígenas donde la competencia técnica y el costo han sido barreras para la implementación de SIG, las aplicaciones SIGPP ocurren dentro de varios arreglos organizativos, incluyendo: asociaciones Comunidad-Universidad con comunidades de ciudades del interior (Ghose 2001; Craig y Elwood; 1998), organizaciones sociales populares (Sieber 2001), y SIGPP basados en Internet (Carver et. al. 2001; Craig et al., 2002). Estas organizaciones combinan SIG con una variedad de tecnologías de comunicación modernas para facilitar el diálogo y el uso de datos entre grupos locales. Los temas de equidad son frecuentemente abordados, particularmente las implicancias territoriales de la “justicia ambiental”, generalmente estrechamente asociadas con la zonificación discriminatoria de grupos étnicos.

Los dos mundos de la investigación y activismo SIGP se superponen a menudo y ofrecen las mejores oportunidades en términos de documentación de aplicaciones genuinas de SIGP. Por otro lado, uno puede encontrar abundantes estudios de casos sobre las llamadas aplicaciones “participativas”¹⁰ de TIG&SIG, principalmente guiadas por investigadores y científicos del desarrollo. Varios de estos terminan con trabajos publicados en revistas científicas e impactos cuestionables en términos de empoderamiento comunitario y control sobre los datos generados.

Herramientas, métodos y tecnologías en la práctica

Hay una amplia variedad de herramientas y métodos participativos disponibles para los profesionales SIGP y representantes comunitarios. Estos van desde el croquis geográfico de baja tecnología a la integración de TIG&SIG de alta tecnología.

- Mapas efímeros: Este método totalmente básico de elaboración de mapas consiste en dibujar mapas en la tierra. Los informantes utilizan materias primas como tierra, guijarros, ramas y hojas, para reproducir los paisajes físicos y culturales en la manera en que los perciben. Dichos mapas efímeros desaparecen con un soplo de viento. El conocimiento adquirido es memorizado por los participantes y mentalmente recompuesto cuando es necesario.

- Croquis geográfico: Es un método un poco más elaborado, que hace uso de grandes hojas de papel kraft. Las características están representadas mediante el uso de materiales naturales o más frecuentemente por marcadores o tizas de papel. Los participantes generalmente tienen una variedad de opciones con respecto a los materiales a usar para el dibujo y a cómo visualizar los elementos deseados. Las características son exageradas en tamaño para corresponderse con la importancia que los participantes les asignan. Si es facilitado debidamente, el proceso se documenta, y se mantienen registros con respecto

¹⁰ El término “participativo” se usa frecuentemente en forma inapropiada para legitimar enfoques de arriba hacia abajo y agendas guiadas externamente.

a las claves necesarias para interpretar los símbolos representados. La falta de una escala consistente y geo-referenciamiento de los datos da lugar para una interpretación subjetiva del mapa final.

- Mapeo a escala: Es un método más sofisticado destinado a generar datos geo-referenciados para facilitar las discusiones y permitir que los miembros de la comunidad desarrollen mapas que puedan resistir el análisis de partes opuestas. El método se basa en la selección efectiva de símbolos y colores para representar el CTI en transparencias superpuestas en un mapa geo-codificado y a escala.

- Análisis territorial SIGP: Utiliza la funcionalidad y datos asociados con la tecnología de los SIG para explorar las cuestiones guiadas por la comunidad. En el proceso, los datos locales territorialmente referenciados, así como los datos no territoriales, se integran y analizan para apoyar la discusión y los procesos de toma de decisiones. Las funcionalidades analíticas territoriales permiten un análisis más fácil y rápido por parte de los usuarios de, por ejemplo, funciones de tiempo y costos, de separación y contigüidad, y de los efectos de las barreras y amortiguadores.

- Modelado Participativo Tridimensional (MP3D): Este método integra conocimiento territorial indígena con datos sobre elevación de la tierra y profundidad del mar para producir modelos de relieve autónomos, a escala y georeferenciados¹¹. Esencialmente basados en CTI, el uso de la tierra, la cobertura vegetal o boscosa, y otras características son representadas por informantes sobre el modelo, mediante el uso de chinchetas (puntos), hilos (líneas) y pinturas (polígonos). Al completarse, se aplica una cuadrícula a escala y geo-referenciada para facilitar la extracción o importación de datos. Los datos representados en el modelo son extraídos, digitalizados y trazados. Al completarse el ejercicio, el modelo queda en la comunidad (Rambaldi y Callosa- Tarr, 2002a)

- Fotomapas: Son impresiones de fotografías aéreas geométricamente corregidas (ortofotografías) colocadas en sistemas de coordenadas de mapas. Los mapas ortofotográficos son una fuente de datos obtenidos por teledetección que pueden ser usados para proyectos de mapeo comunitario de gran escala. En el proceso, los habitantes de la aldea delimitan el uso de la tierra y otros usos

¹¹ La diferencia entre un mapa de contorno común y un modelo de relieve 3D es la dimensión vertical que proporciona importantes indicios para estimular la memoria y facilita el establecimiento de asociaciones territoriales (Rambaldi et al., 2002a).

significativos sobre las transparencias dispuestas sobre la fotografía. La información sobre las transparencias es posteriormente escaneada o digitalizada y geo-referenciada (Muller et al., 2003).

- Dispositivos móviles (ADP –asistentes digitales personales¹² y SPG). En la medida en que la tecnología del Sistema de Posicionamiento Global (SPG) se ha vuelto más económica y accesible, su uso se ha extendido entre las ONG y organizaciones de Pueblos Indígenas. La tecnología es usada para la demarcación de tierras ancestrales y áreas donde el acceso y control de los recursos naturales se encuentran en disputa. Los datos registrados son frecuentemente usados para agregar precisión a la información reproducida en croquis geográficos, modelos participativos 3D y otros métodos de mapeo comunitario menos ricos en tecnología.

Ambientes Habilitantes

Un desafío formidable a la realización de las potencialidades que las aplicaciones SIGP ofrecen para el empoderamiento comunitario es la extendida falta de mecanismos administrativos y estructuras efectivos, a través de los cuales las decisiones alcanzadas mediante aplicaciones de SIG participativos podrían ejecutarse y monitorearse (Kyem 2001).

Aunque en algunos países la legislación ha creado el espacio para que la práctica de SIGP sea operativa (Rambaldi y Callosa-Tarr, 2002a) la falta de ambientes habilitantes o hasta la presencia de instrumentos regulatorios no habilitantes (por ejemplo, Malasia) presentan un serio obstáculo para su adopción y aplicación.

En consecuencia, la desconexión entre las instituciones formales y tradicionales puede tener que ser reconciliada para producir ambientes habilitantes que permitan aplicaciones efectivas de SIGP.

Hay una relación recíproca entre SIGP y buena gobernanza (BG): las condiciones de BG, y el elusivo valor subyacente de la “voluntad política” son

¹² Por ejemplo, iPaqs, o Palms, o computadoras hand-held.

necesarias para que los SIGP funcionen. Al mismo tiempo, los SIGP pueden proporcionar un apoyo sustentable para una buena gobernanza efectiva –los SIGP pueden ser un mecanismo práctico, así como una modalidad conceptual para la responsabilidad, legitimidad, transparencia, sensibilidad, participación, respeto por derechos, equidad, funcionalidad local y otras dimensiones de la buena gobernanza (McCall 2003; McCall et al. 2005).

Consideraciones Finales

La práctica de SIGP enfrenta actualmente una serie de problemas metodológicos y de implementación. El contexto sociopolítico que proporciona la base para los procesos de Sistemas de Información Geográfica Participativos (SIGP), a menudo alteran la interacción entre las organizaciones practicantes SIGP y las instituciones locales, ya que las estructuras ya establecidas cooperan para apartar a las nuevas organizaciones. Asimismo, las organizaciones SIGP comunitarias en el Sur cuentan con pocos recursos y a menudo necesitan ajustarse a estándares de datos preestablecidos, modelos de software y a las visiones y dictados de las elites locales y expertos externos (Sieber 2000). Esto deja a la organización SIGP vulnerable a la coerción de funcionarios y agentes públicos que se oponen a su agenda.

Mientras la práctica SIGP se vuelve una práctica de desarrollo más extendida y aceptada, hay evidencia de que las elites locales y organismos estatales están intentando controlar la práctica como lo han hecho durante décadas con los proyectos de desarrollo convencionales. Los proyectos SIGP en los países en desarrollo son a menudo guiados externamente y se destinan al manejo de datos en vez de hacerlo hacia el empoderamiento comunitario. Algunos tecnócratas abogan por una transferencia de tecnología más robusta para garantizar la sustentabilidad de los proyectos SIGP. Sin embargo, hay importantes cuestiones que deben ser abordadas, cuando se toman decisiones para implementar tecnologías geo-territoriales a niveles comunitarios: ¿De quién es el SIG? ¿Las cuestiones de quién son abordadas? ¿Quién fija la agenda? ¿Qué sucederá cuando partan los expertos o cuando se termine el financiamiento de donantes? ¿Qué

les queda a aquellos que generaron los datos y compartieron su conocimiento?

Aunque las aplicaciones SIGP se han vuelto extendidas y las computadoras y TIG&SIG están volviéndose más económicas y más fáciles de usar, todavía es difícil que las organizaciones comunitarias obtengan el capital requerido y contraten expertos para implementar, mantener y sustentar TIG&SIG de alta tecnología. Asimismo, se cree que la tecnología sea limitada en procedimientos para incorporar valores subjetivos (algo que justamente abunda en el caso del conocimiento territorial indígena) en los análisis cuantitativos que se realizaran a través de aplicaciones SIG (Heywood et. al., 1995).

La naturaleza y la forma de participación también son factores críticos en la determinación del resultado del proceso de empoderamiento comunitario. Sin embargo, sabemos que la participación pública adopta diferentes formas (Arnstein 1969; Wiedermann y Femers 1993), cada una de las cuales tiene una seria implicancia para el involucramiento comunitario y por lo tanto, su empoderamiento.

El tema de “escala” también resulta de interés, ya que los problemas y cuestiones comunitarias requieren una particular escala de análisis. También resulta importante el grado de “precisión” (o exactitud) territorial o de localización, que se requiere o resulta apropiado en planificación territorial participativa (a nivel local) (Minang y Rambaldi 2004).

Los SIGP a menudo involucran e integran el conocimiento científico local y moderno para aplicaciones que puedan potencialmente empoderar a las comunidades locales. Esto involucra combinar baja y alta tecnología, y por lo tanto las cuestiones resultantes de concesiones de exactitud, confiabilidad y aceptabilidad.

Otros aspectos críticos comprenden la identificación de estrategias para institucionalizar la práctica SIGP dentro de las agencias locales de planificación y desarrollo (si fuera apropiado), mecanismos para garantizar la protección de la privacidad y propiedad intelectual de conocimiento local y para promover el control y acceso a datos e información a aquellos que generaron dichos datos.

Entre los profesionales, investigadores y activistas hay un consenso general con respecto a que la práctica SIGP es más avanzada que la teoría que subyace a las aplicaciones (Rambaldi y Weiner, 2004) y que hay necesidad de evaluar las experiencias (fallas y éxitos) y desarrollar directrices y estrategias para la buena práctica y para la sólida adopción de SIGP para satisfacer las necesidades de diferentes grupos dentro del mundo en vías de desarrollo.

REFERENCIAS

- ABBOT, J., CHAMBERS, R., DUNN, C., HARRIS, T., DE MERODE, E., PORTER, G., TOWNSEND, J. y WEINER, D. 1998. "Participatory GIS: Opportunity or Oxymoron?", *PLA Notes* 33, 27-34. Londres: IIED
- ALCORN, J. 2000. "Borders, Rules and Governance: Mapping to Catalyze Changes in Policy and Management". *Gatekeeper Series* No. 91. London: IIED
- ARNSTEIN, Sherry. R. 1969. "A Ladder of Citizen Participation", *Journal of the American Institute of Planners* 35: 216-224.
- CARTON, L. 2002. "Strengths and Weaknesses of Spatial Language: Mapping activities as debating instrument in a spatial planning process". *FIG XXII Congreso Internacional*, Washington, USA, Abril 19-26 2002.
- CARVER, S., EVANS, A., KINGSTON, R. y TURTON, I. 2001. "Public Participation, GIS, and Cyberdemocracy: Evaluating On-Line Spatial Decision Support systems". *Environment and Planning B*. 28:907-21.
- CRAIG W. J., HARRIS M.T. y WEINER D. 2002. *Community Participation and Geographic Information Systems*. Eds. Taylor & Francis.
- CRAIG, W. y ELWOOD, S. 1998. "How and why community groups use maps and geographic information". *Cartography and Geographic Information Systems*. 22(2): 95-104
- DENNISTON, D. 1995. "Defending the Land with Maps". *PLA Notes* 22, 36-40. London: IIED
- FOX, J., KRISNAWATI SURYANATA, H.P. y HADI PRAMONO, A. 2003. "Mapping power: Ironic effects of spatial information technology". *Spatial Information Technology and Society: Ethics, Values, and Practice Papers*. Centro East-West, Hawaii, USA.
- GHOSE, R. 2001. "Use of Information Technology for community empowerment: transforming geographic information systems into community information systems". *Transactions in GIS* 5(2): 141-163.
- HEYWOOD, I., Oliver, J. y THOMPSON, S. 1995. *Building and exploratory multi- criteria modeling environment for spatial decision support*. En P. Fisher (Ed.)

Innovations in GIS 2. London: Taylor and Francis.

KYEM, P.A.K. 2001. "Embedding GIS Applications into Resource Management and Planning Activities of Local Communities: A Desirable Innovation or a Destabilizing Enterprise?", *Journal of Planning Education and Research* 20(1): 176-186.

P.A.K. 2004. "Power, Participation and Inflexible Social Institutions: An examination of the Challenges to Community Empowerment in Participatory GIS Applications". *Cartographica, the International Journal of Cartography*. 38 & 39 (4): 5-17.

MASCARENHAS, J. y PREM KUMAR, P.D. 1991. "Participatory Mapping and Modelling Users' Notes". *RRA Notes* 12, 9-20. Londres: IIED.

MINANG P. y RAMBALDI G. 2004. "Summary Proceedings of the Pre Conference Workshop on Participatory GIS", *7th International Conference on GIS and Developing Countries*, 10-12 Mayo 2004. Universiti Teknologi Malasia, Johor Malasia. <http://tinyurl.com/35jddo3>.

MC CALL, M. 2003. "Seeking Good Governance in Participatory-GIS: a Review of Processes and Governance Dimensions in Applying GIS to Participatory Spatial Planning". *Habitat International* 27(4): 549-573.

MC CALL, M. 2004. "Can Participatory GIS Strengthen Local-Level Planning? Suggestions for Better Practice". *7th International Conference on GIS for Developing Countries*, 10-12 Mayo 2004, Universiti Teknologi Malaysia, Johor Malaysia.

MCCALL, M., DUNN, C., y GONZALEZ, R. 2005. *Geo-Information Tools for Participatory Spatial Planning: ¿a case of 'Good GIS for Good Governance'?*. Enschede: ITC.

MULLER D. y WODE B.. 2003. *Methodology for Village Mapping Using Photomaps. Social Forestry Development Project (SFDP)*. Song Da, Vietnam.

POOLE P. *Mapping with Intent*. Both Ends, (En prensa).

POOLE P. sin fecha. *Counter Mapping (World Wide) Maps powerful tools in reclaiming ancestral lands*, Both Ends [accesado 28 Julio 2005] <http://tinyurl.com/3yp67lh>

POOLE P. 2003. "Cultural Mapping and Indigenous Peoples". *Reporte para la UNESCO*. Marzo 2003 (Inédito). <http://tinyurl.com/33326zd>

RAMBALDI G. 2005. "Who Owns the Map Legend?", *URISA Journal, en im-*

prenta www.iapad.org/publications/ppgis/Who_owns_the_legend_urisa.pdf.

RAMBALDI G. y WEINER D. 2004. "Summary proceedings of the "Track on International PPGIS Perspectives". *Third International Conference on Public Participation GIS (PPGIS)*, University of Wisconsin-Madison, 18-20 Julio, Wisconsin, USA. <http://tinyurl.com/33t9wx4>.

RAMBALDI G. y CALLOSA-TARR J. 2002a. *Participatory 3-Dimensional Modelling: Guiding Principles and Applications*. ARCBC. Los Baños, Philippines.

RAMBALDI G., BUGNA S., TIANGCO A. y DE VERA D. 2002b. "Bringing the Vertical Dimension to the Negotiating Table. Preliminary Assessment of a Conflict Resolution Case in the Philippines". *ASEAN Biodiversity*, 2(1): 17-26. ARCBC, Los Baños, Philippines. <http://tinyurl.com/2wybxx2>.

SIEBER R. 2000. "Conforming (to) the opposition: the social construction of geographical information systems in social movements". *International Journal of Geographic Information Science* 14 (8): 775-793.

SIEBER, R. 2001. "Geographic Information Systems in the Environmental Movement". *Community Participation and Geographic Information Systems*. Will Craig, Trevor Harris y Dan Weiner (Eds.) Taylor y Francis, NY.

WEIDERMANN, I. y FEMERS S. 1993. "Public participation in Waste Management Decision Making: and Analysis and Management of Conflicts". *Journal of Hazardous Materials* 33: 355-368.

ZINGAPAN K. y DE VERA D. 1999. "Mapping the Ancestral Lands and Waters of the Calamian Tagbanwa of Coron, Northern Palawan". *Conference on NGO Best Practices*. Davao City Philippines. http://www.iapad.org/publications/ppgis/coron_best_practice_paper.pdf.

SEGUNDA PARTE:
DERECHOS Y MOVILIZACIONES

Territorio, Conflictos, Derechos y Mapas El Movimiento Indígena Amazónico en el Perú después de Bagua

ALEXANDRE SURRALLÉS

Introducción: Bagua 2009

El pasado 9 de abril del 2009 las organizaciones indígenas de la Amazonia peruana iniciaron una protesta solicitando la derogatoria de los Decretos legislativos 994, 995, 1060, 1064, 1080, 1081, 1083, 1089 y 1090 así como de la Ley de Recursos Hídricos, que consideraban lesivos para sus derechos, en particular para sus derechos territoriales. Estos proyectos legislativos pretendían facilitar la inversión de capitales en proyectos de extracción de recursos forestales, mineros y petrolíferos principalmente, frente a los supuestos obstáculos que supone la legislación actual que protege en alguna medida los derechos culturales y territoriales de los pueblos indígenas. Oficialmente se argüía también que estas iniciativas eran para adaptar la legislación a los acuerdos

establecidos por el tratado de libre comercio entonces firmado con los Estados Unidos. La protesta indígena podía considerarse legítima con sólo tener en cuenta que el Perú, según el Convenio 169 de la OIT del que es país signatario, debe realizar una consulta previa y de buena fe a toda resolución que afecte a los pueblos autóctonos, como la propia Defensoría del Pueblo ha reconocido. Esta protesta se sumaba además a una serie de iniciativas similares que se están dando bajo el actual periodo presidencial, con propuestas legislativas inconsultas que afectan a los pueblos indígenas y que son finalmente derogadas frente a las protestas (por ejemplo, derogatoria de los decretos 1015 y 1073 en agosto del año 2008 tras un período de movilizaciones).

En este caso, sin embargo, las autoridades decidieron el empleo de las fuerzas de seguridad para desalojar uno de los focos de la protesta: el bloqueo de la carretera Fernando Belaúnde Terry en las inmediaciones de la ciudad de Bagua, produciendo una oleada de violencia con más de tres decenas de víctimas mortales y centenares de heridos, incluyendo a miembros del cuerpo policial y entre la población civil a varios líderes indígenas.

Como consecuencia de estos graves incidentes, resultantes como mínimo de un operativo policial inadecuado, se desencadenó una serie de detenciones, así como la persecución de líderes indígenas, que obligó a Segundo Alberto Pizango, presidente de AIDSESEP (Asociación interétnica de desarrollo de la selva peruana) y portavoz de los indígenas en las negociaciones con el gobierno, a pedir asilo político a Nicaragua. Todo ello acompañado de una campaña oficial de intimidación, con acusaciones de terrorismo, de delincuencia, de barbarie y salvajismo contra los pueblos indígenas y sus representantes. Poco tiempo después el Primer Ministro y la Ministra del Interior presentan su dimisión. Añadir nada más que lo que pasó en Bagua podría haber sucedido en San Lorenzo del Marañón, en Yurimaguas o en cualquier otro lugar de la Amazonia peruana, puesto que una gran tensión reinaba como consecuencia de los paros y ocupaciones que en diferentes lugares se estaban produciendo. Al día de hoy (marzo 2010), la Comisión parlamentaria organizada para esclarecer los hechos no ha dado todavía unos resultados consensuados, siendo desertada por algunos de sus miembros al considerar los avances totalmente sesgados por los intereses del gobierno. Este hecho no hace sino traducir el descontento que sigue predominando entre la población amazónica que, sin tanta resonancia

mediática como durante el gran Paro amazónico, se expresa con paros y ocupaciones puntuales allí donde operan las empresas petroleras y mineras, cuya actividad querían favorecer los tristemente famosos decretos legislativos¹.

La previsión de lo que ha sucedido en la Amazonia peruana estaba al alcance de cualquiera con sólo prestarle un mínimo interés a esta parte del país que significa la mitad del territorio de la República. No hace falta una experta inspección para desvelar las causas que explican esta situación, cuando los intereses de los grupos en conflicto son diáfanos, los medios de los que disponen evidentes y el curso de los acontecimientos dirigido por unas líneas del destino nítidas y con varios decenios de fragua a sus espaldas. Recordemos brevemente el ciclo largo de esta situación.

Un antes: crónica de una colisión anunciada

En los años 1970, el gobierno del Gral. Velasco promueve la ley de comunidades nativas y campesinas gracias a la cual y hasta recientemente se han titulado cientos de Comunidades Nativas y otras áreas protegidas a nombre de los pueblos indígenas. Las organizaciones indígenas, y AIDSESEP en particular, han promovido las campañas más importantes de inscripción y legalización de territorios comunales a través de un trabajo de cogestión con el Ministerio de Agricultura. El balance en términos estrictamente cuantitativos parece positivo. Así, el Directorio de Comunidades Nativas del Ministerio de Agricultura arroja la cifra de aproximadamente 1500 comunidades nativas, lo que significa una extensión territorial de más de 10 millones de hectáreas tituladas. Este proceso ha tenido como resultado tipos distintos de situaciones para cada una de las poblaciones indígenas. Para la mayoría de los pueblos indígenas, el re-

¹ Por ejemplo la tensa situación entre los Achuar y la Empresa petrolera Talisman del Perú S.A.R.L. sucursal del Perú, en el lote 64 de la Provincia de Datem del Marañón o entre los Aguaruna y Huambisa contra la empresa Minera Afrodita por sus trabajos en la zona fronteriza del Cenepa, en la provincia de Condorcanqui, por solo citar casos cercanos en el norte de la Amazonia peruana. Aprovecho para señalar que este artículo es una versión sintética del artículo publicado en el 2011 "Antropología después de Bagua. Movimiento indígena, políticas públicas y conocimiento antropológico." in Jean-Pierre Chaumeil (sous la direction) Por donde hay soplo. Antropología Amazónica en los Países Andinos. Pp. 122-156. Lima: Institut français d'études andines.

sultado ha sido conseguir espacios territoriales que abarcan partes medulares de sus territorios y que, por lo mismo, permiten una cierta gestión territorial, aunque se encuentran con una división de la propiedad en una multiplicidad de pequeños pedazos de áreas, a modo de archipiélago. Eso sí, dando por perdidas zonas relevantes, como las áreas cercanas a zonas urbanas, bocas de río y primeras líneas de carreteras de penetración, debido al avance del frente colonial. En suma, estos territorios titulados aunque representen un número de hectáreas considerable, no se corresponde con los territorios históricamente ocupados por los pueblos indígenas – ni en la forma, ni en la extensión, ni en la calidad. Y lo que es más importante, la legitimidad sobre unos espacios de tierra, con un título reconocido por la administración, no asegura necesariamente el ejercicio real del derecho de tenencia (cf. Chirif y García 2007).

El trabajo de titulación al amparo de la ley de comunidades nativas y campesinas realizado desde la década de los 70 ha conseguido generar un movimiento indígena además de titular comunidades. El proceso se podría resumir de la siguiente manera: las titulaciones eran precedidas por un trabajo de información que los dirigentes indígenas – al principio integrados a la dependencia del Estado creada para la titulación, el SINAMOS, y después como representantes de organizaciones independientes-, realizaban con los diferentes grupos indígenas, a veces con contactos muy esporádicos con la sociedad nacional. Después de la titulación, se elegían los representantes comunales, Apus, llamados también Tenientes Gobernadores. Con esta perspectiva integracionista que presidía la ley, se decía sin ironía que estas autoridades elegidas por la asamblea de comuneros eran la representación del Estado en la zona y las comunidades como una unidad administrativa subdistrital.

Después de la titulación, y con una intensidad desigual según las regiones, las comunidades recién formadas se asociaban a una federación en base a criterios étnicos y espaciales, en general una cuenca. Así florecieron, sobretodo en las década de los 80, las federaciones indígenas en toda la Amazonía y así surgió la más significativa federación de federaciones, AIDSESP. El trabajo de titulación fue acompañado además por toda una serie de iniciativas con miras a fomentar la integración de los pobladores indígenas a la ciudadanía, una forma de fomentar el desarrollo en estas tierras abandonadas por la administración pública. Entre todas estas iniciativas, las que tuvieron quizá una mayor reper-

cusión especialmente en regiones de la selva norte fueron las campañas para proveer de libretas electorales, que muy pocos indígenas poseían a principios de los años 1990. Tiempo después de estas campañas, los indígenas empezaron a ser elegidos, primero a nivel distrital, y después incluso a nivel provincial, disponiendo actualmente de muchas alcaldías a este nivel de la administración. En todo caso, la voluntad de una integración al Estado, según la visión pragmática propia de las organizaciones indígenas surgidas de este proceso de titulación, fue evidente cuando se convirtieron en aquellos tiempos en un factor de estabilidad, un cuerpo de interposición y de promoción de la paz y la democracia en muchas de las zonas del país entonces assoladas por la violencia.

En su primera versión, la ley de Comunidades nativas y campesinas permitía el derecho inalienable a la propiedad colectiva de los grupos de indígenas. Desde entonces, la legislación internacional se ha ido desarrollando con una gruesa jurisprudencia y un buen número de tratados y declaraciones firmados por el Perú. Sin embargo, como afectada por una esquizofrenia, la legislación nacional peruana ha intentado erosionar en sucesivas ocasiones los pocos derechos territoriales que proclama la ley de Comunidades nativas. Fujimori consiguió eliminar la calidad de intangibilidad de las tierras. Alan García, en concordancia con esta voluntad de eliminar obstáculos para las grandes inversiones internacionales de empresas extractivas, ha intentado continuar en esta dirección con los famosos decretos legislativos.

En efecto, al mismo tiempo que titulaba comunidades, el Estado ha ido promoviendo una política favorable a grandes inversiones, especialmente en relación a la extracción de recursos naturales y en particular al petróleo, actividades extremadamente rentables en términos económicos para las arcas públicas, pero altamente perjudiciales para los pueblos indígenas que las acogen en sus territorios y que deben afrontar solos los costes de los impactos sociales en la población y la contaminación del medio ambiente que generan. Esta política, en relación a la industria petrolífera es tan antigua o más que la propia ley de Comunidades. Las protestas de los pueblos indígenas contra esta industria también. Pero solo han empezado a ser conocidas por la opinión pública mucho más recientemente y de forma paulatina, al mismo tiempo que la sociedad peruana “descubría” la selva, gracias al despertar de la conciencia ecológica a nivel mundial y al desarrollo del turismo interno, que permite el

fin del conflicto armado de los años 1980, facilitado por la mejora de la red vial de carreteras. Este proceso paulatino de resistencia indígena y despertar de la opinión pública se ha visto acelerado con una expansión en estos últimos años sin precedentes de la industria petrolífera, comparándola con el pasado y con lo sucedido en países vecinos. En efecto, desde 2003, en el Perú se ha promovido la inversión de este sector industrial con una política fiscal favorable y una licitación masiva de zonas de exploración. El precio del barril de petróleo en el mercado, fluctuante pero muy elevado en algunos momentos, ha animado al sector y se ha producido un nuevo “boom” petrolero, incrementado incluso a partir de 2005. En estos momentos hay 48 lotes activos en la Amazonía peruana con contratos con multinacionales, lo que significa en términos comparativos que el 70 % de superficies concedidas para la exploración y/o explotación petrolera en toda la cuenca amazónica se encuentra en territorio peruano. En el Perú, los 64 bloques licitados actualmente cubren el 72% de la Amazonía peruana (490.000 km²), cuando en 2005 cubrían sólo el 15% (Campodónico 2008; Finer et al. 2008).

En este contexto de políticas agresivas de inversiones para la extracción de recursos naturales como el petróleo, los títulos comunales que disponen los pueblos indígenas no sólo no sirven de mucho –recordemos que de todas maneras la propiedad del subsuelo es en Perú propiedad del Estado-, sino que incluso pueden ser contraproducentes. Por la actuación de los poderes públicos en algunos casos, parece que se quiera aprovechar el hecho de que las tierras están legalmente tituladas a nombre de comunidades indígenas para deshacerse de ciertas responsabilidades en el seguimiento de las operaciones, en la aplicación de la legalidad vigente en los procedimientos y en la debida protección a la población local afectada. A esto se le puede añadir que las comunidades indígenas, sometidas a presiones intensas y con una escasa capacidad de negociación, se encuentran a menudo frente a la política de los hechos consumados por parte de la compañía petrolera específica, incumpliendo la obligación de consulta previa estipulada por los convenios internacionales ratificados por el Perú. El dilema no es entre las organizaciones indígenas que están a favor o en contra de las actividades petroleras en sus territorios –como se asegura a veces con dudosa intención-, sino entre las que cederán a cambio de unas contraprestaciones o las que mantendrán una política de resistencia.

Un ahora: la vía jurídica

La situación resultante ante este estado de cosas es un conflicto de intereses inevitable y veremos, de seguir así, un proceso conflictivo, largo y políticamente muy intenso, del que los incidentes de Bagua son una primera señal. Es en realidad el resultado de la colisión de dos inercias históricas de más de tres decenios de antigüedad. Por un lado el Estado peruano acepta desdeñosamente legitimar los derechos territoriales pero, profundamente impregnado de la idea ya lanzada por Belaúnde en los 60 de la Amazonía como el granero del Perú, y otras propuestas de un colonialismo interno impropio de una democracia, erosiona desde los años 90 el espíritu de la ley de comunidades con decretos e iniciativas que facilitan las inversiones de la industria extractiva.

Por otro lado, las organizaciones indígenas en Perú se crean y se desarrollan en el proceso mismo de titular las comunidades. Los indígenas encuentran en las comunidades su inscripción en la sociedad peruana, la satisfacción parcial pero real al reclamo histórico de sus derechos territoriales y una garantía de supervivencia. Para ellos las comunidades no son un bien inmueble, son ahora su condición de existencia, al menos en buena parte de la Amazonía. Debemos recordar que la ley de Comunidades nativas y campesinas es una ley que no busca restituir un derecho por así decir preconstitucional al territorio, usurpado por unas políticas colonialistas de Estado, tal y como actualmente se decanta la jurisprudencia multilateral en esta área. En los años y condiciones políticas en que esta ley se promulgó, desde una visión estatista de izquierdas, el objetivo era integrar las poblaciones indígenas a la sociedad peruana, junto con los obreros y campesinos, para contribuir al desarrollo de su base popular: se trataba en efecto de una ley integracionista. Los indígenas tomaron la palabra del Estado y se convencieron de que a través de las comunidades podrían acceder al estatuto de ciudadanos.

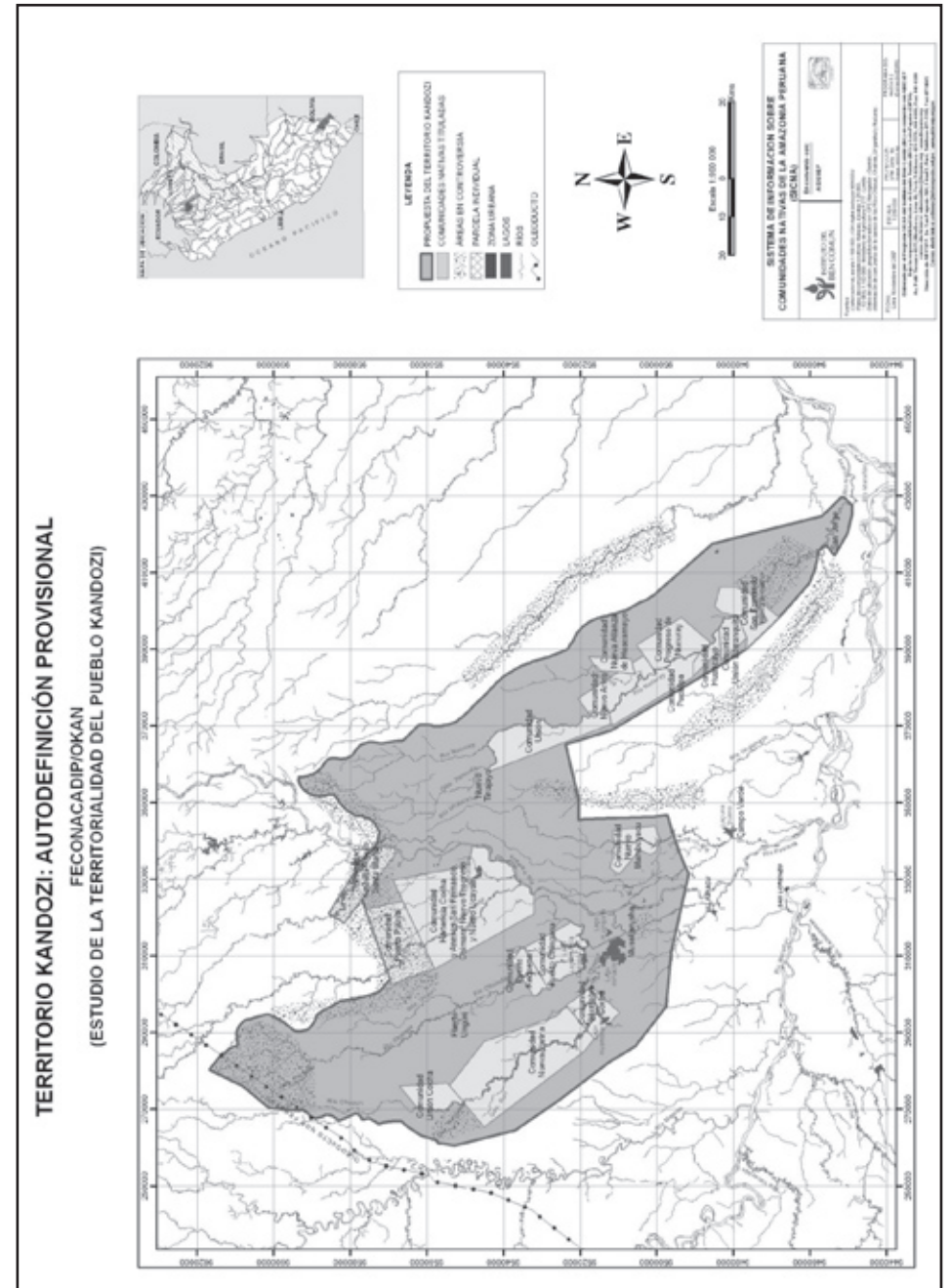
Recapitulando, los incidentes de Bagua son la consecuencia de una larga historia que lleva muchos años generando una gran frustración en la población local: un polvorín social que la mala gestión gubernamental hace estallar.

Las organizaciones indígenas peruanas en general y AIDSESEP en particular, nacieron y se desarrollaron como una plataforma de integración de los pueblos amazónicos a la sociedad nacional peruana y eligieron el Estado peruano como su interlocutor privilegiado para ello. Como ya he señalado, la cantidad de cargos electos promovidos por las distintas organizaciones indígenas en sus zonas de influencia, con un gran número de alcaldes distritales y provinciales, son solamente la parte emergente de este hecho. Reuniones, documentos, directivas, convenios a miles entre los dirigentes de todo nivel con las diferentes grados de la escala ministerial y con otros organismos estatales, en Lima o en provincias, mostrarían a profusión esta idea. Los archivos del ministerio de agricultura, del ministerio de salud y del ministerio de educación, por citar los tres ámbitos donde esta relación ha sido más continuada, arrojarían en efecto una evidencia incontestable en este sentido. Defraudados por un estado que no responde a las expectativas creadas en el momento que se formaron las organizaciones indígenas ¿cual es la política a la que los pueblos indígenas están abocados a seguir en los próximos años?

Dos caminos se están dibujando que cambiarán completamente la imagen actual de las organizaciones indígenas y los objetivos de sus reclamos territoriales.

El primero responde a la idea según la cual, si todo este esfuerzo de coordinación con el estado no ha reportado más que fracasos e incluso recientemente represión abierta contra la población indígena y persecución política a sus dirigentes, no es un problema del estado en si mismo, sino del que lo gobierna. Por lo tanto, lo que se debe hacer es transformar la vocación inicial de las organizaciones indígenas de un instrumento de promoción social de unas minorías en un movimiento político cuyo objetivo es el acceso al poder, con las alianzas que se requiera para ello.

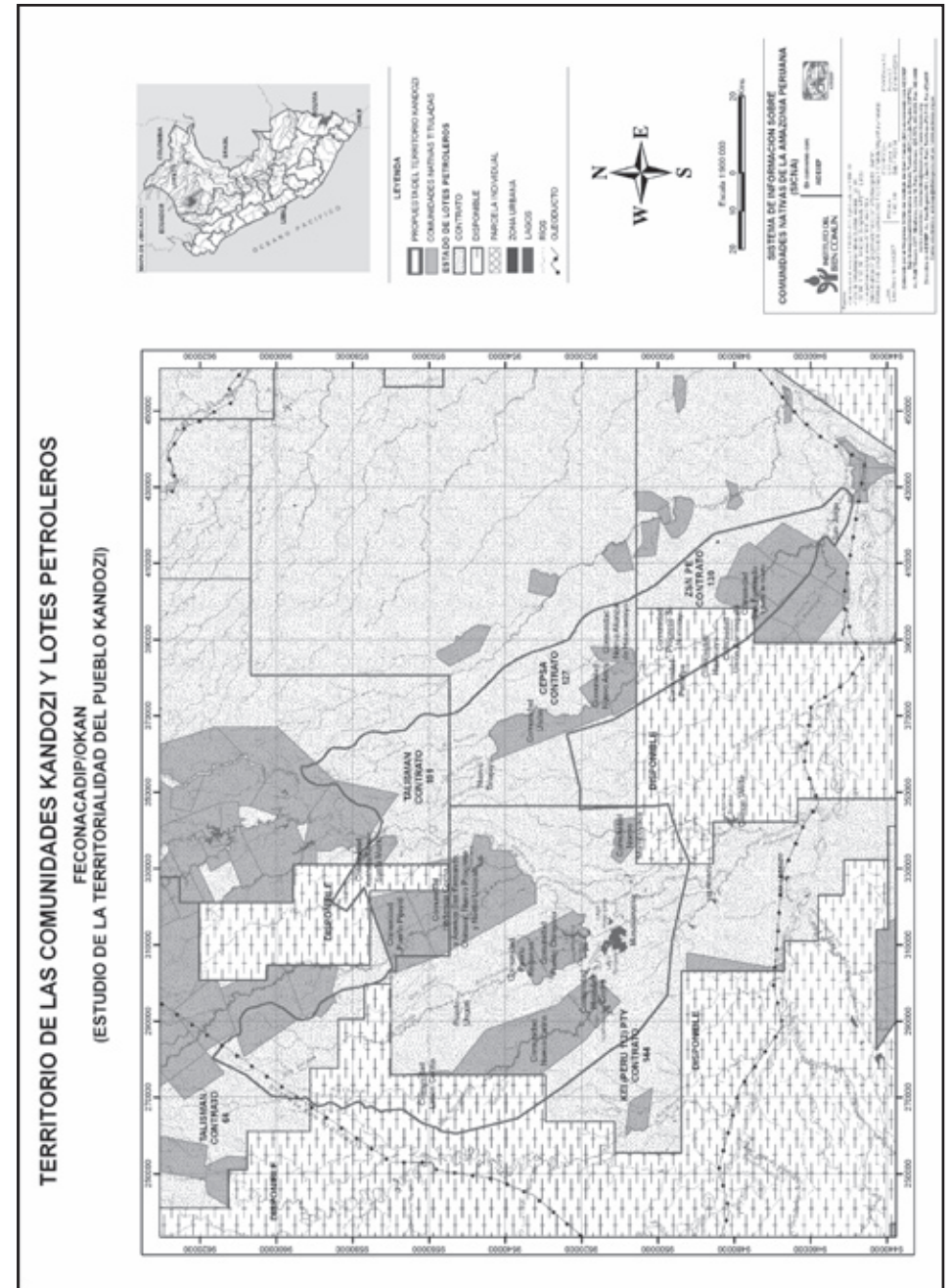
El segundo camino y sobre el que voy a extenderme más consiste en cambiar el horizonte de sus demandas y el interlocutor de las mismas. Si, como se ha demostrado en estos últimos años de desencuentro, el estado no es en absoluto el garante de la integración de los pueblos indígenas y de su acceso a la ciudadanía, estos tienen que redirigir sus esfuerzos hacia otras instancias, que no pueden ser sino internacionales. La internacionalización de reclamo de sus derechos además se encuentra amparada hoy en día por diferentes convenios,



tratados y declaraciones que, como ya he notado, el Perú ha ido puntualmente ratificando. La reciente Declaración de las Naciones Unidas sobre el derecho de los pueblos indígenas que garantiza nada menos que su libre determinación territorial como un derecho humano (Ayala 2009; García Hierro y Surrallés 2009), es un paso decisivo en este sentido. Las demandas para constituir un expediente jurídico y antropológico que pueda justificar ampararse en esta declaración para reclamar la libre determinación territorial van en este sentido. Estos expedientes van acompañados de mapas de autodelimitación territorial que marcan una área dentro de la cual, según los dirigentes, el ejercicio de la autonomía del pueblo indígena será un hecho lo quiera o no el estado. Los títulos de comunidades nativas aparecen en estos mapas como el signo de un tiempo pasado superado por una nueva realidad. Varios pueblos indígenas han procedido a iniciar este tipo de trabajos (ver por ejemplo el mapa 1 realizado por el pueblo indígena candoshi y el mapa 2 donde su territorio aparece totalmente recubierto por lotes petroleros).

El pueblo Chapra, vecino de los candoshi, ha iniciado también un proceso de este tipo, que significa encadenar una serie de acciones a nivel de todo el pueblo indígena; acciones que suponen una voluntad colectiva muy determinada de consolidación del espacio territorial controlado en este momento. Los Chapra en particular – quizá por disponer de un espacio que se ha reducido un 50% hasta apenas 4.000 km² durante el pasado siglo – constituyen probablemente el pueblo que ha llegado más lejos en este sentido, por haber determinado los límites, por haberlos consensuado con sus vecinos candoshi, wampis y achuar y por haber georeferenciado el perímetro (lo que significa que un grupo de hombres han estado siguiendo este perímetro junto con un técnico en GPS -Sistema de posición geográfica- marcándolo con hitos visibles). Es en el marco de este contexto que realicé el informe antropológico aludido en la introducción. Trabajos similares se han empezado en contextos etnográficos muy distintos, como el kukama-kukumilla. A diferencia de la población chapra y candoshi, la población kukama-kukumilla ocupa un vasto espacio que comprende territorios en las dos vertientes del Marañón, que concierne varias cuencas secundarias y que incluye centros urbanos medios y poblaciones campesinas no necesariamente identificadas con un substrato indígena.

No sé si se trata de una quimera lejana, pero en todo caso hay que



tener en cuenta que se trata de una quimera que hoy en día tiene rango, en el sistema internacional de derecho, de derecho fundamental. Por otro lado, esta política de autodemarcación cuenta con el apoyo de las instancias distritales y provinciales en muchos casos gobernadas por políticos indígenas favorables a este tipo de iniciativas. Porque no hay que olvidar el peso que tienen los líderes indígenas a nivel distrital y provincial (que no llega a nivel Departamental, como parece ser el caso para muchos movimientos políticos locales de todo el Perú²). La Ordenanza municipal n° 012-2008-MPDM-A del 3 de noviembre del 2008, aprobada por el Concejo Provincial de la Municipalidad de Datem del Marañón, y publicada en el diario oficial del Estado “El Peruano” el 15 de abril del 2009, sería un ejemplo de ello. Esta ordenanza se basa en la Ley Orgánica de Municipalidades, en la Constitución política del Perú, en el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo y en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (textos internacionales ambos suscritos por el Perú), para declarar que los gobiernos locales son competentes en materia de acondicionamiento territorial donde se determine, en aras de la promoción del desarrollo y la economía local, de las zonas de uso territorial; los administrados tienen derecho a su identidad étnica y cultural y que los pueblos indígenas deben decidir sus propias prioridades en lo que se refiere al proceso de desarrollo, porque tienen el derecho a la libre determinación en virtud del cual determinan también su condición política. La ordenanza pasa en seguida a reconocer la existencia en la provincia de los pueblos indígenas Achuar, Awajun o Aguaruna, Cocama-Cocamilla, Chayahuita o Chawí, Shibiló, Shapra, Candoshi, Quechua, Wampis o Humabisa y los derechos territoriales históricos que poseen, por lo cual a cada pueblo indígena le corresponde realizar su propio plan de gestión territorial dentro de los límites del espacio posesionado.

En otras palabras, nos encontramos con una situación donde el Estado central aparece en estas zonas atenazado por una jurisdicción internacional cada vez más favorable a reconocer los derechos de los pueblos indígenas por una ló-

² Ver en este sentido el texto de Alejandro Diez Hurtado (2009) donde demuestra que la representación política de estos movimientos locales se restringe a nivel distrital y provincial y nunca departamental en otras regiones del Perú, de manera que el caso amazónico responde por lo tanto a un patrón general en el Perú.

gica jurídica difícil de parar y que se remonta como mínimo a la jurisprudencia desarrollada en los procesos de descolonización durante el siglo pasado; y por otro lado, por una política local muchas veces en manos de autoridades promovidas por las organizaciones indígenas (o que en todo caso deben pactar con ellas para salir elegidas), en un marco de mayor participación y organización del voto indígena en partes del país donde es mayoritario. El gobierno central y las distintas delegaciones ministeriales presentes en estas zonas sólo aparecen como los garantes de los compromisos acordados en Lima por las grandes corporaciones de extracción de recursos. Esta situación, de mantenerse la actual política minera y energética de hidrocarburos, solo puede llevar a una mayor inestabilidad en la región y a aumentar la desafección hacia el estado de muchos indígenas y otros ciudadanos damnificados por este régimen de cosas, con unas consecuencias difíciles de prever pero nada alentadoras.

Un después: una solución posible.

No me atrevo en estos momentos todavía a lanzar previsiones de cómo se desarrollarán los futuros acontecimientos. Está claro sin embargo que vamos hacia una internacionalización del conflicto si la sociedad civil peruana no toma la iniciativa en este sentido y decide, después de un debate democrático, el tipo de política energética y de extracción de recursos que le conviene al país. No hay demasiadas posibilidades y muy pocas que puedan conciliar el cuidado de un patrimonio de diversidad ecológica, el respeto de los derechos de los pueblos indígenas y unos beneficios económicos a corto plazo que son también necesarios. Desde mi punto de vista hay quizá solamente una solución beneficiosa para todas las partes y viene del valor creciente que están tomando hoy en día los bosques tropicales húmedos para la nueva economía ecológica en general y en la lucha contra el cambio climático en particular.

Si bien los participantes en la cumbre de Copenhague no se han puesto de acuerdo sobre las medidas a tomar para evitar un empeoramiento de las condiciones climáticas para la vida humana en la tierra, ni siquiera sobre si las

causas de este empeoramiento son de origen antrópico o no, existe un mayor consenso en determinar dos factores perjudiciales desde cualquier punto de vista: la combustión de hidrocarburos y la disminución de la superficie boscosa. Estos dos factores son la causa principal de la liberación de hidróxido de carbono en la atmósfera, el gas a efecto invernadero responsable de buena parte del calentamiento global.

En la selva peruana, por el simple hecho que casi toda ella está sujeta a concesiones petroleras, coincide que la exploración y explotación del petróleo conlleva una degradación de la masa forestal, los ecosistemas que alberga y los grupos humanos cuya actividad permite su mantenimiento. Es cierto que la industria petrolera no es la única responsable de esta degradación. Compite, en este triste campeonato por la destrucción de la diversidad biológica y cultural de la selva, con la industria maderera, la agroindustria y la minería. Sin embargo la nueva ola de concesiones petroleras promovida por el Estado supondrá que, a los desperfectos sufridos por la selva en estos cuatro decenios pasados y en particular por el primer boom de fines de los años 1970, se le añadirán pronto los derivados de este nuevo frente extractivo. Los efectos de más de 100.000 Km. de líneas sísmicas, de los centenares de parcelas deforestadas para los pozos exploratorios, para los campos de trabajo y los helipuertos necesarios para las actividades de exploración, se le sumará la deforestación producida por las carreteras de acceso, las plataformas de perforación y extracción, los oleoductos y las estaciones de bombeo en la fase de explotación comercial. A esto se le deben añadir los impactos indirectos sobre la deforestación inducidos por esta situación como la colonización y ocupación ilegal de terrenos colindantes a las áreas de trabajo por trabajadores o comerciantes informales atraídos por estas actividades y las rentas que generan, con la extensión de los pastos para la agricultura y ganadería consiguientes (Finer y Orta-Martínez 2010). Más que en cualquier otra región de bosque tropical, o como mínimo más que en cualquier región amazónica de los distintos países suramericanos, la situación actual de la Amazonia peruana presenta un problema muy grave en relación al cambio climático: la funesta coincidencia que asocia en un solo frente los dos fenómenos responsables del calentamiento, es decir, las actividades de hidrocarburos y la deforestación.

Creo que la opinión pública peruana, así como la opinión pública mun-

dial no necesariamente muy concienciada en ecología política, podrían compartir este análisis y estarían de acuerdo en que hay que limitar la emisión de hidrocarburos dejando el petróleo bajo tierra, sobretudo cuando éste se encuentra cubierto por la superficie boscosa tropical tan importante para el almacenamiento de carbono, y por lo tanto para el régimen de pluviosidad, el flujo de agua dulce en los océanos y el equilibrio climático del planeta entero. Sin embargo, muchas menos personas estarían dispuestas a aceptar una moratoria indefinida de las actividades petroleras y otras actividades degradantes en la Amazonia. El argumento es conocido y no falta de una razón poderosa. El Perú, como otros países que poseen yacimientos petroleros y bosques tropicales, no son necesariamente países cuyas rentas per capita hagan pensable prescindir de unas actividades que generan ganancias sustanciosas. La pobreza que afecta a capas muy importantes de la población peruana y en particular aquella asentada en la periferia de los núcleos urbanos amazónicos no permitiría la decisión inmoral de sacrificar unas operaciones que ayudan a la renta nacional del país; un país que, si bien está dando muestras de crecimiento sostenido de su economía en los últimos años, continua arrastrando unos déficits sociales importantes, con un tercio de la población bajo el nivel que determina la pobreza. El llamado canon petrolero, revertido por el estado a los presupuestos de las alcaldías de la Amazonia afectadas por las actividades petroleras, permite muchas veces ejecutar las únicas políticas sociales que se realizan en estas zonas. Estas políticas se verían seriamente comprometidas por una moratoria que, hoy por hoy, parece una decisión imposible de asumir por ningún gobierno.

Sin embargo esta opinión puede quedarse sin argumentos en un futuro próximo. La conciencia mundial de la necesidad acuciante de proteger los bosques, y en particular los bosques tropicales, grandes sumideros de carbono y reserva de biodiversidad, permite pensar que por fin conservar el medio ambiente pueda significar una ganancia económica. Un ejemplo es lo que se conoce como REDD, “Reducción de Emisiones derivadas de la Deforestación y la Degradación de la selva”, una iniciativa multilateral global que pretende desarrollar mecanismos para incentivar la reducción de las emisiones de gas a efecto invernadero provenientes de la deforestación, considerada responsable de un 20% de las emisiones; es decir, más incluso que las emisiones de todo el sector mundial de transporte. La REDD, es además la forma más rápida y barata de conseguir

una tal reducción, sin contar con todos los beneficios colaterales que proporciona, como la conservación de la biodiversidad por ejemplo. Aunque la puesta en práctica de mecanismos convincentes en este sentido pueda ser un camino largo y tortuoso, como ha demostrado la insuficiencia de los acuerdos adoptados en la reciente cumbre sobre el medio ambiente en Copenhague, es innegable que a medio plazo estos mecanismos serán una realidad. Y si las acciones en apoyo de la REDD pueden y deben ser asumidas en parte por los gobiernos, las ONG o las organizaciones internacionales como el Banco Mundial o la Naciones Unidas (ver los programas The World Bank's Forest Carbon Partnership Facility y el UN-REDD Programme, respectivamente), los actores principales son naturalmente aquellos que viven en los bosques. Los pueblos indígenas, no solo de la Amazonia, se convierten así en los protagonistas primeros de unas acciones que no serán adecuadamente llevadas a cabo sin su rol director y compromiso. Dicho de otro modo, no serán adecuadamente llevadas a cabo si los gobiernos piensan en los pueblos indígenas como simples guardas forestales y no como actores primeros en el marco de su libre determinación³.

No voy a entrar a valorar la filosofía política que inspira la REDD o sus posibles relaciones con la instauración del llamado mercado del carbono, en el que se comercia el derecho a la contaminación. En relación a esto último creo que las sociedades deberían ser lo suficientemente maduras y responsables como para no dejar el futuro del planeta al azar de la fluctuación de los precios en un mercado de coyuntura. Tampoco estoy seguro, con la información de que dispongo en estos momentos, de todas las consecuencias que supone la aplicación de estos mecanismos para las poblaciones locales. En este sentido las organizaciones indígenas están desarrollando una REDD Indígena para que estos programas no atropellen los legítimos derechos territoriales de los pueblos autóctonos aunque ignoro los detalles de la propuesta. Pero, lo único que quiero señalar aquí es que, sea como fuere, los argumentos que oponen el desarrollo económico aportado por la economía extractiva, minera, petrolera, maderera y la agroindustria frente a la preservación de los bosques tropicales y los derechos de los pueblos indígenas al territorio se encuentran sin fundamento, por la

necesidad planetaria de proteger el manto vegetal y las compensaciones económicas previstas por la comunidad internacional para ello. Y esto sin contar con otros potenciales en base ecológica de gran interés para la Amazonia como el de la biodiversidad, por ejemplo. Para el Perú, después de los lamentables incidentes de Bagua, estas nuevas perspectivas que la economía ecológica sostenible ofrece pueden ser una solución beneficiosa para todos los interesados. Por un lado se genera riqueza sin dilapidar el patrimonio natural del Perú, respetando al mismo tiempo unos derechos indígenas al territorio, que la jurisprudencia internacional no permitirá a los Estados obviar. El conflicto que opone al Estado central – en búsqueda de recursos económicos – y las poblaciones locales – decididas a mantener unos derechos adquiridos por arraigo cultural a los territorios donde viven – y cuyo máximo y desgraciado testimonio ha sido Bagua, podría encontrar en la preservación de los bosques una vía de solución a la luz de las nuevas dinámicas mundiales en pos de una economía sostenible. La elección, sólo en manos de la opinión pública peruana, es simple y no tiene más que dos opciones. Por un lado, la industria petrolera, que allí donde predomina acarrea corrupción, contaminación, violencia y dependencia y que se encuentra en declive puesto que el mundo busca ahora desesperadamente energías limpias de sustitución. Por otro lado, unas políticas de conservación de la selva que se avanzan a un futuro de economía sostenible y ambientalmente responsable, que respetan los derechos humanos fundamentales de las poblaciones indígenas, y que no dilapidan lo que constituye el verdadero patrimonio del Perú para futuras generaciones.

³ Ver en este sentido las conclusiones de la consulta del Banco Mundial (2008)

REFERENCIAS

- AYALA, James. 2009. "The right of indigenous peoples to self-determination in the post-declaration era", Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen (ed) *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Copenhagen: IWGIA, 184-198.
- BANCO MUNDIAL. 2008. *Consulta a los pueblos indígenas de América Latina sobre el diseño de las modalidades de aplicación del Fondo Cooperativo para el carbono de los bosques (FCPF)*.
- CAMPODÓNICO, Humberto. 2008. "Amazonía y explotación petrolera", *La República*, 17/10/2008.
- CHIRIF, Alberto y GARCÍA HIERRO, Pedro. 2007. *Marcando Territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhagen: IWGIA.
- DEGREGORI, Carlos Iván. 2009. "Entrevista a Carlos Iván Degregori por Pablo Sandoval", *Argumentos*, año 3, n° 3.
- DIEZ HURTADO, Alejandro. 2009. "Continuidades y cambios en la construcción del territorio. Espacios regionales en el proceso de descentralización" *Ms*.
- FINER, Matt *et al.* 2008. "Oil and Gas Projects in the Western Amazon: Threats to Wilderness, Biodiversity, and Indigenous Peoples", *PLoS ONE* 3(8): e2932.
- FINER, Matt y ORTA-MARTÍNEZ, Martí. 2010. "A second hydrocarbon boom threatens the Peruvian Amazon: trends, projections, and policy implications", *Environmental Research Letters*. Volume 5, Number 1: 014012.
- GARCÍA HIERRO, Pedro y SURRALLÉS, Alexandre. 2009. *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*. Copenhagen: IWGIA.

Memoria, Resistencia y Cartografía Participativa en la Sierra de Perijá, Venezuela¹

BJØRN SLETTØ, MARLA TORRADO,
JIMENA CRÚZ Y ANDRÉS GALINDO

Introducción

El año 1999 fue de gran importancia para las comunidades indígenas en Venezuela. Ese año las luchas por los derechos a la tierra cobraron un nuevo impulso gracias a una nueva Constitución que reconocía, por primera vez, derechos colectivos sobre los territorios, estableciendo un marco legal e institu-

¹ El financiamiento para esta investigación fue proporcionado por una Institución internacional de investigación y educación: la subvención "Planning Visits and Workshops" de la National Science Foundation (NSF), de Estados Unidos, y por la subvención para investigación proporcionada por la Universidad de Texas en Austin. Los autores quieren resaltar la invaluable asistencia logística de Hugo Rincón y Nixon Molina de la Facultad de Arquitectura y Diseño de la Universidad del Zulia; a Gonzalo Godoy, Daniel Castro, Ana Torres, Laura López y Emerson Rodríguez por su generosa ayuda y asesoramiento; a Cristóbal Romero, Daisy Peñaranda y Fulgencio Vargas por haberme provisto de un hogar en Venezuela; y a Jesús Peñaranda Padre, Jesús Peñaranda Hijo, Enelcy Gutiérrez, Francisco Romero, Isabela Cruz y a todos en Toromo por su amistad y respaldo.

cional para titulaciones territoriales. Esto, a su vez, abrió las puertas para gran cantidad de proyectos de cartografía participativa que documentaban los usos y ocupación de tierras; sin embargo, no son muchos los trabajos y avances que se han logrado referentes a las mismas. En su lugar, los procesos de recuperación de tierras indígenas generan conflictos que resultan de políticas heredadas del siglo 20 sobre divisiones de terrenos que, a su vez, son alimentados por narrativas de memorias y recuerdos – como ocurre con los Yukpa en la Sierra de Perijá, en el Estado de Zulia². No obstante, a pesar de que este tipo de conflictos internos salieron a la luz pública durante el proyecto aquí discutido, y del escepticismo inicial de los Yukpa sobre el significado de mapas designación territorial, éstos adoptaron el proyecto de cartografía con entusiasmo.

Esta contradicción de los Yukpa - entusiasmo por mapear mezclado con escepticismo - parece provenir del papel que juega este método para facilitar procesos de memoria colectiva e identidades indígenas. La relación entre memoria y mapeo se hace más fuerte cuando el proceso ofrece un espacio cómodo para la exploración y discusión³. Así, la cartografía se convierte en un espacio de construcción de memorias, donde los mapas pasan a ser una inscripción de “lo recordado, lo imaginado, lo contemplado” (Cosgrove 1999, 2; Cosgrove 2006). He aquí la relación entre creación de mapas y la memoria: el mapeo propició momentos de “recuerdo colectivo” (Geasseni 2004, 706), mientras actividades de memorias y recuerdos impulsaban a la creación de mapas – proceso descrito a través del caso de mapeo en Toromo, un evento muy bien recordado por Jesús Peñaranda, integrante de la comunidad.

Cuando Jesús me contó su historia nos encontrábamos en la carretera entre la comunidad Yukpa de Toromo y Machiques, en la intersección con el camino que atraviesa la hacienda Rincón. Mirando el paisaje adelante, Jesús comenzó diciendo:

“El sitio donde estamos es Yuk Otütpo. Yuk Otütpo es donde los caciques y los guerreros, los antepasados, se escondían. Es por eso que se dice Yuk

² Cf. Eidson 2005.

³ Cf. Caballero Arias y Cardozo (2006).

Otütpo: ellos se escondían con la flecha para esperar el enemigo acá. Por eso este territorio quedó en nuestras raíces, quedó donde el punto está ubicado Yuk Otütpo, porque es la ubicación donde ellos escondían para la espera del que venía para invadir la tierra. Pero como en ese tiempo, ya, apareció, y entonces quedó la historia este, y quedó el punto, aquí donde estamos”.

- Jesús Peñaranda, Toromo, Sierra de Perijá, Venezuela, 17 de Julio de 2011

Esta cita presenta un tema importante: el rol de las “artes de la memoria” (de Certau 1984; Grang y Travlou 2001; Le Goff 1992) en la imaginación y representación de paisajes indígenas y, por ende, en la reproducción de identidades indígenas. Mientras estuve en Toromo, los Yukpas llevaron a cabo estas acciones de “memoria en acción” en varias ocasiones, como por ejemplo el mapeo de “el pasado sobre el paisaje real” (Crang y Travlou 2001). Al examinar la relación entre la acción de la memoria, la identidad y el paisaje, intento entender el significado del proceso de ‘memoria en acción’ bajo un contexto de rápidos cambios sociales, donde el mapeo de tiempos pasados en el paisaje actual es un ejercicio urgente (Graham 2002; Sarmiento 2009; Schramm 2011). Es decir, utilizo como base el trabajo de Ricoeur (1991; 1994; 2000a, b) sobre la memoria e identidad narrativa para poder evaluar de manera crítica cómo la cartografía activa y la memoria pueden servir como herramientas de acción radical en luchas por tierras, recursos naturales y derechos territoriales para las comunidades indígenas venezolanas y en otros países⁴.

Este artículo propone explicar las relaciones entre memoria, mapas y paisaje, y expone que la noción de “inscripción” va más allá de la creación de mapas para mostrar paisajes. Los paisajes también pueden ser vistos como una construcción social que refleja entendimientos particulares del mundo; “una forma pictórica de representar, estructurar o simbolizar el entorno” (Cosgrove 1984; Cosgrove y Daniels 1988). Así Yuk Otütpo es producido como un lugar

⁴ Cf. Cole 2001; Gordon, Gardian y Hale 2003; Offen 2003; Marcuse 1962; Sutton 2008.

de la memoria (*lieu de mémoire* - Nora 1989; véase también Crang y Travlou 2001) a través de la historia, la memoria, y la experimentación del espacio a través del cuerpo, como describió Jesús Peñaranda. Esta producción, a su vez, debe ser entendida como parte de un proceso donde se ha borrado violentamente lo que era la memoria Yukpa en el paisaje, absorbido en un espacio capitalista abstracto (Schramm 2011).

Para el momento del cuento de Yuk Otütpo ya llevaba tres veranos viviendo en Toromo, trabajando con los residentes en el mapeo del territorio Yukpa e investigando sobre los imaginarios que dan forma a sus estrategias para reclamar sus tierras de los hacendados y desarrollar sus comunidades. Apenas algunos años atrás este territorio que los Yukpa reconocen como tierra de origen era terreno ganadero. No obstante, el mismo se ha transformado significativamente, material y simbólicamente. Recientemente los Yukpa de Toromo y otras comunidades han ocupado muchas de las haciendas, a pesar de amenazas por parte de propietarios y empleados. De esta manera no solo recrean el pasado sino también proponen nuevas prácticas en el viejo paisaje. Como resultado a una combinación de procesos y acciones, los hacendados finalmente terminan cediendo, llamando la recuperación una invasión u ocupación de tierras – aunque los Yukpa se refieren al mismo acto como “rescate” de sus tierras. En Toromo casi una docena de haciendas han sido parcial o totalmente recuperadas desde la presidencia de Chávez, efectivamente controladas por familias yukpas.

El artículo comienza explicando las relaciones entre memoria, narrativa, y acción. La segunda sección presenta una revisión de literatura sobre la cartografía crítica y participativa, incluyendo una breve discusión de los avances (o estancamientos) actuales de demarcaciones de territorios en Venezuela. Luego presento y discuto varios casos de ‘actuación de la memoria’ que se llevaron a cabo en este proyecto, estructurado por alegorías que he llamado Violencia, Exilio, y Engaño, los cuales reflejan los temas de memoria que constituyen el “deber de recordar” que tanto fue mencionado por los Yukpa y que me ha permitido relacionar en orden cronológico las diferentes fases de la lucha por los derechos sobre la tierra de los Yukpa. Finalmente, concluyo con una breve discusión revisando las lecciones principales que se pueden sacar de este proyecto para proponer un camino futuro donde se conceptualiza la cartografía participativa como proceso, en donde el trabajo de la memoria puede jugar un papel fundamental en el fomento de acciones radicales.

Memoria, identidad narrativa y acción

De acuerdo con Ricoeur, “la ruta que une la historia con la acción puede ser recorrida en ambas direcciones: de la historia a la acción, en la medida de que la historia – según Aristóteles – es *mímesis praxis*; o bien de la acción a la historia, en la medida en que la acción es, de un modo y otro, una demanda de la historia” (Ricoeur 1994, 22). Esto quiere decir que la memoria se materializa a través de la acción, como en el caso de la narración de Jesús sobre Yuk Otütpo. En otras palabras, la memoria se encuentra íntimamente ligada al intérprete de la misma: las narrativas de la memoria se hacen activas y comprensibles a través del narrador (Connerton 1989; Della Dora 2008).

Podríamos suponer entonces que la memoria funciona de dos maneras: en primer lugar, da forma a la identidad; y en segundo lugar, es la narrativa que une el pasado con el presente y el futuro. Según Ricoeur (2000), la memoria, entonces, contribuye a la formación de la “narración de la identidad”. Es decir, la identidad es creada en parte, a través del proceso de narración de una historia de una persona a otra: “el tipo de identidad al cual el ser humano tiene acceso, gracias a la mediación de la narrativa” (Ricoeur 1991: 73).

Otro factor que influye en la construcción de la identidad, es la relación de poderes que controlan la memoria. Según Ricoeur, “ambas, la memoria y el olvido, están sujetos a una intensa manipulación dependiendo de las relaciones de poder. Es aquí donde se hacen evidentes en toda su extensión las modalidades de abuso de la memoria. En este caso, no es posible separar la memoria de la identidad, ya sea individual o colectiva; mejor aún, no se puede pensar en la identidad sin la memoria” (Hannoum 2005: 126). Sin embargo, por otro lado, la memoria es forzada y manipulada por el poder a través de la reproducción de la historia oficial. Como en el caso de la narrativa oficial de la fundación del Zulia, la memoria puede ponerse a trabajar a través de la narración para recuperar una historia subyugada y así, tal vez, generar historias contrarias a las ya conocidas y aceptadas. “Lo que está en juego,” dice Ricoeur en su conferencia en Budapest, “conciene a la memoria, ya no como mera matriz de la historia,

sino como la reapropiación del pasado histórico por una memoria enseñada por la historia y, a menudo herida por la historia” (Ricoeur 2000; véase también Graham 2002; Sarmiento 2009).

La narración de Jesús Peñaranda cobra importancia entonces, en el sentido de que su interpretación reproduce la identidad de los Yukpa como guerreros que defienden sus tierras a través de la lucha violenta para mediar una acción simbólica. Desde la perspectiva Ricoeuriana, los relatos de Jesús, son profundamente contra hegemónicos y reflexivos de las prácticas comunes del simbolismo de la re-territorialización indígena (Caballero Arias y Cardozo 2006). Esta necesidad de recuperar la memoria, como en la insistencia de Jesús de no solo interpretar la historia de los Yuk Otütpo, pero de interpretarla aquí, en este particular lugar de la memoria (Nora 1989) – es un reflexión de lo que Ricoeur llama “el deber de recordar;” un precepto para recordar que surge de la búsqueda de justicia por los traumas del pasado. “Es la justicia que extrae de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, que convierte memoria en proyecto y es este proyecto de justicia el que le da forma al futuro y hace imperioso el deber de la memoria” (Ricoeur 2000: 107).

Por lo tanto, la interpretación de Jesús, trabaja para producir un paisaje, porque la memoria vive en el paisaje (Fordred Green y Green 2003). Sin embargo, su interpretación también produce una específica identidad Yukpa. De tal forma, Jesús, a través de su historia, esboza un “recorrido que une historia y acción” (Ricoeur 1994: 22) y por lo tanto, ejerciendo lo que Herbert Marcuse llama “una de las más nobles tareas del pensamiento... la orientación del pasado tiende hacia la orientación del futuro: la búsqueda del tiempo perdido (la *recherche du temps perdu*) se transforma en el vehículo de liberación del futuro” (Marcuse 1962: 17-18, 212).

Se podría entender entonces, que el deber de la memoria es “la alegación formulada por las víctimas de una historia criminal; su última justificación es el llamado a la justicia que se le debe a las víctimas” (Ricoeur 2003: SP). Como uno de muchos ejemplos, a raíz de un taller de cartografía, el anciano Marcos Núñez dijo, cristalizando los vínculos entre la memoria y la acción: “Esta era la tierra de nuestros abuelos. Necesitamos permanecer unidos para rescatar la tierra. Es nuestro deber, como indígenas Yukpas, luchar por nuestra tierra.” Según Hannoum (2005, 127), “para Ricoeur, el tema de la representa-

ción del pasado comienza con la memoria, no con la historia... Las dificultades de una comunidad nacional o su cuerpo político requiere que la memoria sea comandada, ordenada.” Por lo tanto, el deseo de mapear que tienen los Yukpa se comprende mejor si entendemos el proceso de producción de mapas como la creación de escenarios para la recreación de la memoria⁵. Sugiero entonces que, dado que la cartografía puede ser entendida como un controlador para el desarrollo de la memoria, la elaboración de mapas y la recreación de la memoria se entrelacen hasta el punto que se pueda hablar del deber de mapear.

La cartografía participativa y los derechos de tierras indígenas en Venezuela

La cartografía, como objeto representacional, por largo tiempo ha servido a los intereses del poder al borrar las producciones de paisajes indígenas desde la época colonial hasta el presente (Barr 2011; Bryan 2011; Sletto 2009a, y 2009b). La cartografía fue cómplice en la construcción temprana del Estado y en el proyecto colonial (Biggs 1999; Craib 2000; Godlewska 1988; Scott 1999; Sparke 1998; Winichakult 1994) y los mapas y el GIS juegan un papel central en el apoyo a las producciones hegemónicas del espacio capitalista al excluir a los indígenas y a otras espacialidades alternativas (Duncan y Ley 1993; Monmonier 1991; Rundstrom 1990, 1991, 1993; Sheppard 2005; Thrower 2008; Wood 1992, 1993, 2010). Sin embargo, la cartografía no sólo da forma a nuestra conceptualización de la adecuada estructuración del mundo. Los mapas son representaciones intrínsecamente ideológicas que reflejan el contexto social y los intereses de sus creadores mientras que la cartografía es una práctica social usada para reproducir las conceptualizaciones dominantes y los pasados, presentes y futuros (Crampton 2001, 2010; Harley 1988, 1989, 1990, 1992; Pickles 2004; Pickles (ed.) 1995; Sparke 1998).

⁵ Cf. Crang y Travlou 2001.

Por lo tanto, la cartografía participativa intenta orientar el poder de los mapas hacia los proyectos contra-hegemónicos: para darle voz a las comunidades en desarrollo económico, planificación del ambiente, diseño urbano, etc.; para la documentación del conocimiento situacional con fines de preservación cultural; y por supuesto, para avanzar en la lucha por los derechos territoriales y los recursos naturales. Un objetivo común de tales ‘contra-cartografías’ (Peluso 1995) es representar el conocimiento, los topónimos, las historias, las percepciones y las concepciones de paisajes y lugares “locales” e “indígenas” de manera más completa y precisa que en los mapas producidos por el Estado o las corporaciones. Estos mapas, como representaciones cartográficas del conocimiento indígena, pueden servir de herramientas poderosas, retóricas y políticas para apoyar la lucha por los derechos de las comunidades indígenas y otras comunidades locales – una lucha que, en parte, explica el entusiasmo y apoyo que los Yukpas le dan al proyecto cartográfico (Chapin y Threlkeld 2001, 2005; Harris y Weiner 1998; Herlihy 2003; Herlihy y Knapp 2003; Herlihy y Leake 1997; Kassam y Maher 2000; Parker 2006; Toledo Maya Cultural Council 1997; Poole 2003).

Sin embargo, es necesario evaluar críticamente los posibles riesgos que representan proyectos cartográficos como estos para tener un mejor entendimiento de cómo los aspectos operativos de la cartografía participativa se articulan tan poderosamente con la producción de la narrativa de la identidad. Estos proyectos enfrentan la dificultad – o imposibilidad – de representar, en las formas rígidas Cartesianas, las concepciones dinámicas de las concepciones indígenas del espacio y el tiempo (Rocheleau 2005; Sletto 2009c, 2011); el riesgo de la imposición de formas Occidentales de delimitación de límites y territorios (Bryan 2011; Parker 2006; Sletto 2009a, b); el potencial de apropiación del conocimiento indígena sobre los sistemas de administración y desarrollo de instituciones (Samoff and Stromquist 2001; Shroeder and Hodgson 2002); y el riesgo de hacer visible el conocimiento indígena en formas que irónicamente permitan la expansión capitalista en tierras indígenas (Wainwright y Bryan 2009).

Como la cartografía participativa surge de los procesos sociales, los indígenas y cartógrafos utilizan cada vez más la cartografía participativa con una conciencia crítica del contexto social y con una mayor reflexión sobre el proceso cartográfico en contra de la visión de los mapas como productos (Sletto 2009c;

Cosgrove 2006). Los pueblos indígenas y sus aliados han desarrollado una visión más realista del potencial que tienen este tipo de proyectos en futuras luchas por derechos territoriales. En el caso de Venezuela, los pueblos indígenas han encontrado inspiración en el Capítulo VIII de la Constitución de 1999, la cual consagró los derechos indígenas sobre tierras comunales y prometía una mayor autonomía para los pueblos indígenas durante el gobierno de Hugo Chávez. El Capítulo VIII siguió, en gran medida, los precedentes establecidos en el derecho internacional (Alarcón et al. 2007) y dio lugar a la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (decreto del 12 de Enero de 2001), la Ley Orgánica de pueblos indígenas (LOPCI) en 2005, y al nuevo Ministerio de Asuntos Indígenas, así como a las comisiones nacionales y regionales de demarcación, encargadas de la titulación de tierras indígenas (Arias y Zent 2006; Caballero Arias 2007; Caballero Arias y Cardozo 2006; Alarcón et al. 2007).

Sin embargo, sólo 32 títulos han sido concedidos en el marco de la aplicación de la Ley de Auto-demarcación (Caballero Arias 2007). En total, sólo 1,7 por ciento de la población indígena ha recibido títulos de sus tierras originales (Arias y Zent 2006, 7). Para el otoño de 2011, por ejemplo, sólo un título había sido adjudicado a los Yukpa y los residentes de Shirapta, una comunidad que colinda al norte con Toromo, recibieron títulos en virtud de la Ley de Demarcación en 2009. Sin embargo, considerando su superficie limitada y las restricciones sobre el derecho y desarrollo de los recursos, estos títulos son más una reminiscencia de los títulos otorgados bajo la Ley de Reforma Agraria de 1960, cuando Venezuela todavía perseguía una hostil política de asimilación indígena forzada (Caballero Arias 2007; Herrera Salas 2005; Mansutti 2006).

Por otro lado, el hecho de que en la ley venezolana se utilice el término *hábitat*, el cual se refiere al ambiente biológico requerido para la reproducción económica y cultural indígena, en vez de territorio, limitan el entendimiento de los derechos de ocupación de una determinada extensión de tierra, derechos que se encuentran relacionados con el concepto de territorio (Leal 2007).

Estas limitaciones en la Constitución reflejan el miedo del Estado a la desintegración territorial y a la pérdida de la soberanía de la tierra (*Ibid.*; Silva 2007), aunada a la preocupación de la amenaza sobre la seguridad y defensa nacional que resultaría al conceder derechos territoriales a los indígenas (Silva

2007). Esta indecisión por parte del Estado se ve agravada por otros múltiples factores: el racismo y el nacionalismo; las inconsistentes exigencias y requerimientos burocráticos; el privilegio del desarrollo agrícola; la ignorancia del sistema legal por parte de los indígenas y su falta de participación; la falta de apoyo económico a las comisiones de demarcación, debida ésta última en gran parte, al desproporcionado tamaño de las mismas, a los constantes y a menudo contradictorios cambios de las agencias gubernamentales, ONG y representantes académicos e indígenas (Herrera Salas 2005).

Cartografía participativa en la Sierra de Perijá

Los Yukpa de Toromo saben por qué el proceso de demarcación está estancado. Según mencionó Jesús Peñaranda, “la comisión de demarcación (regional) no ha cumplido con ninguno de los proyectos.” Jesús y otros, a menudo me han comentado que los proyectos de cartografía participativa raramente resultan en derechos sobre las tierras: por un lado el proceso de titulación ha sido mal administrado, y por otro, ha habido una fuerte resistencia a los derechos territoriales indígenas, dentro y fuera del gobierno regional y nacional. Aún sabiendo que los mapas por sí mismos no llevan a títulos de propiedad, los Yukpa de Toromo querían “su propio mapa” de su territorio.

La metodología utilizada incluyó aquellas técnicas comunes a este tipo de investigación (Chapin y Threlkeld 2001; Chapin, Lamb y Threlkeld 2005; Herlihy 2003; Herlihy y Knapp 2003; Poole 2003; Sletto 2010), tales como reuniones de planificación con la comunidad, seguido por una serie de talleres de cartografía donde los mapas fueron progresivamente refinados. También se llevó a cabo una recopilación de coordenadas GPS seguidas por asambleas comunitarias para revisar, editar y finalmente aprobar la versión final del mapa. Este trabajo se inició durante períodos de investigación en Toromo en los veranos de 2007, 2008 y 2009.

El proyecto comenzó a principios del verano de 2010, luego de una reunión con la comunidad el 23 de Junio. En esta reunión los líderes y resi-

dentes de la comunidad discutieron y decidieron sobre los lugares que debían ser incluidos en el mapa; dónde debían llevarse a cabo los talleres, las logísticas de quiénes debían ser invitados, la manera de transporte a las reuniones, y las horas y secuencias de los talleres, etc. Al día siguiente, los niños de la comunidad dibujaron mapas mentales de Toromo y los símbolos que se utilizaría en la versión final del mapa. Se continuó con una serie de talleres donde los adultos ubicaron áreas naturales (quebradas, sierras, y cuevas) que servirían como mapa base para el mapeo de las zonas de caza, lugares sagrados y otros lugares de limitada extensión geográfica. Se formó un “equipo técnico” que incluía los residentes de la comunidad que habían demostrado gran interés en el proyecto. En el momento en que se comenzaba a desarrollar un entendimiento común de las características geográficas del lugar, se comenzó con las actividades de recopilación de las coordenadas GPS, que continuarían durante el verano de 2011. Durante el invierno de 2010-2011, el mapa fue digitalizado en ArcGIS 10, usando un modelo de elevación digital SRTM de 90 metros, el mapa mental y 242 puntos GPS como referencia. Una versión impresa del borrador del mapa fue revisada en el verano de 2011 en los talleres de la escuela de formación vocacional y en la casa de Jesús Peñaranda padre⁷ y la versión final fue entregada en Toromo en el verano de 2012.

Violencia, exilio y engaño: la cartografía participativa y las artes de la memoria

En lo consecutivo busco explicar las conexiones entre la narración y la creación de los mapas en Toromo. Igualmente, busco reseñar como las artes de la memoria constituyen el proyecto de mapas. En tal sentido, planteo la discusión alrededor de tres tropos para estructurar la discusión sobre las ramificaciones de la compleja identidad narrativa Yukpa --Violencia, Exilio y Engaño. Estos conceptos reflejan a mi parecer, el dinamismo del paisaje social y geográfico que conforma la Sierra de Perijá y los utilizo para darle forma y orden cronológico a la historia Yukpa, la cual se inicia con la violencia de las incursiones en sus territorios por fuerzas Europeas en la era colonial y Republicana.

En esa ocasión las comunidades ubicadas en ese sector fueron diezgadas (Márquez 2005; Ruddle y Wilbert 1983: 46; Vargas et al. 2005). En 1733, se funda la primera ciudad en territorio Yukpa, conocida como Villa del Rosario (Ortega et al. 1995). No es hasta 1841 cuando se funda la ciudad de Machiques. Durante este período de la Conquista y el primer siglo de la República, los Yukpa eran conocidos como los “motilones mansos” y los Bari como los “motilones bravos” debido a su resistencia a los exploradores españoles, los monjes capuchinos y más tarde a los colonos venezolanos (Márquez 2005).

Aunque los Yukpa vivían como semi-nómadas a lo largo de la orilla occidental del Lago de Maracaibo, fueron desplazados hacia la Sierra de Perijá durante los períodos Colonial y Republicano (Ortega et al. 1995; Ruddle y Wilbert 1983). En 1882, durante el período de intensificación del federalismo y la consolidación de la centralización comandada por el dictador Guzmán Blanco, una nueva ley de reservas indígenas (resguardos) borró el reconocimiento de los derechos de la tierra a los Yukpa que se había logrado durante la época Colonial y Republicana, dando paso a la fragmentación de las tierras indígenas que luego fueron denominadas como vacantes (tierras baldías) (Alarcón et al. 2007).

En 1920, se les asignó a los hermanos José y Joviniano García 4.500 hectáreas de tierra en las estribaciones de la Sierra de Perijá, para formar la primera gran hacienda en territorio Toromo, *El Capitán*, lo que aceleró la reubicación de los Yukpa hacia la parte alta de las montañas (Alarcón et al. 2007). Tras la fundación de El Capitán, otras haciendas se extendieron en las tierras Yukpas como parte de un ataque violento que culminó en la década de 1970. En 1961, gracias a una nueva constitución, se estableció la Reserva Indígena de Toromo, alrededor de 25 pequeñas hectáreas de tierra en el valle del río de Atapshi – aproximadamente 0.5 por ciento de la superficie otorgada a los hermanos García en 1920. Adicionalmente, para asegurar que los Yukpa recibieran “la educación adecuada” y formaran parte del Estado venezolano, se construyeron las primeras escuelas del Estado en Toromo (Wilbert y Ruddle 1983).

Durante el periodo de inicios y mediados del siglo 20, los Yukpa continuaron resistiendo a través de pequeñas acciones en ocasiones violentas. Las recreaciones de la memoria permiten el surgimiento de los tropos a la violencia y a la resistencia, lo cual refleja la lucha de los Yukpa por sus tierras (Már-

quez 2005; Ruddle y Wilbert 1983). Como ejemplo, durante una pausa en un taller de cartografía, la joven Jasmeli Gutiérrez relató sobre su abuelo:

“Mi abuelo luchó por esta tierra. El pelearía con los trabajadores (de las haciendas), con su arco y flecha... Él llegaba a la hacienda con su flecha, pero solo para amenazarlos. Los trabajadores finalmente mataron a mi abuelo, pero no nos hicieron daño (al resto de la familia). En aquellos días, no podíamos entrar a la hacienda. Solo se nos permitía caminar por el camino”. (Comentarios en paréntesis por el autor)

Javier Peñaranda también relataba esta memoria de valentía frente a los invasores extranjeros:

“Nuestros abuelos, nuestros bisabuelos, solían vivir aquí, pero luego los guatía (término utilizado por los Yukpa para denominar a los extranjeros; a las personas no indígenas) vinieron a dispararle a los Yukpa. La abuela que vivía aquí, quien se llamaba Kocha Oshirkatpo, se hizo la muerta, pero realmente no lo estaba... Por eso hemos llegado a este punto que la historia nos ha dejado, ahora volverá a ser Kocha Oshikatpo, aquí”.

Las relaciones entre el cuerpo y el paisaje Yukpa se ven reflejadas tanto en la historia de Javier sobre la violencia y supervivencia refleja como en la historia de Jesús Peñaranda sobre *Yuk Otítipo*: este paisaje fue originalmente revivido por el cuerpo de *Kocha Shirkatpo* y ahora, a través de la memoria de Javier, el lugar es revivido una vez más⁸. Allí radica la insistencia de los Yukpa en no sólo ir al

lugar, sino también en escuchar la historia sobre el lugar: aunque esta tierra es reclamada por los Yukpa, es revivida a través del relato del pasado y a través del cuerpo del anciano, el cual afianza la conexión entre memoria, cuerpo y paisaje, y sobre todo, la conexión entre la tierra y la memoria a través de la denominación del lugar por su propio nombre (Nakoa Oliveira 2009).

Por otro lado, historias de traición y engaño también forman parte de las narrativas identitarias de los Yukpa. Iniciando un taller de cartografía en la casa de Jesús Peñaranda Padre, él nos relató una historia que recreaba la memoria de violencia y despojo representada en los hacendados, al igual que la traición que, en la memoria Yukpa, acompañaba la pérdida de su territorio:

“Cuando yo era niño, en los años cuando los guatía llegaron a fundar Sierrita (Maracay), paso que mataron los guatía a dos Yukpa. Los Yukpa se arrecharon (se enojaron), mataron a 15 guatía. Antes usaban pura flecha. Yo tenía 7 años. Entonces fue una mujer Yukpa para Sierrita para hablar con ellos. La mujer trajo artesanía para los guatía. La entregaron arroz, azúcar, y sal a la mujer Yukpa. Los guatía le explicaban que no debían matar a los blancos. Entonces regreso la mujer y trajo mensaje para los Yukpa. Les iban a entregar herramientas y machetes para que ellos trabajaran la tierra. Entonces cuando estaba joven, los guatía ya estaba amenazando a nosotros. Ya estaban ocupando la tierra. Pronto llegaron a Novito y Kusaren y fundaron haciendas allí. Este fue cuando tenía aproximadamente 10 años. Ya estaban entrando a nuestra tierra. Los Yukpa eran molestos. El guatía trajo ganado, ropas, regalos a los Yukpa, entonces no podían matar a él”. (Comentarios entre paréntesis por el autor)

Sin embargo, el tropo del Engaño no es únicamente el reflejo de una identidad colectiva; tiene múltiples caras y se articula con otro tropo, el Aislamiento. El tropo del Aislamiento se forma por las desigualdades originadas por el desplazamiento de los Yukpa, ocasionado por las políticas indigenistas del siglo XX. Como producto de la reubicación violenta de los Yukpa durante los períodos Colonial y Republicano, se estableció un patrón de asentamiento que todavía prevalece. La geografía contribuyó a la separación de grupos familiares y limitó la comunicación entre los mismos, generando conflictos violentos por los derechos a la caza y a la agricultura migratoria (Halbmayer 2001; Márquez 2005; Ruddle y Wilbert 1983; Vargas et al. 2005).

La separación entre las cuencas fluviales estaba acompañada de una diferenciación vertical, lo cual aumentaba las divisiones geográficas hacia el interior de los grupos familiares y entre ellos en la Sierra de Perijá (Ruddle y Wilbert 1983). Al construir la carretera de acceso y las escuelas en Toromo, este asentamiento atrajo a los Yukpa de las regiones circundantes y rápidamente se convirtieron en la comunidad más grande de Yukpas, con una población aproximada de 1.000 personas. Hoy en día, las diferencias geográficas se reflejan en la estratificación social. Los Yukpa de comunidades localizados en sitios remotos, tienen niveles más bajos de escolaridad y menores ingresos que los de Toromo; hablan menos español y son menos participativos en los procesos de planificación, ya sean propios o de terceros.

No obstante, este patrón social se ha venido invirtiendo. Anteriormente, durante el 2000 y el 2010, las ocupaciones, en su mayoría, eran realizadas por los residentes de las montañas. Los residentes de estas nuevas comunidades tendían a elaborar diferentes recreaciones de memoria mientras relataban sus experiencias, reproduciendo un tropo de aislamiento pero también representando sus luchas por el rescate de las haciendas como un renacer de su herencia de violencia y engaño. Por ejemplo, Siro Landino, el fundador de la nueva comunidad de Atapo, ubicada en la antigua Hacienda Medellín, dijo en uno de los talleres:

“Nosotros vivíamos en Koropo antes de mudarnos aquí. Alrededor de 60 de nosotros nos mudamos aquí. Todavía quedan 36 residentes en Koropo. Nos mudamos a causa de la difícil situación allá, y la gente que todavía vive ahí, sigue sufriendo. No hay carreteras. Las organizaciones no visitan nunca la comunidad... si uno se enferma en Koropo, uno se muere. Es realmente horrible.”

Sin embargo, el tropo del Aislamiento venía frecuentemente acompañada de historias sobre los costos personales por el rescate de los territorios de sus ancestros, lo que reformula el tropo de la violencia de las épocas colonial y Re-

publicana. Edixo Landino, el cacique de la nueva comunidad de Jararamü, ubicada en medio de las casas abandonadas de la Hacienda Medellín, insistía que esta nueva comunidad, y la regeneración cultural que él sentía representaba, se representara en el mapa. En el primer día de ocupación, él y su familia extensa llegaron a la hacienda y erigieron un refugio improvisado con techo de palma. El hacendado y la Guardia Nacional los amenazaron inmediatamente, pero lograron prevalecer, “luchando como guerreros por dos años, para recuperar esta tierra que pertenecía a nuestros ancestros”. Como resultado de su aislamiento y exclusión de los servicios del Estado, los “ocupantes” de la hacienda ven esto como una oportunidad para representarse a sí mismos como los herederos de la cultura Yukpa original: como Edixo Landino dijo, “aquí es donde nosotros tenemos la verdadera cultura Yukpa, aquí en Jararamü; no en Toromo”.

Discusión

Este artículo re-conceptualiza el potencial de acción que tiene la cartografía participativa al cambiar el foco del resultado final de mapas a procesos de construcciones sociales. Así, planteo que la cartografía participativa tiene una capacidad radical en el trabajo de la memoria, especialmente cuando los proyectos de cartografía se sitúan dentro de acciones más amplias de reclamos y recuperación cultural. He tratado de develar la relación entre la recreación de la memoria, la identidad y el paisaje que fue parte de la creación de mapas (Cosgrove 1999). De esta manera, he conceptualizado la memoria como una práctica formativa (Connerton 1989; Della Dora 2008), un “arte” que opera en y a través del cuerpo del narrador de la memoria (Crang y Travlou 2001). Sugiero que las recreaciones de la memoria que surgieron en la creación de mapas articularon re-producciones encontradas de identidades indígenas, y por tanto, estas sitúan la cartografía participativa como un proceso de mediación simultánea y simbólica (Ricoeur 2000) del paisaje y la identidad.

Por otro lado, también he advertido que si este tipo de proyectos son adoptados sin una visión crítica del contexto político y social, se corre el riesgo de reproducir relaciones desiguales de poder e imponer concepciones Carte-

sianas del espacio en paisajes indígenas. No obstante, este poder retórico del mapeo tiene el potencial de ser utilizado por los pueblos indígenas y sus colaboradores para documentar y reclamar sus derechos a las tierras y territorios.

Por último, es importante recordar que aunque las actuaciones de memoria que surgen en los proyectos de cartografía participativa dan sentido a los paisajes, los paisajes no son más que una construcción social. Son también terrenos en donde muy reales y violentas luchas se han llevado a cabo (Schäuble 2011). Si las memorias y el conocimiento socialmente construidos están inscritos en estos procesos urgentes de creación de mapas, cabe recordar que lo que está en juego, en la Sierra de Perijá y en otras tierras indígenas, es el derecho a controlar no sólo las producciones culturales del paisaje, sino también las materiales.

Por lo tanto, así como los Yukpa lentamente rescatan su territorio también están construyendo su propia geografía sobre las de los guatía: un paisaje que es material y simbólico, un paisaje en evolución, pero que también pertenece al pasado. El haber vivido y trabajado con los Yukpa de Toromo me ha permitido entender que sus memorias se encuentran demarcadas por sus imaginarios, pero también por sus estrategias y acciones. Así, la historia narrada por Jesús en Yuk Otütpo sí importa.

Ese día en la entrada de la hacienda Rincón, Jesús reproducía un paisaje indígena a través del acto del recuerdo (Ingold 1993) y al hacerlo, usaba el pasado para promover la “búsqueda de la identidad” de los Yukpa (Sutton 2008), dando a su vez sentido al presente (Fordred Green y Green 2003). No obstante, su acto de recordar constituye también una acción. Semanas después de nuestra reunión surgió una fuerte confrontación entre los Yukpa y los trabajadores en una hacienda, cuando un grupo Yukpa - incluyendo Jesús - ocupó la hacienda y finalmente ejercieron presión para que el hacendado desocupara la tierra. Así Yuk Otütpo se mantiene: es un paisaje simbólico, lleno de memorias experimentadas a través de la narrativa y el cuerpo de Jesús. Más allá de la propia historia, también es esencial la forma en la que se realiza, dónde, y por quién. A través del recuerdo, Jesús producía el paisaje a través de la narrativa y lo que significaba ser Yukpa. Fue en este momento que entendí que la cartografía se había convertido en hacedora de cultura, o tal vez, siempre lo había sido.

REFERENCIAS

- ALARCÓN J., PAZ C., LEAL M., VALBUENA, C. 2007. "Pueblos indígenas: tierras, hábitat y legislación". ALARCÓN, J., PAZ, C., LEAL, M., VALBUENA, C. eds. *Pueblos indígenas, territorios y demarcación*. Ministerio de Ciencia y Tecnología, Maracaibo, Venezuela 17-36.
- BARR, J. 2011. "Geographies of power: mapping Indian borders in the "borderlands" of the early Southwest". *The William and Mary Quarterly* (68): 5-46.
- BENTLEY, G C. 1984. "Hermeneutics and world construction in Maranao disputing". *American Ethnologist* (11): 642-655.
- BIGGS, M. 1999. "Putting the state on the map: cartography, territory, and European state formation". *Comparative Studies in Society and History* (41): 374-405.
- BRYAN, J. 2011. "Walking the Line: Participatory mapping, indigenous rights, and neoliberalism". *Geoforum* (42): 40-50.
- CABALLERO ARIAS, H. 2007. "La demarcación de tierras indígenas en Venezuela". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (13): 189-208.
- CABALLERO ARIAS, H., ZENT, E. 2006. "Introducción". *Antropológica* 105-106: 5-12.
- CABALLERO ARIAS, H., CARDOZO, J. E. 2006. "Políticas territoriales, memoria histórica e identidad: Los Yanomami ante la demarcación de sus tierras". *Antropológica* 105-106 99-130.
- CHAPIN, M., THRELKELD, B. 2001. *Indigenous Landscapes: A Study in Ethnocartography*. Center for the Support of Native Lands, Washington.
- CHAPIN, M., LAMB Z., THRELKELD, B. 2005. "Mapping indigenous lands". *Annual Review of Anthropology* (34): 619-638.
- COLE, J. 2001. *Forget Colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*. University of Chicago Press, Chicago.
- CONNERTON, P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge University Press,

Cambridge.

COSGROVE, D. 2006. "Maps, mapping, modernity: Art and cartography in the twentieth century". *Imago Mundi* (57): 35-54.

COSGROVE, D. 1999. "Introduction: mapping meaning". COSGROVE, D. ed. *Mappings* Reaktion Books, London 1-23.

COSGROVE, D. 1984. *Social Formation and Symbolic Landscape*. Croom Helm, Sidney, Australia.

COSGROVE, D., DANIELS, S. 1988. "Introduction: Iconography and landscape". COSGROVE, D., DANIELS, S. eds. *The Iconography of Landscape: Essays on the symbolic Representation, Design, and Use of Past Environments*. Cambridge University Press, Cambridge 1-20.

CRAIB, R. 2000. "Cartography and power in the conquest and creation of New Spain". *Latin American Research Review* (35): 7-36.

CRAMPTON, J. 2001. "Maps as social constructions: power, communication and visualization". *Progress in Human Geography* (25): 235-252.

CRAMPTON, J. 2010. *Mapping: A Critical Introduction to Cartography and GIS* Wiley-Blackwell, Malden, MA.

CRANG, M., TRAVLOU, P. 2001. "The city and topologies of memory". *Environment and Planning D: Society and Space* (19): 161-177.

DE CERTEAU, M. 1984. *The Practice of Everyday Life*. University of California Press, Berkeley.

DELLA DORA, V. 2008. "Mountains and memory: embodied visions of ancient peaks in the nineteenth-century Aegean". *Transactions of The Institute of British Geographers* (33):217-232.

EIDSON, J. 2005. "Between heritage and counter-memory: varieties of historical representation in a West German community". *American Ethnologist* (32): 556-575.

FORDRED GREEN, L., GREEN, D. 2003. "From chronological to spatio-temporal histories: mapping heritage in Arukwa, Área Indígena de Uacá, Brazil". *History and Anthropology* (14): 283-295.

GODLEWSKA, A. 1988. *The Napoleonic Survey of Egypt: A Masterpiece of Cartographic Compilation and Early Nineteenth-Century Fieldwork*. Winters College,

York University, Toronto.

GORDON, E, GURDIAN, G AND HALE, C. 2003. "Rights, resources, and the social memory of struggle: Reflections on a study of indigenous and black community land rights on Nicaragua's Atlantic coast". *Human Organization* (62): 369-381.

GRAHAM, B. 2002. "Heritage as knowledge: capital or culture?" *Urban Studies* (39): 1003-1017.

GRASSENI, C. 2004. "Skilled landscapes: mapping practices of locality". *Environment and Planning D: Society and Space* (22): 699-717.

HALBMAYER, E. 2001. "Socio-cosmological contexts and forms of violence: war, vendetta, duels and suicide among the Yukpa of north-western Venezuela". SCHMIDT, B., SHRÖDER, I., eds. *Anthropology of Violence and Conflict*, Routledge, New York 49-75.

HANNOUM, A. 2005. "Paul Ricoeur on memory". *Theory, Culture & Society* (22): 123-137.

HERLIHY, P. 2003. "Participatory research mapping of indigenous lands in Darien, Panama". *Human Organization* (62): 315-331.

HERLIHY, P AND KNAPP, G. 2003. "Maps of, by, and for the peoples of Latin America". *Human Organization* (62): 303-314.

HERRERA SALAS, J. 2005. "Ethnicity and revolution: the political economy of racism in Venezuela". *Latin American Perspectives* (32):72-91.

INGOLD, T. 1993. "The temporality of the landscape". *World Archaeology* (25):152-174.

KITCHIN, R AND DODGE, M. 2007. "Rethinking maps". *Progress in Human Geography* (31): 331-344.

LE GOFF, J. 1992. *History and Memory*. Columbia University Press, New York.

LEAL, N. 2007. "Los movimientos indígenas y la territorialidad de la política". ALARCÓN, J., PAZ, C., LEAL, M., VALBUENA, C. eds. *Pueblos indígenas, territorios y demarcación*. Ministerio de Ciencia y Tecnología, Maracaibo, Venezuela 37-48.

MANSUTTI, A. 2006. "La demarcación de territorios indígenas en Venezuela:

Algunas condiciones de funcionamiento y el rol de los antropólogos”. *Antropología* 105-106 13-39.

MARCUSE, H. 1962. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Vintage Books, New York.

MARQUEZ, I. C. 2005. *El cuje: la fiesta Yukpa del maíz*. Fondo Editorial IPASME, Caracas.

MONMONIER, M. 1991. *How to Lie with Maps*. University of Chicago Press, Chicago.

NAKOA OLIVEIRA, K-A K. 2009. “Wahi a Kahiko: place names as vehicles of ancestral memory”. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Scholarship* (5): 100-115.

NORA, P. 1989. “Between memory and history”. *Les lieux de mémoire Représentations* (26):7-24.

OFFEN, K. 2003. “Narrating place and identity, or mapping Miskitu land claims in northeastern Nicaragua”. *Human Organization* (62): 382-392.

ORTEGA, R., ALARCÓN, J., MONZANT, J.L., NAFI, L., YAMARTE, H., QUINTERO, E., PÉREZ, Y. 1995. *Historia de Machiques de Perijá*. Alcaldía y Consejo Municipal, Municipio Machiques de Perijá, Maracaibo, Venezuela.

PARKER, B. 2006. “Constructing community through maps? power and praxis in community mapping”. *The Professional Geographer* (58): 470-484.

PICKLES, J. 1995. *Ground Truth: the Social Implications of Geographic Information Systems*. Guilford Press, New York.

PICKLES, J. 2004. *A History of Spaces: Cartographic Reason, Mapping, and the Geo-coded World*. Routledge, New York.

POOLE, P. 2003. *Cultural Mapping and Indigenous Peoples: A Report for UNESCO*. Available: <http://www.ibcperu.org/doc/isis/11953.pdf>.

PORTILLO, L. 2007. “Reterritorialización indígena del Estado Zulia”. ALARCÓN, J., PAZ, C., LEAL, M., VALBUENA, C. ed. *Pueblos indígenas, territorios y demarcación*. Ministerio de Ciencia y Tecnología, Maracaibo, Venezuela 85-107.

RICOEUR, P. 2000a. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Seuil, Paris.

RICOEUR, P. 2000b. *Memory, history, oblivion. Address presented at conference,*

“Haunted Memories? History in Europe after Authoritarianism”. Central European University, Budapest, Hungary.

RICOEUR, P. 1994. “History and rhetoric”. *Diogenes* (42): 7-24.

RICOEUR, P. 1991. “Narrative identity”. *Philosophy Today* (35): 73-81.

ROCHELEAU, D. 2005. “Maps as power tools: Locating ‘Communities’ in space or situating people(s) and ecologies in place?”. BROSIUS, P., TSING, A., ZERNER C. ed. *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community-Based Natural Resource Management*. Altamira Press, Lanham, MD.

RUDDLE, K. 1974. *The Yukpa Cultivation System: a Study of Shifting Cultivation in Colombia and Venezuela*. University of California Press. Berkeley.

RUDDLE, K AND WILBERT, J. 1983. “Los Yukpa”. COPPENS, W. ed. *Los aborígenes de Venezuela, Volumen II*. Fundación La Salle, Caracas, Venezuela 31-124.

RUNDSTROM, R. 1990. “A cultural interpretation of Inuit map accuracy”. *Geographical Review* (80): 155-168.

RUNDSTROM, R. 1991. “Mapping, postmodernism, indigenous people and the changing direction of North American cartography”. *Cartographica* (28): 1-12.

RUNDSTROM, R. 1993. “The role of ethics, mapping, and the meaning of place in relations between Indians and Whites in the United States”. *Cartographica* (30): 21-28.

SARMENTO, J. 2009. “A sweet and amnesic present: the postcolonial landscape and memory makings in Cape Verde”. *Social & Cultural Geography* (10): 523-544.

SCHÄUBLE, M. 2011. “How history takes place: sacralized landscapes in the Croatian-Bosnian border region”. *History & Memory* (23): 23-61.

SCHRAMM, K. 2011. “Landscapes of violence: memory and sacred space”. *History & Memory* (23): 5-22.

SCHROEDER, R AND HODGSON, D. 2002. “Dilemmas of counter-mapping community resources in Tanzania”. *Development and Change* (33): 79-100.

SCOTT, J. 1999. *Seeing Like a State*. Yale University Press, New Haven.

SHEPPARD, E. 2005. “Knowledge production through critical GIS: genealo-

- gy and prospects". *Cartographica* (40): 5-21
- SILVA, N. 2007. "Demarcación de los territorios indígenas en Venezuela, avances y perspectivas". ALARCÓN, J., PAZ, C., LEAL, M., VALBUENA, C. eds. *Pueblos indígenas, territorios y demarcación*. Ministerio de Ciencia y Tecnología, Maracaibo, Venezuela 49-65.
- SLETTTO, B. 2011. "Mapping the Pemon homeland: Multiple translations, multiple modernities". OFFEN, K. y DYM, J. eds. *Mapping Latin America: Space and Society, 1492-2000*. University of Chicago Press. Chicago.
- , 2010. "Autogestión en representaciones espaciales indígenas y el rol de la capacitación y concientización: el caso del Proyecto Etnocartográfico Inna Kowantok, Sector 5 Pemón (Kavanayén-Mapauri), La Gran Sabana". *Antropológica* LIII 113: 43-75.
- , 2009a. "'Indigenous people don't have boundaries:' reborderings, fire management, and productions of authenticities in indigenous landscapes". *Cultural Geographies* 16: 253-277
- , 2009b. "Introduction to special issue: indigenous cartographies". *Cultural Geographies* 16: 147-152.
- , 2009c. "'We drew what we imagined:' participatory mapping, performance and the arts of landscape-making". *Current Anthropology* 50: 443-476.
- SPARKE, M. 1998. "A map that roared and an original atlas: Canada, cartography, and the narration of nation". *Annals of the Association of American Geographers* 88: 463-495.
- SUTTON, D. 2008. "Tradition and modernity revisited: existential memory work on a Greek island". *History & Memory* 20: 84-105
- THROWER, N. 2008. *Maps and Civilization: Cartography in Culture and Society*. University Of Chicago Press. Chicago.
- WAINWRIGHT, J AND BRYAN, J. 2009. "Cartography, territory, property: postcolonial reflections on indigenous counter-mapping in Nicaragua and Belize". *Cultural Geographies* 16: 153-178.
- VARGAS, J., VAYNANKI, J., MAIKISHI, Y., UKSHURI, F., ROMERO, A. 2005. *Comunidad Indígena Shirapta*. República Bolivariana de Venezuela,

- Ministerio de Educación Superior, Machiques, Venezuela.
- WINICHAKUL, T. 1994. *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. University of Hawaii Press. Honolulu.
- WOOD, D. 1992. *The Power of Maps*. The Guilford Press. New York.
- WOOD, D. 1993. "Maps and Mapmaking". *Cartographica* 30: 1-6.
- WOOD, D. 2010. *Rethinking the Power of Maps*. The Guilford Press. New York.

Memoria, Acción Colectiva y Narrativas Territoriales: Paradojas y Desafíos de la Cartografía Social en Argentina

CARLOS SALAMANCA

Presentación

El 10 de octubre del año 2012 fue asesinado Miguel Galván, un hombre de 40 años que vivía en el paraje Simbol de la Provincia noroeste de Santiago del Estero, en el límite con la Provincia de Salta. Miguel hacía parte del MOCASE-Vía Campesina¹, vivía con su hermano Rafael y su familia, y junto a otras familias eran hostigadas, desde mediados del 2012, por personas cercanas

¹ Movimiento Campesino de Santiago del Estero. Es una agrupación de 8 mil familias de productores de algodón, ganado caprino y bovino para la producción de carnes, leches y quesos en la provincia homónima cuya misión es la lucha por la tierra y la mejora de las condiciones de vida de las familias campesinas. Sus inicios datan de agosto de 1990 en Quimilf ante los desalojos y despojos de las familias por parte de pseudopropietarios que ostentaban y ostentan títulos de propiedad de miles de hectáreas compradas a precios irrisorios durante la dictadura militar .

a una empresa agropecuaria que pretendía alambrar parte de su territorio. Los hermanos Galván y otras familias se opusieron al avance de la empresa e iniciaron el relevamiento territorial de sus tierras. Los familiares de Miguel, los miembros de su organización, y algunos periodistas vincularon el asesinato con el impulso de un modelo agropecuario que avanza sobre familias campesinas y pueblos indígenas.

Al igual que muchas otras personas en la Argentina, Miguel recientemente se había reconocido como indígena, en su caso perteneciente al pueblo lule-vilela. En un país en el que hasta hace poco tiempo la existencia de los pueblos indígenas era sistemáticamente negada por el Estado y en el que la discriminación de los “cabecitas negras” hacía y hace parte del *ethos* nacional, no deberían sorprender a nadie las acusaciones de indios inventados, “indios de mentiras” o “indios truchos”, hacia personas que como Miguel, han decidido asumir su pasado —y su presente— indígena, exigir su reconocimiento por parte del Estado y reivindicar sus derechos como tales. Mucho más si la legitimidad de un conjunto de derechos depende del reconocimiento de las identidades colectivas. Aún más si actores económicos y políticos entienden que el reconocimiento de derechos de terceros pone límite a su crecimiento económico, a la riqueza o al “progreso”, en contextos como las zonas rurales de Santiago del Estero en los que solían extenderse sin límite ni control. Para definir claramente el campo en el que se sitúa este trabajo con respecto a la cuestión, y para sortear las trampas de los debates en torno a si las familias que viven hoy en el campo argentino son indios “puros”, “mestizos” o “inventados”, o campesinos disfrazados o campesinos de verdad, haremos algunas constataciones. La primera tiene que ver con el denominador común que es posible establecer entre las muertes de Miguel y de Javier, Sandra Ely, Roberto, Mario, Mártires y Cristian, seis personas que han encontrado la muerte en los últimos tres años en diferentes partes del país. Esto es: la disputa por la propiedad y uso de la tierra y de los recursos naturales. La segunda tiene que ver con la dificultad de establecer una clasificación clara y neta en torno a legitimidad o veracidad de las identidades colectivas indígenas dada la gran heterogeneidad de sus procesos históricos de constitución. La tercera tiene que ver con que, a pesar de ésta complejidad, en Argentina más de un millón de personas se reconocen como indígenas o como descendientes de indígenas y que la cifra parece ir en aumento; el hecho de que



en la amplia mayoría de casos en el país el ser indígena sea razón suficiente para ser pobre, invitan a análisis más profundos y menos lineales que aquellos que sugieren una suerte de utilización estratégica de las identidades indígenas que se han hecho más visibles en los últimos años.

Replanteándose la idea de las sociedades modernas como cultural y étnicamente homogéneas y opuestas a las culturas y sociedades indígenas que debían integrarse a ellas, entre las dos últimas décadas del siglo XX, la mayoría de los países de América Latina reconocieron, en términos legales y con diferentes grados, la existencia y pre-existencia de los pueblos indígenas y algunos de sus derechos colectivos². Los cambios constitucionales ofrecieron el marco jurídico para que a las comunidades indígenas existentes en el país se les reconociera la propiedad de la tierra. No obstante, a muchas comunidades sus tierras no les fueron reconocidas legalmente, a otras no les fueron entregados títulos de propiedad sino sobre algunas parcelas y pequeñas porciones de sus territorios, e incluso en los casos en los que habiendo logrado obtener títulos de propiedad sobre las tierras que ocupan y utilizan, empresas y Estados se comportan allí como si estuvieran en tierra de nadie. La situación era aun más grave pues hasta el 2006 el Estado argentino reconocía no tener información actualizada al respecto.

Frente a este escenario, en noviembre del 2006 el Congreso Nacional argentino sancionó una ley que se proponía detener los desalojos y dar lugar al relevamiento de las propiedades comunitarias indígenas existentes en el país. El relevamiento dispuesto por la Ley 26.160 (de emergencia de la propiedad comunitaria), convirtió a los mapas en escenarios en los que se definen y determinan una parte importante de las condiciones de existencia de los pueblos indígenas y, en particular, de la forma en que poseen, utilizan y habitan sus tierras y territorios.

Comparado con otros países en América Latina, el mapeo participativo de las tierras y territorios indígenas en la Argentina es aún incipiente y las experiencias existentes presentan una gran diversidad. Entendemos el mapeo participativo como un proceso en el que, con diferentes propósitos, colectivos y grupos recopilan información, saberes, historias acerca de sus tierras y terri-

² Guatemala 1985, Brasil 1988, Colombia 1991, México 1992, Paraguay 1992, Perú 1993, Chile 1993, Bolivia 1994, Argentina 1994, Nicaragua 1995, Ecuador 1998.

torios y su relación con ellas proponiéndose elaborar una representación de las mismas (una narrativa territorial), sin importar los actores políticos que junto con las organizaciones o comunidades indígenas las promueven o participan de ellas sean estos ONG, movimientos sociales o agencias del Estado.

A seis años de sanción de la ley no sólo los desalojos han continuado y los avances de los relevamientos son mínimos sino que el alcance de los relevamientos aun es objeto de debate; incluso algunas veces se han alzado para desestimar la pertinencia y viabilidad de los mismos. No obstante, si se miran las experiencias en otros países de la región los relevamientos territoriales, hechos con participación real y efectiva, han sido fundamentales para que se respeten los derechos territoriales de los indígenas.

En este trabajo nos proponemos, entonces, un triple objetivo: exponer algunos elementos que permitan entender el contexto económico, jurídico y político argentino en el que, a la vez que se emiten leyes y se muestran algunos avances, se siguen violando los derechos indígenas. Segundo, exponer algunas de las discusiones conceptuales y metodológicas más importantes sobre la cartografía social en diálogo con los saldos de experiencias llevadas a cabo desde hace más de tres décadas principalmente en otros países de América Latina. Tercero, a través de experiencias de cartografía social en las que he participado intentaré describir algunas de las condiciones en las cuales el mapeo participativo puede llegar a convertirse en una herramienta en el cumplimiento de los derechos territoriales de los indígenas en la Argentina.

1. Tensiones entre la letra grande y la letra chica. Algunos elementos acerca del cumplimiento de los derechos indígenas

Líderes y representantes indígenas de todo el país, académicos y ONG han subrayado la importancia que el derecho a las tierras y territorios tiene en el ejercicio de los derechos indígenas en su conjunto. A los derechos a la propiedad de la tierra y a la participación se les reconoce un potencial cohesionador a nivel de las demandas, integrador a nivel de la política y de alto y amplio impacto a nivel de los derechos.

En 1985 la Argentina aprobó la Ley Nacional 23.302 de Protección de Comunidades Aborígenes que creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y se proponía, entre otros, el fomento de la concesión de títulos sobre las tierras. En 1994 la Constitución argentina incluyó garantías expresas para los derechos de los indígenas, al reconocer su preexistencia étnica y cultural, y reconocer sus derechos a las tierras tradicionales así como a la participación en la gestión referida a sus recursos naturales y demás intereses que los afectan³.

Los desalojos, la explotación de los recursos naturales, el desarrollo de proyectos de infraestructura, al igual que las actividades llevadas a cabo en sus tierras y territorios sin su consulta y participación, constituyen violaciones de derechos humanos tanto en el marco de los derechos reconocidos a los indígenas en el país como en el de tratados, convenciones, convenios y acuerdos internacionales ratificados por la Argentina. El derecho internacional reconoce a los pueblos indígenas una serie de derechos sobre sus tierras, territorios y recursos naturales así como de consulta y de participación. El Convenio 169 de la OIT es claro al afirmar que debe reconocerse a los Pueblos Indígenas el derecho de propiedad y posesión sobre “las tierras que tradicionalmente ocupan” (Artículo 14.1), y exige a los gobiernos “tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión” (Artículo 14.2).

No obstante, el acceso cada vez más difícil a los territorios tradicionales, la escasez de alimentos causada por la sobreexplotación, las transformaciones en las formas de producción agrícola en las que el Estado ha tenido un rol fundamental, y la continuidad de una situación histórica de discriminación provocan, desde hace décadas, un creciente empobrecimiento de las familias

³ El inciso 15 del artículo 75 de la Constitución Nacional señala como una atribución del Congreso: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos”. El requisito de que el gobierno entable relaciones con los pueblos indígenas antes de emprender cualquier proyecto que les afecte también está contenido en la Constitución Nacional Argentina: El artículo 75, inciso 17, de la Constitución Nacional argentina afirma, entre otras cosas, que corresponde al Congreso “asegurar” la participación de los indígenas “en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan”.

indígenas, y una dependencia cada vez más mayor de los planes y las ayudas sociales para subsistir.

Frente a esta situación y con la ratificación por parte de la Argentina del Convenio 169 como antecedente, en el año 2006 fue sancionada la Ley 26.160, de “emergencia de la propiedad comunitaria” que declara, por el término de cuatro años, “la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país” (artículo 1º) y suspende “la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos, cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las tierras” (artículo 2º). En sintonía con el Convenio, el Decreto reglamentario de la Ley 26.160 incluye una referencia explícita al hecho de que la misma “implica el cumplimiento de compromisos asumidos mediante la ratificación del Convenio N° 169”.

Sin embargo, los esfuerzos de los últimos gobiernos argentinos por cumplir sus compromisos adquiridos en instrumentos jurídicos nacionales e internacionales están lejos de ser suficientes para que en la Argentina se respeten los derechos territoriales indígenas. Más aún, las amenazas se están agudizando.

a. Amenazas en contra de las tierras, los territorios y los recursos naturales de los pueblos indígenas

La creciente presencia de las industrias extractivas en el país (agrícolas, forestales, mineras y petroleras), viene generando un renovado y pronunciado interés sobre las tierras potencialmente productivas. Estos intereses económicos, por una parte, condicionan las decisiones políticas con respecto a la correcta implementación de los derechos territoriales; por otra, ponen en riesgo los procesos de participación amplios, transparentes y necesarios del desarrollo e implementación de proyectos productivos, de desarrollo y de ordenamiento territorial.

En los últimos 25 años hubo un creciente y acelerado avance de la frontera agrícola sobre el bosque nativo favorecido por los avances tecnológicos (biotecnología y siembra directa), la demanda internacional de materias primas, la rentabilidad de la producción y la inversión en infraestructura. Según

⁴ <http://www.ambiente.gov.ar>.

la Dirección de Bosques de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación⁴, la pérdida de bosques nativos en los 50 años comprendidos entre 1937 y 1987 fue de 2.355.308 has., mientras que en los 19 años comprendidos entre 1987 y 2006 la pérdida de bosques nativos fue de 6.452.853 has., casi el triple en menos de la mitad del tiempo. Éstos índices generaron gran preocupación en algunos sectores y Provincias quienes elevaron el pedido de declaración de emergencia forestal en el año 2006 y trabajaron para la posterior aprobación en el Congreso Nacional de la Ley de Presupuestos Mínimos para la Protección Ambiental de Bosques Nativos⁵. A cuatro años de la sanción de la Ley, varios informes señalan que las provincias no están respetando los estándares establecidos por la misma. Asimismo, aunque el texto de ley hace referencia explícita al cumplimiento del Convenio 169 de la OIT sobre consentimiento previo, libre e informado de las comunidades indígenas con respecto a sus tierras, territorios y recursos, existen denuncias de que varias provincias no han efectuado los debidos procesos participativos en los ordenamientos y no han respetado los criterios de sustentabilidad.

La actividad minera es otra de las actividades extractivas que en los últimos años se ha incrementado notoriamente. En el país, esta actividad se ha concentrado principalmente en las provincias ubicadas de sur a norte, a lo largo del eje longitudinal de la cordillera de Los Andes; de acuerdo a las previsiones difundidas por el gobierno nacional las perspectivas de crecimiento de este sector son exponenciales⁶. Varias comunidades indígenas del país vienen denunciando el avance de las mineras y el impacto de la actividad en sus tierras, territorios y recursos. El 28 de marzo del 2012 se celebró ante la Corte Suprema de Justicia una audiencia con la presencia de los representantes de 33 comunidades indígenas ubicadas en las provincias de Salta y Jujuy, después de que éstas últimas

⁵ También conocida como "Ley de Bosques", la Ley Nacional 26.331, 2007 obliga a las provincias a realizar el ordenamiento territorial de los bosques nativos de sus jurisdicciones de manera participativa y según los criterios de sustentabilidad establecidos para la protección de los mismos.

⁶ De acuerdo al último Informe de Gestión de la Secretaría de Minería de la Nación, la Argentina tiene 2,3 millones de km² con potencial geológico apto para el desarrollo minero. Para dar una idea de la magnitud del crecimiento, mientras que los proyectos mineros en todo el país en el año 2003 eran 18, en el 2010 la cifra asciende a 572 proyectos. Las exportaciones de productos mineros han aumentado en un 319% en siete años: en el año 2003 eran de 3.300 millones y en el 2010 fueron de 13.822 millones, para el año 2029 se proyectan inversiones por 43.000 millones. La Secretaría de Minería destaca que en los últimos años arribaron a la Argentina inversiones provenientes de 30 países y que en 2008 se alcanzó un pico histórico de 668.851 metros de perforaciones. Cf.



Secretaría de Minería de la Nación - Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios - Presidencia de la Nación

"Argentina minera en toda su extensión", en SECRETARÍA DE MINERÍA DE LA NACIÓN. SF. *Oportunidades de Inversión*. P. 20. Buenos Aires: Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios. Presidencia de la Nación. Fuente: <http://www.mineria.gov.ar/>

presentaran en junio de 2011 una medida cautelar para detener un proyecto de extracción de litio en la zona. En diciembre del 2011 las comunidades habían expuesto a James Anaya, el Relator Especial de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (en adelante el Relator) solicitudes en el mismo sentido: que se detenga toda actividad minera en la zona y se implementen los mecanismos de consulta previa, libre e informada a las comunidades indígenas cada proyecto que las afecte. Para los representantes de las comunidades, tanto la visita del Relator como la Audiencia en la Corte Suprema eran en sí mismas significativas por ser inéditas y por la histórica actitud del Estado argentino de ignorar sus demandas y reivindicaciones. Liborio Flores uno de los representantes de las 33 comunidades, del Pueblo Atacama dijo al iniciar la audiencia: “Queremos preservar integridad cultural de nuestros pueblos, pero para eso necesitamos preservar la integridad de nuestros territorios. Queremos cuidar el medio ambiente, que es la vida de nuestros pueblos”⁷. Después vinieron las intervenciones del representante de la Provincia de Jujuy y de Alicia Chalabe, la abogada de los indígenas quien, a diferencia del primero, no pudo exponer libremente su argumento y fue sucesivamente interrumpida por uno de los jueces de la Corte. Ante los planteamientos de Chalabe en los que especificaba la intención de las comunidades de ejercer sus derechos a la consulta y la participación, el presidente de la Corte Ricardo Lorenzetti hizo preguntas que obligaron a la abogada a remitir al presidente y a la Corte en su conjunto a los elementos más básicos del derecho indígena: “¿Quieren que el Gobierno les pida una opinión? ¿Autorización para entrar a explorar? ¿Participación qué significa? ¿Debe ser el Estado? ¿El Estado debe pedir permiso? ¿Y si no se da permiso no se puede realizar? ¿Los pueblos originarios tendrían ese derecho? o ¿consulta y participación es un debate donde después decidiría el Estado?” (*Ibid.*). A la fecha, las comunidades aun están a la espera de que la Corte se expida acerca de su competencia en el asunto.

Las áreas de reserva y protección ambiental son otra de las fuentes de presión a las tierras y territorios indígenas aunque con menos visibilidad por estar restringidas a algunas provincias del país. En Argentina, al igual que en otros países de la región se ha producido la emergencia y consolidación de un tipo de conservación en el que los pueblos indígenas y sus prácticas económicas simple-

⁷ Cf. Aranda 2012.

mente no tienen lugar. En Provincias como Jujuy, Formosa y Misiones, la expansión de las áreas protegidas ejerce, de la mano de las nuevas formas de turismo, una influencia negativa, restringiendo los usos tradicionales de los indígenas de sus tierras y sus recursos, impulsando la especulación inmobiliaria, y expandiendo el circuito comercial y de consumo. Aunque con sus componentes específicos, otro ejemplo de políticas de patrimonialización que perjudican y ejercen presión en contra de los derechos indígenas lo constituye la presión inmobiliaria a que se vieron confrontadas las comunidades de la zona de La Quebrada de Humauaca (también en la Provincia de Jujuy) después de que fuera ingresado en la Lista de Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO en el 2003.

Otra actividad a mencionar es la exploración y explotación de hidrocarburos (petróleo y gas) y sus impactos en tierras, territorios y recursos de comunidades indígenas⁸. Varias comunidades indígenas de Provincias como Formosa, Río Negro y Salta han denunciado que se realizan proyectos de exploración y de transporte de hidrocarburos en sus territorios sin su consulta y sin su consentimiento y que les ocasionan la pérdida y transformación de partes significativas de sus territorios, la destrucción de viviendas y de espacios productivos y de zonas y áreas naturales (Di Risio 2011: 122).

Una última actividad a la que nos referiremos tiene que ver con el desarrollo de proyectos de infraestructura. Impulsado por el crecimiento de actividades económicas como las que ya han sido descritas, un número importante de este tipo de obras se lleva a cabo en varias zonas del país. La organización Amnistía Internacional (2010) documentó el caso de la comunidad pilagá El Descanso, en la región norteña del Chaco argentino. Hace más de diez años la comunidad sostiene una demanda contra el gobierno de la Provincia de Formosa por haber llevado a cabo obras de infraestructura en su territorio y haber ocasionado inundaciones y otros perjui-

⁸ No obstante, en el año 2011 se produjo un antecedente positivo en la Provincia de Neuquén; se produjo allí la primera sentencia que reconoce los derechos de los pueblos indígenas. El fallo de 2011 favorece a la Comunidad Mapuche Huenctru Trawel Leufún amparándose en el derecho internacional, rechaza un amparo presentando por la empresa petrolera Piedra del Águila S.A. en el 2007 que solicitaba el cese de los “actos que obstaculizaban los trabajos de exploración hidrocarbúfera”. Durante los más de tres años del juicio, la empresa ingresó al territorio comunitario con auxilio policial y reprimió a los miembros de la comunidad, respaldado en las órdenes de otros jueces. Éste caso llegó a la Corte Interamericana de Derechos Humanos en abril de 2011, en forma de reclamo contra de la provincia, por permitir que la empresa opere el yacimiento de gas y petróleo en tierras que la comunidad reivindica como propia, violando los compromisos internacionales en derecho de los pueblos indígenas adoptados por el Estado argentino.

cios. Otro ejemplo lo ofrecen las comunidades indígenas guaraníes de la Provincia de Misiones que vienen denunciando que no han sido informadas ni consultadas acerca de los efectos que tendrán en sus vidas y en sus territorios la construcción de hidroeléctricas y represas sobre el curso de los ríos Paraná y Uruguay. Los anteriores son solo algunos casos emblemáticos de comunidades indígenas de todo el país que ven sus territorios transformados, recortados, divididos y reducidos por obras de infraestructura como autopistas, represas, puentes y canales.

La mayoría de las cuestiones hasta aquí abordadas suelen ser tratadas por quienes se oponen a los derechos indígenas o quienes cuestionan su legitimidad acusándolos de ser “enemigos del progreso”. No obstante, la experiencia muestra que para las comunidades indígenas del país defender la tierra, el agua y el monte es la forma en que hombres y mujeres defienden no sólo su “identidad” y su “cultura”, sino su existencia real y concreta. Sus testimonios relevados en contextos como los citados demuestran que los indígenas no son enemigos del “progreso”, pero que se oponen sí al tipo de progreso ajeno que los margina y empobrece. Como ejemplo, baste señalarse en el documento del Plan Formosa 2015 en el que se propone “aumentar la superficie agrícola un 150%, y en un 100% la producción agrícola, el stock ganadero” (SF: 253) y en el que los indígenas son referidos no como sujetos de derechos o protagonistas de cambio sino más bien como “problema”, en razón de los índices de NBI y de su “alta concentración de pobreza estructural”⁹.

b. Las violaciones a los derechos territoriales indígenas y la Ley 26.160

Industrias extractivas, desmontes y ausencia de participación, expansión y crecimiento de la actividad minera, expansión y consolidación de las áreas protegidas sin participación indígena, impactos ambientales de las actividades de exploración y explotación de hidrocarburos, así como proyectos de infraestructura ejercen presión sobre las tierras y territorios en que hoy viven las comunidades indígenas. Reiteremos que estas actividades, por una parte violan o ignoran los derechos territoriales y que, por otra no cumplen con los derechos de consulta libre previa e informada. La situación se ve agravada toda

⁹ Provincia de Formosa (SF: 37).



SF. INAI. *Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas*. Ley 26.160. Buenos Aires: Ministerio de Desarrollo Social.

vez que una buena parte de las comunidades indígenas del país carecen de títulos de propiedad de las tierras y territorios que habitan y utilizan.

Como ya se mencionó, la sanción de la Ley 26.160 de “emergencia de la propiedad comunitaria” no impidió que órdenes de desalojo hayan seguido siendo expedidas ni dio lugar a que el gobierno argentino determine con eficacia las tierras que los pueblos indígenas ocupan tradicionalmente y garantice la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión. De acuerdo a un informe presentado por ENDEPA¹⁰ en abril del 2011, sólo se habían presentado carpetas

¹⁰ Equipo Nacional de Pastoral Aborígen. Organismo ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Aborígen de la Conferencia Episcopal Argentina. Compuesto por 19 equipos diocesanos localizados en 10 provincias de la Argentina que realizan actividades de acompañamiento y apoyo en áreas como educación bilingüe intercultural, producción, capacitación no formal de jóvenes y/o mujeres, salud, vivienda, derechos indígenas, defensa del medio ambiente, catequesis y liturgia y formación Bíblica.

¹¹ El informe también da cuenta de la firma de 10 convenios para la realización del relevamiento de forma descentralizada en igual número de provincias; no obstante, se afirma en el informe, en siete de los casos los resultados no son satisfactorios (Jujuy, Salta, Santiago del Estero, Chaco, Buenos Aires, Río Negro y Santa Cruz) mientras que en las tres restantes la celebración de los convenios tuvo una enorme dilación (Tucumán, Santa Fe y Chubut). Cf. ENDEPA 2011.

finales en 2 de las 24 provincias argentinas (La Pampa y Misiones), aunque sin abarcar la totalidad de las comunidades indígenas que se encuentran en las mismas¹¹. En un informe publicado en julio de 2012 por la Auditoría General de la Nación, se afirma que en sus primeros tres años de implementación el Programa de Relevamiento Territorial ha logrado niveles de ejecución que van entre el 3,87% y el 4,22%. Debido a la falta de avances para cumplir con esta normativa, y tras la presión ejercida por organizaciones no gubernamentales y organizaciones indígenas, el mismo Parlamento aprobó una prórroga de los plazos dispuestos por la Ley hasta el 23 de noviembre de 2013.

Otro obstáculo para la correcta implementación de la Ley lo constituye la falta de acceso a la información, transparencia y claridad con respecto a la ejecución de la misma. El INAI no cuenta con una política de información periódica acerca de los avances ni del grado de ejecución del presupuesto asignado. En el mismo sentido, el INAI carece de mecanismos periódicos de rendición de cuentas de los fondos destinados para el cumplimiento de la Ley en la medida que la información que presenta no puede ser cotejada a la luz de los avances concretos en su implementación. En el informe de la Auditoría General ya citado se establece que “de un total de fondos transferidos a las provincias para el relevamiento de forma descentralizada de un total aproximado de 24.3 millones de pesos solo fueron rendidos el equivalente a un 31,41% mientras que en Misiones y otras provincias como Chubut, Neuquén, Santa Cruz, Santiago del Estero y Tucumán “no hay rendición alguna” (AGN 2012: 21).

Una importante limitación tiene que ver con si existe o no voluntad política para la implementación de la Ley; el panorama es aun más complejo si se tiene en cuenta que la Argentina es un país federal y que para un importante número de organizaciones indígenas del país los gobiernos provinciales no son reconocidos precisamente por ser sus principales aliados en la defensa de sus derechos y, en particular, de los territoriales. Incluso, comunidades indígenas de varias provincias vienen exigiendo que el relevamiento sea efectuado directamente por el INAI y no por Equipos Técnicos designados por las Provincias pues temen no contar con participación real y efectiva en su definición y seguimiento en los casos en que la cuestión quede en manos de los gobiernos provinciales. En varias ocasiones, el INAI

ha explicado la lentitud con que se ha avanzado con el relevamiento por la falta de voluntad política de las Provincias; una falta de voluntad que da lugar a la dilación de los procesos administrativos y que ha llegado expresarse en la negativa explícita por parte de algunas provincias a realizar los relevamientos. Ante esta situación el INAI no ha mostrado una clara voluntad de llevar a cabo los relevamientos aun teniendo el mandato constitucional para realizarlo.

En quinto y último lugar, es necesario mencionar las limitaciones de la Ley. Abogados especialistas han señalado que la misma no es clara ni explícita frente a la restitución de tierras recientemente enajenadas a las comunidades. Igualmente, cabe recordar que la Ley se restringe al relevamiento y no prevé la titulación de las tierras que hayan sido relevadas en el marco de la misma¹².

Lentos avances, falta de acceso a la información, ausencia de mecanismos de rendición de cuentas, falta de voluntad política, limitaciones en los alcances. Estas dificultades se suman a otros problemas ya “estructurales” de las cuales señalaremos tres. En su informe ya citado, el Relator afirmó que respecto a los derechos territoriales en el país “existe una falta de seguridad jurídica generalizada” (Anaya 2012: 10). Cuestionamientos a los que el mismo INAI respondía afirmando que un proyecto de ley sobre la posesión y propiedad comunitaria indígena (en trámite) y la reforma del Código Civil y Comercial constituirían un avance importante para llenar este vacío¹³; en esta misma línea se expresaron organizaciones indígenas vinculadas al Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO). Dicha organización expresó su apoyo a la Reforma por considerar que “por primera vez se están dando pasos para reglamentar nuestros derechos

¹² El informe realizado por el Relator en el 2011, resalta, entre otros, que el Programa de Relevamiento Territorial del INAI “no establece mecanismos que resuelvan casos en los que una comunidad afirme un derecho de restitución de tierras sobre tierras de las que hayan sido desposeídas recientemente o donde existan reclamos por reconocimiento de territorios superpuestos entre comunidades y propietarios privados”, que la Ley en general, no incluye un procedimiento para la titulación de tierras indígenas.

¹³ El “Proyecto de Reforma de Código Civil y Comercial” fue enviado por el Poder Ejecutivo Nacional al Senado, el 8 de junio 2012, Expte. 57/12. Entre otros, propone incorporar la propiedad comunitaria indígena al texto del Código Civil.

¹⁴ Cf. AADI et al. 2012, CONSEJO PLURINACIONAL INDIGENA DE ARGENTINA 2012, ODHPI 2012a y 2012b, ENDEPA 2012, ASOCIACIÓN MEGUESOXOCHI ET AL. 2012., COAJ 2012.

preexistentes” (ENOTPO 2012). No obstante, otras organizaciones indígenas, colectivos de abogados especializados y ONG¹⁴ han manifestado su preocupación frente a la Reforma del Código Civil por representar, más que un avance, un “histórico retroceso” especialmente en lo que tiene que ver con los derechos territoriales¹⁵.

El segundo de los problemas estructurales tiene que ver con la capacidad de la autoridad de aplicación, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. En su informe, la Auditoría General de la Nación es contundente: “No se advierte que el INAI posea la estructura organizativa, ni los recursos humanos necesarios para el cumplimiento de las funciones que –por imperio de la normativa vigente- debe llevar adelante” (AGN 2012: 25).

El tercer problema estructural al que nos referiremos tiene que ver con el ejercicio, la práctica de los derechos territoriales. La experiencia muestra que en la Argentina, ni siquiera el contar con un título de propiedad de sus tierras les garantiza a los indígenas el respeto de sus derechos. Exploraciones mineras, obras de infraestructura, cultivos de soja que se extienden en sus territorios, desmontes: gobiernos y empresas actúan en sus territorios como si fueran tierra de nadie. ¿Y los derechos de consulta y participación? En los espacios locales el Estado suele delegar su función en contratistas y operarios que, descendiendo de sus camionetas y camiones y a la vera del camino, inducen a que los indígenas les firmen las actas de conformidad que aquellos han preparado de antemano. A su vez, los indígenas relatan la falta de entendimiento en los espacios judiciales con operadores de justicia y miembros de las fuerzas de seguridad

¹⁵ La reforma del Código Civil tiene múltiples aspectos que no es pertinente referir aquí. Mencionaremos si planteamientos vinculados al asunto que nos ocupa: los derechos territoriales y los relevamientos. Acerca de la Reforma el abogado Juan Manuel Salgado del Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas afirmó: “El artículo 2031 dice que la propiedad comunitaria indígena se constituye por ‘reconocimiento del Estado nacional o de los Estados provinciales’ de la posesión de las tierras que tradicionalmente ocupan y que sólo es oponible a terceros luego de la inscripción registral. Tal como aparece en el texto este reconocimiento del Estado no sería declarativo sino constitutivo. Es decir, que si no hay un acto administrativo estatal, las comunidades no serían propietarias de las tierras que ocupan. Y esto contradice tanto la Constitución como los tratados que determinan que la posesión tradicional indígena implica propiedad. Como lo ha resuelto reiteradamente la Corte Interamericana de Derechos Humanos ‘la posesión tradicional de los indígenas sobre sus tierras tiene efectos equivalentes al título de pleno dominio que otorga el Estado’ y ‘otorga a los indígenas el derecho a exigir el reconocimiento oficial de propiedad y su registro’ (...) De modo que el ‘reconocimiento’ estatal, como el propio término lo sugiere, se debe referir a una propiedad ya existente con anterioridad por el solo hecho de la posesión tradicional, no a una que requiere un acto administrativo para su nacimiento. Los efectos que llevaría esta modificación de los derechos en el texto legal serían el desalojo de las comunidades en donde el Estado no haya realizado ese reconocimiento” (Salgado 2012).

que simple y llanamente desconocen la legislación con respecto a sus derechos. Esto sucede tanto con policías y jueces de paz en los contextos locales como en los espacios judiciales más encumbrados. ¿Qué es la participación? ¿Cuáles son sus estándares? ¿Cuáles sus alcances? ¿Cuál es su naturaleza? recordemos que le preguntaba el Presidente de la Corte Suprema de Justicia a la abogada de los indígenas de Jujuy en la Audiencia por los derechos de éstos últimos.

Con un número creciente de episodios de violencia en contra de activistas y defensores de derechos indígenas, un contexto económico-político adverso, graves problemas en la aplicación de la Ley de relevamiento, problemas “estructurales” y sin una entidad de aplicación con la estructura organizativa ni los recursos humanos necesarios para el cumplimiento de sus funciones, hablar hoy de la realización efectiva de los derechos territoriales indígenas en la Argentina parece un imposible. Antes de referirnos a algunas experiencias que, aún en un contexto como el descrito, ofrecen algunas alternativas, veamos brevemente algunos de los debates sobre el mapeo participativo y los derechos indígenas que se vienen dando después de más de tres décadas de experiencias.

2. En torno a la cartografía social y los mapeos participativos: debates y perspectivas

Los orígenes de la elaboración de cartografías y mapas de las tierras y territorios habitados y usados por pueblos indígenas se remontan, dependiendo de la región, a las décadas de los 60 (Canadá y Estados Unidos), los 70 (Suroccidente colombiano) y los 80 (América Central). Preciso es nombrar también que la década de los años 90 es el contexto del “giro territorial” (Offen 2003) en el que el “concepto de territorialidad fue colocado como un elemento central en la construcción política de la identidad de los sujetos” (Acserald 2010: 13). En cada una de sus varias etapas, tal proceso ha sido extremadamente heterogéneo y ha estado marcado por diversas contingencias en razón de las particularidades de cada Estado nación con respecto a los procesos de incorporación de las áreas no colonizadas o de frontera habitadas por indígenas, de las políticas públicas al respecto y, por supuesto y sobre todo, de la acción política indígena. Tal

diversidad tiene que ver también con que los procesos de mapeo participativo se desarrollan en el marco de la interacción de los indígenas con otros actores (organizaciones de derechos humanos, ambientalistas, académicos, gobiernos locales, entre otros), cada uno con sus propios intereses específicos. El mapeo participativo, en suma es contextual, dinámico y está profundamente anclado en los contextos político-sociales de las relaciones de los pueblos indígenas con los actuales Estados nacionales, ONG, académicos, movimientos sociales y organizaciones multilaterales.

El mapeamiento de tierras y territorios indígenas, tal como se presenta en la actualidad, está relacionado con el contexto político-jurídico que resultó del proceso de reconocimiento de los pueblos indígenas por los Estados-nación de la región. Tal reconocimiento modificó tanto las relaciones entre pueblos indígenas y Estados, como el marco político-jurídico de la propiedad y el uso de la tierra, y de los mecanismos utilizados para ofrecer (o no) garantías jurídicas sobre los mismos (participación comunitaria, autonomía, co-gestión de los recursos, co-gobierno y administración de justicia, entre otros). En el contexto actual, el mapeamiento de tierras y territorios indígenas se orienta a respaldar reclamos indígenas o a facilitar una gestión más “participativa” de las tierras, a empoderar comunidades, proteger el medio ambiente y promover la diversidad cultural.

Presentamos a continuación algunos de los debates más importantes y algunos de los aprendizajes que se han obtenido en experiencias en América Latina.

La dimensión política de las cartografías indígenas

A partir de la experiencia de los mayas de Awas Tigni y Belice en Centro América, y refiriéndose al uso que los indígenas hacen de los mapas, Wainwright y Bryan reconocen la violencia de las representaciones coloniales que niegan la existencia de pueblos indígenas y subrayan que esta violencia “debe ser corregida por una geografía post-colonial” (2009: 154). No obstante, los autores cuestionan las descripciones entusiastas de las cartografías indígenas que tienden a ser vistas por intelectuales y activistas como la práctica de

“reemplazar malos mapas coloniales con buenos mapas post-coloniales” (*Ibid.*). “Los nuevos mapas” subrayan los autores, “no son inherentemente buenos ni están exentos del cuestionamiento: están abiertos a múltiples lecturas, y pueden tener potenciales e indeseables resultados” (*Ibid.*). Aunque refiriéndose a su experiencia en un contexto geográfico muy diferente (el Tíbet central) Bauer (2009: 76) ha referido cómo, en el marco de procesos de mapeo participativo, son los indígenas quienes suelen alinear sus experiencias a las expectativas de las instituciones del Estado y no lo contrario. Entre los efectos de la elaboración de mapas, autores como Roth (2009) han citado la emergencia de conflictos, la pérdida, desgaste o debilitamiento de las concepciones indígenas del espacio, así como una mayor regulación del Estado tanto de las tierras y territorios como del uso y la gestión de los recursos naturales.

Las cartografías indígenas se inscriben, por principio, en relaciones de poder. De los procesos políticos que enmarcan su realización, de considerar la dimensión política misma de los procesos de mapeo, y de los usos políticos de sus resultados – y no de sus productos en sí mismos – derivan sus resultados. Los procesos de relevamiento territorial con metodologías participativas no necesariamente son motivadas de manera única y exclusiva por comunidades indígenas, “tradicionales” o por colectivos de personas pertenecientes a grupos étnicos minoritarios y/o en situación de desigualdad histórica, ni sus motivaciones son siempre “contra-hegemónicas”, “liberadoras”, “emancipadoras” ni contribuyen inequívocamente a la “justicia espacial” o a lograr “procesos concretos de democratización del territorio” (Acserald 2010: 11). Dos ejemplos: Varios autores se han referido al proceso de relevamiento territorial con metodología participativa llevado a cabo en el Pacífico Colombiano, un proceso inédito de gran importancia regional. Los autores han señalado que el importante financiamiento del Banco Mundial de dicho proceso impide excluir la hipótesis del interés por regularizar la situación de la tierra para promover la inversión privada e impulsar proyectos productivos a gran escala (Acserald 2010, Offen 2003, Rodríguez Cáceres 2010). En segundo lugar podemos mencionar que el Ejército de los Estados Unidos ha incorporado el mapeo participativo como metodología de caracterización del “terreno cultural” en zonas “sensibles” de países como México, Colombia y Afganistán (Coli 2010, Bryan 2010) con prácticas que han generado varios conflictos y llamados a un debate

deontológico sobre los SIG y su utilización.

De manera articulada a la consolidación de la retórica de la participación en las agendas del desarrollo, los proyectos de cartografía social han sido considerados como una extensión lógica del ‘empoderamiento’ de las comunidades lo que a su vez ha sido acompañado de la adopción entusiasta del mapeo participativo por parte de activistas, ONG, académicos, comunidades y agencias del Estado. Toda vez que la participación parece ser la piedra angular entre la acción política colectiva y las políticas públicas diferenciadas en el contexto del multiculturalismo neoliberal (Hale 2002), también es pertinente tener en cuenta la poca claridad y profundidad con que se trata la cuestión. Es solo recientemente y en el marco de la expansión de la minería y proyectos de infraestructura a gran escala que el derecho de consulta ha sido incorporado a las agendas legislativas de los países de la región (Perú y Colombia por ejemplo) y en varios países de la región hasta el momento la normativa más detallada para implementar los derechos de consulta previa son las Directrices Operativas del Banco Mundial para proyectos que cuentan con su financiación.

Los procesos de mapeo participativo y los mapas que se derivan de ellos, al igual que toda práctica cartográfica, pueden convertirse en medios a través de los cuales son producidas determinadas representaciones de espacios y poblaciones. De la mayoría de experiencias se deduce que los procesos de relevamiento de territorios indígenas son equiparables a un ejercicio de traducción entre nociones, conocimientos, taxonomías nativas o locales a un lenguaje, sistema de códigos que pueda ser legible, aprehensible por el resto de la sociedad y, principalmente, por el Estado (ver más adelante). Este ejercicio de traducción y las prácticas de mapeo participativo en general, se insertan en contextos en donde el diálogo entre Estados e indígenas está marcado por una histórica asimetría (Bauer 2009). Bauer plantea una discusión importante: aquella entre quienes, desde la retórica del desarrollo, reconocen en la participación un plus irrefutable y quienes califican a la participación como la “nueva tiranía” (2009: 234). Para Bauer, las críticas al desarrollo participativo de (Cooke y Kothari 2004[2001]) son operativas frente a la elaboración participativa de mapas de territorios indígenas, particularmente en lo que se refiere a la homogenización de espacios y comunidades. De hecho, tanto los relevamientos cartográficos como las formas mismas en que se construyen los territorios indígenas en la

actualidad son impuestas por las sociedades nacionales y políticas gubernamentales que la mayoría de las veces no se articulan con las expectativas indígenas y las formas en que los indígenas habitan y usan sus territorios; aun más, los procesos de mapeo se desarrollan con frecuencia en condiciones en las que los mismos indígenas no tienen gran capacidad de incidencia (Wainwright y Bryan 2009, Peluso 1995). Es claro entonces que el mapeamiento mismo no hace parte de las expectativas o intereses indígenas y, al mismo tiempo, no es algo que los indígenas puedan simplemente rechazar.

No obstante, de la mayoría de experiencias se deduce que a pesar de las dificultades, paradojas y contradicciones, los procesos de mapeo participativo pueden ser reconocidos como un medio efectivo para romper estructuras de poder consolidadas y la posibilidad de generar mayores grados de autonomía para las comunidades indígenas en la tenencia y uso de sus tierras, territorios y recursos naturales.

Mapas y relaciones de poder: ¿empoderamiento o la reinención de la dominación?

Existen otras cuestiones problemáticas con respecto a la representación de las tierras y territorios indígenas como perspectivas restringidas o superficiales así como miradas estáticas, a-históricas y esencialistas de las nociones indígenas de espacios y grupos sociales. Al hablar de territorialidades indígenas hablamos de cuestiones dinámicas, inscritas en historias de larga duración y heterogéneas, así como de grupos sociales con fronteras porosas y estrechas relaciones con otros grupos humanos, con animales, plantas, y seres no-humanos, cosmologías complejas que ordenan y llenan de sentido la historia, la vida cotidiana, los horizontes de futuro. Hablamos en muchos casos de grupos sociales enfrentados a agudos procesos de transformación de diverso tipo y entre los que podemos encontrar comunidades “tradicionales” en agudos procesos de “modernización”, comunidades “modernas”, integradas a las redes de consumo y localizadas en contextos urbanos y que encuentran válido, legítimo y natural “reconocerse” nuevamente como indígenas. Estos

dos son solo algunas de un amplio número de formas en que la identidad es vivida de manera individual y colectiva y en que las mismas se manifiestan en formas específicas de territorialidad.

Frente a tal complejidad, gran parte de los problemas ligados al desarrollo de las cartografías indígenas está ligada a la abstracción tanto de los espacios que se consideran planos, homogéneos, cerrados, con límites fijos como de los grupos sociales que los habitan. Abordemos entonces la pregunta formulada al inicio de éste acápite: el mapeo participativo, ¿empodera a las comunidades o, inscrita como está en relaciones asimétricas de poder, difícilmente logra superar y reproduce más bien relaciones de dominación? Para varios autores, como se ha mencionado, la clave está en la “P” de la participación real y efectiva de los interesados (Rambaldi et al. 2006). A partir de sus propias experiencias otros autores recomiendan emprender procesos de mapeo participativo “a demanda” de las propias comunidades; en estos casos, argumentan, el proceso de mapeo participativo se inscribe en un proceso colectivo más amplio (“recuperar las tierras”, “proteger los recursos”), y al mapeo se le atribuyen las características de herramienta y de proceso con un objetivo específico; al ser las comunidades las principales interesadas, su sentido podría resumirse como ‘de arriba para arriba’. Mientras tanto, en las experiencias de dirección inversa, ‘de arriba hacia abajo’ son los terceros (técnicos, funcionarios, académicos, acompañantes) quienes en tanto principales interesados en llevar a cabo el proceso de mapeo o “hacer el mapa”, anteponen sus propios objetivos (“el proceso”, “el mapa”) a los propios objetivos, ritmos, necesidades o expectativas de la comunidad. Como afirma Rodríguez Cáceres, la “imposición de arriba hacia abajo del mapeo participativo atenta contra su posible carácter emancipador” (2010: 137).

Cartografías indígenas: ¿instrumento de reivindicación en contextos legales?

La experiencia muestra que con respecto a la tenencia de la tierra y el derecho a los recursos, tanto los procesos de mapeo participativo como sus resultados tienen una capacidad de incidencia legal incierta. La eficacia de los mapeos participativos depende de la voluntad política y no lo contrario. Aún

más, en los casos en los que los mapas se han demostrado como herramientas eficaces en procesos judiciales resueltos a su favor (como el caso de Awas Tigni), no necesariamente los indígenas acceden a la propiedad definitiva y jurídicamente reconocida de las tierras y territorios en cuestión. La estrategia cartográfico-legal se inserta en un contexto político descrito por Hale (2002) como multiculturalismo neoliberal. Wainwright y Bryan (2009: 29) llaman la atención entre otros, sobre el hecho de que las prácticas de mapeamiento se caracterizan por no necesitar (ni necesariamente promover) la participación a gran escala de las poblaciones en cuestión y por el hecho de que, una vez los mapas han sido elaborados, la orientación del movimiento apunta (y tiende a restringirse) al juicio. Esta cuestión es problemática, toda vez que las actuaciones legales de los indígenas están siempre atravesadas por relaciones desiguales de poder con respecto a las normas legales de propiedad, ciudadanía y territorialidad.

De cualquier forma y a pesar de las grandes dificultades, tanto por la *vía política* como por la *vía jurídica*, el mapeo participativo se encuentra en la base de la gran mayoría de todos los procesos de restitución de tierras a comunidades indígenas, afro-descendientes o comunidades tradicionales de América Latina. Asimismo, es innegable que llevados a cabo en ciertas condiciones, los procesos de mapeo participativo fortalecen los vínculos sociales de las comunidades a la hora de emprender acciones legales que demandan largos periodos de tiempo y fijan un norte (la propiedad efectiva de la tierra) en los reclamos.

Técnicas y tecnologías

Las discusiones acerca de los mapeamientos de tierras y territorios indígenas no pueden desligarse de las tecnologías que son necesarias para su realización; estas, en tanto parte importante de las condiciones concretas en las que los mapas son producidos, son de hecho, una parte central del debate sobre los procesos de cartografía social. La expansión en el mercado y el abaratamiento de los equipos y programas de análisis y tratamiento de datos geográficos, permitieron que comunidades de base, ONG, activistas y profesionales accedieran

a herramientas, programas y equipos de Sistemas de Información Geográfica (SIG) que tradicionalmente no estaban a su alcance. Estos cambios en la tecnología y el mercado dieron lugar a una ampliación de los usuarios de SIG así como de los niveles de participación, dando lugar a un incremento importante de las experiencias de mapeo participativo que incorporaban las nuevas tecnologías. A mediados de los años '90 las experiencias derivadas de un mayor acceso a los SIG, llamaron a revisar sus impactos políticos y sociales (Pickles 1995, Rambaldi et al. 2006). Aun habiendo generado cambios y ajustes, tales cuestionamientos se concentraron en las paradojas y contradicciones que presentan los SIG con respecto al acceso, a la representación y al poder¹⁶.

Entre las diversas discusiones que se han planteado con respecto al uso de Sistemas de Información Geográfica –SIG– en la elaboración de cartografías indígenas retomaremos aquí la discusión entre quienes critican dichos sistemas por su tendencia a “reforzar o recrear el status quo de las relaciones de poder” (Bauer 2009: 234) y aquellos quienes ven en dichas tecnologías la posibilidad de visibilizar grupos marginalizados disminuyendo así la asimetría de las relaciones de poder en las que se insertan. Las relaciones sociales de los indígenas con el resto de las sociedades nacionales de las que hoy en día hacen parte se caracterizan por la asimetría. La desigualdad y la asimetría se manifiestan también con respecto al acceso a las tecnologías utilizadas para la producción de los mapas y a los diferentes grados de legitimidad que se acuerda o no a determinados lenguajes. Los indígenas no sólo no cuentan con recursos económicos para acceder a dichas tecnologías sino que, incluso en las ocasiones que el conocimiento profundo de la geografía local y regional les permite elaborar por sus propios medios y “a mano” mapas de sus territorios con gran precisión, la legitimidad que se les acuerda no es la misma que la que se le concede a los mapas elaborados con instrumentos tecnológicos como los GPS y programas de diseño, aun si la profundidad y el grado de conocimiento territorial sean ma-

¹⁶ Parte de una ola de críticas más reciente, se encuentra en un número dedicado a las cartografías indígenas en *Cultural Geographies* y orientado a reconocer, entre otros, el peso del contexto político en el que los SIG se insertan. La publicación recopila trabajos presentados en la conferencia, 'Indigenous Cartographies and Representational Politics', Cornell University, 2005. Tal encuentro fue precedido por varios otros; entre ellos el realizado en Durham University en 1998 cuyos trabajos fueron reunidos en Abbott et al. 1998. "Participatory GIS: opportunity or oxímoron", *PLA Notes* 23: 27-34.

yores en los mapas “artesanales” indígenas. No obstante, diversas experiencias muestran el importante impacto que el uso de los SIG han tenido en los procesos de mapeo participativo en toda la región y que la cuestión está en cómo son incorporados. En Colombia por ejemplo, comunidades locales organizadas y organizaciones supralocales llevan a cabo sus propios procesos de relevamiento, monitoreo y control territorial, asumen roles importantes en la resolución de conflictos interétnicos entre comunidades indígenas y comunidades negras, y contribuyen a la superación de las visiones monolíticas de funcionarios y asesores externos en otras áreas de la zona (Rodríguez Cáceres 2010: 148).

El lenguaje, la representación y la operación de inteligibilidad

Los mapas de tierras y territorios indígenas están marcados por una búsqueda de inteligibilidad entre universos distintos. Diseñados para escenarios específicos en los que las opciones al nivel de los lenguajes son reducidas, los mapas son escenarios en los que las prácticas indígenas suelen ser más que traducidas, adaptadas a las lógicas de las sociedades nacionales.

Varios autores nos alertan frente al riesgo de la reproducción de representaciones limitadas y restringidas de las tierras y los territorios así como de las prácticas territoriales. Basándose en su trabajo en Coast Sahlins, Thom reconoce que existe una preocupación por que la representación de límites y territorios resulten familiares a las instituciones del Estado mientras se tiende a dar menor atención a que la misma dé cuenta de las perspectivas indígenas (2009: 179). Para Thom, la tensión inherente reside en que “los mapas que los indígenas esperan que ayuden a reconciliar sus demandas de jurisdicción y propiedad con el Estado pueden, en realidad, subvertir las nociones indígenas de territorios y fronteras” (*Ibid.*). En efecto, como señala Bryan (en este volumen) los mapas más que simplemente documentar la existencia del territorio o la comunidad, “transmiten una determinada forma de comprensión de los mismos”.

Los mapas contribuyen de muchas maneras a la producción de la comunidad; al dibujar líneas y al delinear relaciones entre personas y espacios las

comunidades son definidas en tanto lo que está en el mapa y lo que no está en el mapa. Poniendo en duda el poder de los mapas que se deriva de su peso retórico, Sletto (2009a) recuerda que el proceso de abstracción puede incrementar, más que reducir, el control del Estado sobre los territorios indígenas.

Los problemas hasta aquí mencionados tienen que ver con lo que autores como Harvey (2001), Peluso (1995) y Duncan y Ley (1993) ya habían señalado: gran parte de los problemas ligados al desarrollo de las cartografías indígenas está ligada a la abstracción y a las operaciones que sobre esta se desarrollan: la definición de territorios cerrados y bien delimitados, la construcción de la supuesta neutralidad del espacio abstracto y la dificultad (o desinterés) en reflejar que el espacio es producido a través de relaciones sociales de poder.

Las cartografías indígenas y la cuestión epistemológica: saberes y sensibilidades en conflicto

Varios autores han abordado la cuestión de las nociones y conceptualizaciones con las que se emprenden los procesos de mapeo de territorios indígenas afirmando que, por la forma en que son representados, límites y territorios resultan familiares a las instituciones del Estado con las que los Pueblos Indígenas se relacionan pero tienden a “no representar con precisión y en toda su complejidad las relaciones indígenas con las tierras y territorios” (Thom 2009: 179). En ese marco, los autores llaman a que nos interroguemos acerca de si las nociones territoriales (tales como límite, frontera, centro, borde y periferia) con las que trabajamos reconocen la existencia de nociones territoriales indígenas y si dialogan con las mismas.

¿Puede el ‘conocimiento indígena’ ser integrado en representaciones cartográficas occidentales? Para responder a tal interrogante Bauer recurre a Rundstrom (1995), quien argumenta que “los sistemas occidentales o de origen europeo para recoger y usar información geográfica son de muchas formas incompatibles con sistemas correspondientes desarrollados por los pueblos indígenas”. Desde este punto de vista para Rundstrom (en Bauer

2009: 236), “la tecnología SIG, aplicada interculturalmente es, esencialmente, una herramienta de asimilación epistemológica” y, como tal, una forma reciente “en que las sociedades occidentales subsumen o destruyen las culturas indígenas”. Chapin et al. (2005) por su parte señalan como una dificultad las incompatibilidades entre el sistema occidental de representación espacial y los sistemas indígenas.

La experiencia muestra que los procesos de mapeo no son “catástrofes” o “milagrosos” para las comunidades; se insertan en contextos ya existentes de relaciones y tensiones, y su capacidad de transformación es progresiva, y se extiende en el tiempo siendo en el nivel de las prácticas aquél en el que las experiencias muestran los efectos más concretos. En esta línea, Peluso (1995) critica el pragmatismo con el que se han tolerado las consecuencias negativas del mapeamiento como un resultado inevitable. No obstante, tal resignación no es ni necesaria ni deseable afirma la autora, concluyendo que los involuntarios efectos del mapeo, no son necesariamente resultados inevitables per se, sino la influencia de concepciones dominantes del espacio que encuadran y guían las representaciones cartográficas de los territorios indígenas. En la misma línea, aun a pesar de las grandes dificultades y paradojas, la autora afirma que negarse a mapear da lugar a que las comunidades rurales sigan siendo mapeadas por otros, potencialmente perdiendo el control sobre sus tierras.

Guiados por cuatro ejes, la política y el poder, la técnica, la inteligibilidad y las epistemologías, en esta parte nos hemos referido algunos debates en torno a procesos de mapeo participativo derivados de experiencias realizadas en América Latina. En el siguiente apartado nos referiremos a algunas experiencias llevadas a cabo en la Argentina con un doble objetivo: explorar los horizontes de posibilidad para la realización del relevamiento de las tierras y territorios indígenas en el país por una parte, y por otra, dialogar con los debates que se están dando a nivel regional.

3. Experiencias de mapeo: algunas lecciones

Los mapas histórico-geográficos

En el año 2005 participé en una experiencia de mapeo participativo en Colonia Aborígen Chaco (2005-2006), una comunidad de 20.000 hectáreas con título de propiedad colectivo y definitivo, habitada por indígenas qom y moqoit, localizada en el centro geográfico de la provincia argentina del Chaco y a 10 kilómetros de la Ruta Nacional 16. Confeccionado en el contexto de la implementación de un “Plan de Desarrollo Indígena” (PDI), en el mapa histórico-geográfico fueron registradas las características generales de la comunidad como caminos, escuelas, pozos de agua y centros comunitarios. En dicho relevamiento territorial fueron incluidas además las distintas zonas en que los habitantes han dividido el territorio de la Colonia, a medio camino entre la denominación catastral y las prácticas toponímicas de construcción del espacio. A su vez, teniendo en cuenta la intensa relación de los habitantes de la Colonia con la población no-indígena que vive en su entorno, identificamos las propiedades de terceros localizadas en los alrededores, los campos de “los gringos”. Por ese entonces, aunque en la Colonia también se hablara de derechos indígenas, de consulta y participación, las discusiones y las tensiones por las dificultades en el avance del PDI se inscribían en un contexto más amplio derivado de una larga historia de relaciones entre los habitantes de Colonia Aborígen Chaco y el resto de la sociedad regional y nacional. Entre los elementos constituyentes de este contexto subrayamos, el recuerdo de la violencia del modelo disciplinario impuesto coercitivamente a los habitantes de la Colonia, la explotación en los algodones de los gringos vecinos, el largo y difícil camino de la conquista de igualdad con los blancos, la desorientación que generaba un contexto en el que, de repente, actuar, pensar y hablar como “originarios” era no solamente tolerado sino impulsado. Todas estas cuestiones eran ordenadas con frecuencia en relatos que intentaban explicar las condiciones presentes con acontecimientos situados en el pasado, por decisiones de “los antiguos”, por la forma en que los “los de antes” reaccionaron a determinadas circunstancias. Ese pasado al que

hago referencia, en términos generales se iniciaba con la conquista del Chaco por parte del ejército argentino (1884-1911) o con la creación de la Colonia en 1911 como Reducción de Indios de Napalpí. El registro de los acontecimientos de casi un siglo de trayectoria móvil y dinámica era una memoria en conflicto que, a su vez, estaba anclada en el espacio. En este contexto nos propusimos integrar al mapa referencias de acontecimientos de la Colonia a través de documentos de archivo, fotografías, historias de vida y algunos relatos proponiéndonos promover una mirada crítica de los contextos de interacción entre los habitantes (antiguos y actuales de la Colonia) y el resto de la sociedad.

A partir de dicha experiencia, fijándonos como objetivo el análisis de procesos históricos de territorialización y reconociendo el espacio como un contexto de disputa tanto del pasado como del presente, nos propusimos realizar procesos de investigación participativa sobre el devenir histórico de algunas comunidades indígenas a partir de recorridos por los procesos de transformación de sus territorios de propiedad colectiva.

Posteriormente buscamos replicar esa propuesta de investigación para la elaboración de mapas *histórico-geográficos* de sistemas de comunidades en otras regiones, conscientes de que, aún más que los mapas histórico-geográficos a realizarse, el proceso de investigación participativa que lo sustenta era de vital importancia en la constitución de un espacio de reflexión acerca del devenir histórico de dichas comunidades, de las formas actuales de organización social y acción política, y de sus relaciones interétnicas. En este sentido, nuestro trabajo se sitúa en la misma línea de cartografía social evocada por Sletto (en este volumen) cuyo potencial de acción es “re-conceptualizado” al cambiar “el foco del resultado final de los mapas al de los procesos sociales”. Hilando espacios e historias, lugares de los relatos y relatos de los lugares, nos propusimos que los mapas contribuyeran a las re-lecturas de la trayectoria de un conjunto articulado de personas y lugares en diversos contextos y situaciones de interacción con el Estado y la sociedad nacional, intentando evitar la representación de ‘lo indígena’ como un universo homogéneo, separado o cerrado sobre sí mismo, inscrito en un devenir histórico lineal, en una sola y progresiva dirección. Los mapas que nos propusimos darían cuenta de tales situaciones de interacción, evidenciando un colectivo de personas que comparten historias, lugares y unas similares condiciones de existencia.



1884 Campañas militares de conquista de la región chaqueña

1911 Ley de Reducciones promulgada por Roque Sáenz Peña

1923 Inicio de los impulsos a la producción algodonera

"Antes salíamos desde aquí a las 5 de la mañana. Hasta 7 kilómetros recorrimos para ir donde está la gringada que sembraba algodón. Antes los aborígenes parecíamos esclavos de los blancos. Carpiamos desde las 7 de la mañana. Recién a las 12 nos daban picadillo y 1/4 de pan. Y ahí se trabajaba de vuelta hasta la tardecita. Entonces nos pagaban y ahí sacábamos 2 kilos de harina, 1 de grasa. Para carne no alcanzaba. Ahora, si el patrón te tenía lástima si, pero si no, no. Después la gente dejó de ir cuando los gringos empezaron a usar máquinas. Después la gente encontró otra forma de vivir, de quedarse.



1951 Provincialización del Chaco (El Gobierno Nacional transfirió a las Provincias parte de la responsabilidad de los asuntos indígenas).

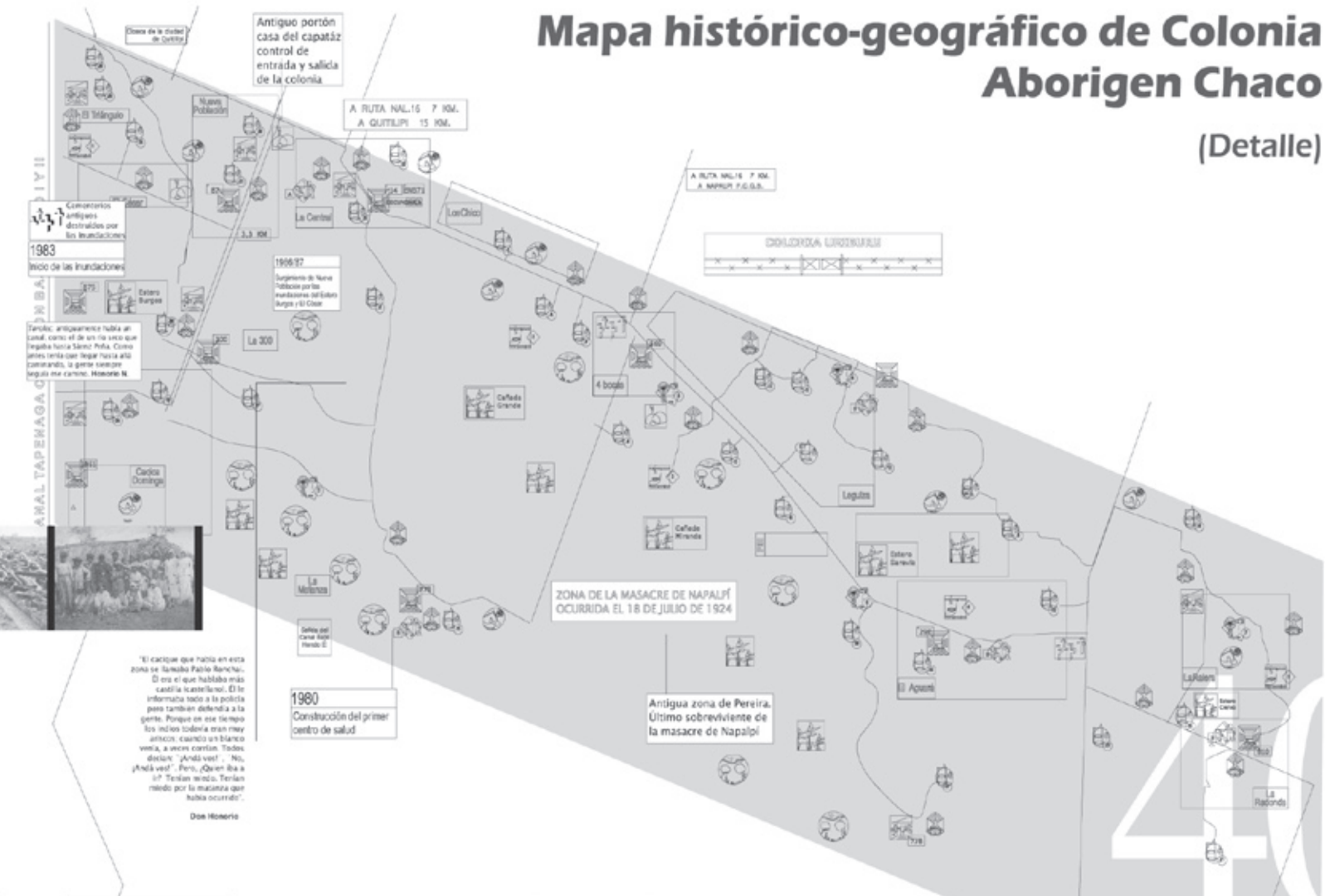
1957 CREACIÓN DE LA DIRECCIÓN DEL ABORÍGENA

1968 Inicio de la feria de artesanías chaqueñas de Quitillipi

"Sotelo nos venía amaestrando para hacer la guerra. Esa guerra era la integración social. Ahí ya sabíamos el valor de la asociación. Después de que nos amaestró le dijimos: 'ya es tiempo de que nos entregues las cosas nuestras.'"



Asamblea de renovación de la Asociación Comunitaria Colonia Aborígena Chaco. F. C. Delamarche, 2006



Comentarios antiguos destruidos por las inundaciones

1983 Inicio de las inundaciones

También, antiguamente había un canal, como el de hoy no sé que llegaba hacia San José Peña. Como antes tenía que llegar hacia allá costaba, la gente siempre seguía por el camino. Hoy día...

"El cacique que había en esta zona se llamaba Pablo Bencho. Él era el que hablaba más castellano. Él le informaba todo a la policía para también darlo a la gente. Porque en ese tiempo los indios todavía eran muy sencillos, cuando un blanco venía, a veces corrían. Todos decían: 'Andá veel' - No, 'Andá veel' - Pero, '¿Quen iba a ser?' - Tenían miedo. Tenían miedo por la masacre que había ocurrido".

Don Roberto

1977 Creación de la Asociación Comunitaria Colonia Aborígena Chaco

"La Colonia antes se manejaba con subcomisiones. En total había 16 miembros. Nos reuníamos a ver si hay semilla, las ayudas, los créditos. En ese tiempo se hacían compras grandes de mercadería, en la sede de la Asociación se repartían hasta 30 toneladas de fideos. El algodón no se podía vender afuera. En esta misma Colonia se sacaban hasta 1000 toneladas de algodón por campaña. Los que dicen que al indio no le gusta trabajar están mintiendo. Están mintiendo o se están olvidando".

1985 Ley 23302 sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes.



Mapa histórico-geográfico de Colonia Aborígena Chaco

(Detalle)

1987 Ley 3258 de las Comunidades Indígenas de la Provincia del Chaco.

1989 Convenio 169 OIT (Ratificado por el Poder Ejecutivo Nacional en junio de 2000).

1994 Reformas constitucionales: Constitución de la Nación Argentina. Artículo 75, Inciso 17. Constitución de la Provincia del Chaco. Artículo 37.

1995 Aprobación de la titularización de las tierras aborígenes de la Provincia según lo establecido en la nueva Constitución.

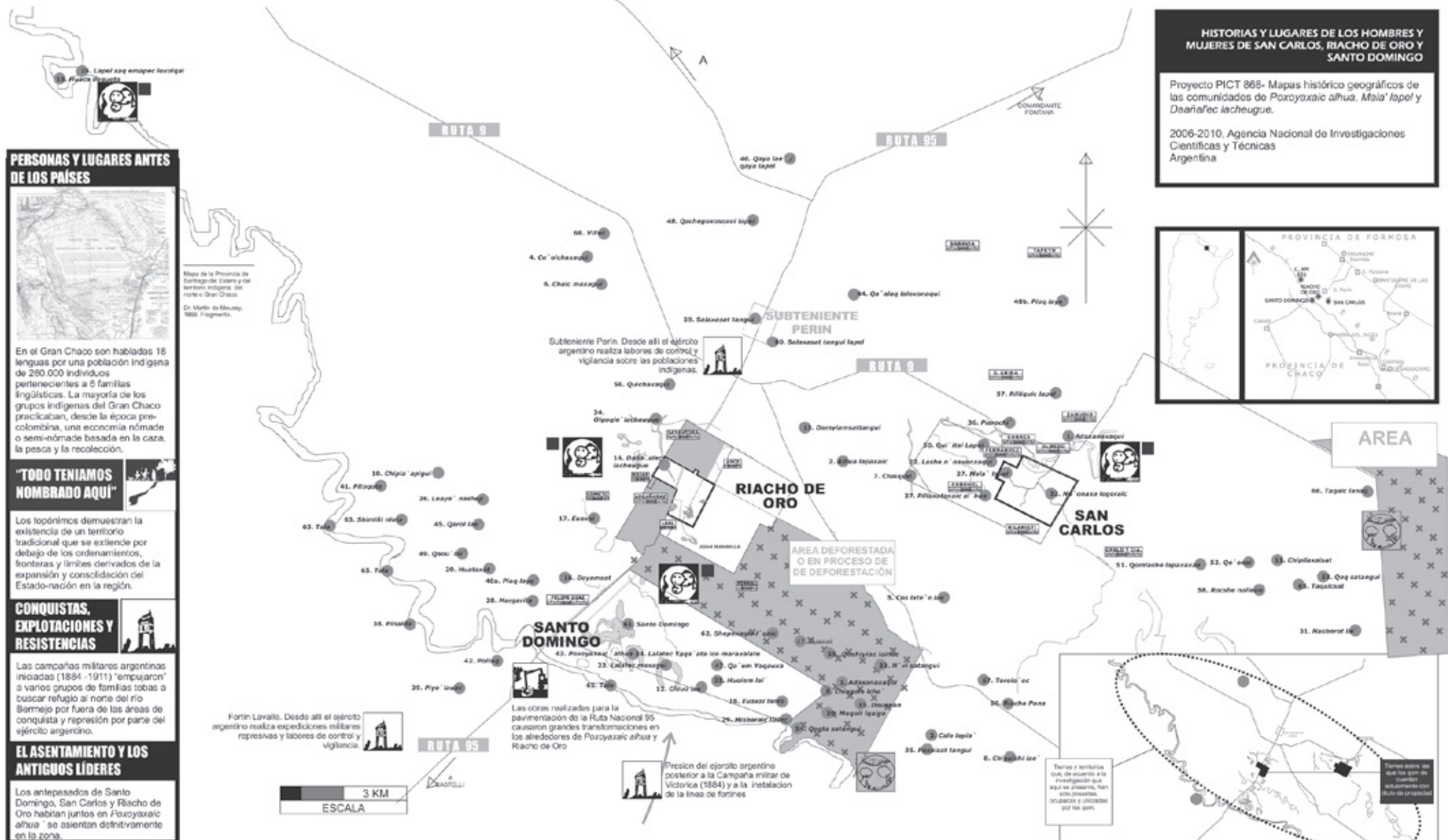
1996 Se otorgan a la Comunidad de Colonia Aborígena Chaco 20.026 hectáreas

1998 Creación de la mesa coordinadora provincial. Con la participación de entidades gubernamentales, las organizaciones indígenas de la Provincia y ENDEPA, JUM, INDES, INCUPO y el Equipo Menonita.

HISTORIAS Y LUGARES DE LOS HOMBRES Y MUJERES DE SAN CARLOS, RIACHO DE ORO Y SANTO DOMINGO

Proyecto PICT 868- Mapas histórico geográficos de las comunidades de *Poxoyaxaic aihua, Maia' lapel y Dañafec lacheugue*.

2006-2010, Agencia Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Argentina



PERSONAS Y LUGARES ANTES DE LOS PAÍSES



En el Gran Chaco son hablados 18 lenguas por una población indígena de 250.000 individuos pertenecientes a 5 familias lingüísticas. La mayoría de los grupos indígenas del Gran Chaco practicaban, desde la época pre-colombina, una economía nómada o semi-nómada basada en la caza, la pesca y la recolección.

"TODO TENIAMOS NOMBRADO AQUI"

Los topónimos demuestran la existencia de un territorio tradicional que se extiende por debajo de los ordenamientos, fronteras y límites derivados de la expansión y consolidación del Estado-nación en la región.

CONQUISTAS, EXPLOTACIONES Y RESISTENCIAS

Las campañas militares argentinas iniciadas (1884-1911) "empujaron" a varios grupos de familias tobas a buscar refugio al norte del río Bermejo por fuera de las áreas de conquista y represión por parte del ejército argentino.

EL ASENTAMIENTO Y LOS ANTIGUOS LÍDERES

Los antepasados de Santo Domingo, San Carlos y Riacho de Oro habitan juntos en *Poxoyaxaic aihua* "se asientan definitivamente en la zona".

El proceso de territorialización de las comunidades indígenas del Chaco argentino es una historia de violencia, despojo y del acomodamiento de los indígenas a la nueva geografía regional marcada por la conquista militar y los subsiguientes procesos de conquista y colonización económica que se extendieron en sus territorios de manera heterogénea y a través de diferentes frentes desde finales del siglo XIX.

Mapa de la Provincia de Santiago del Estero y del territorio indígena del norte del Gran Chaco. Q: Norte de Muey, 1885 fragmento.

Fortín Lavalle. Desde allí el ejército argentino realiza expediciones militares represivas y labores de control y vigilancia.

Las obras realizadas para la pavimentación de la Ruta Nacional 95 causaron grandes transformaciones en los alrededores de *Poxoyaxaic aihua* y Riacho de Oro.

Presión del ejército argentino posterior a la Campaña militar de Victoria (1884) y a la instalación de la línea de fortines.

VIOLACIONES A LOS DERECHOS TERRITORIALES

- Riacho de Oro.** Sus habitantes reivindican la propiedad de las tierras de las que fueron despojados por un vecino no-indígena con la complicidad de las fuerzas de seguridad durante la dictadura.
- Santo Domingo.** Sin título de propiedad, las familias de Santo Domingo enfrentan desde el 2006 detenciones arbitrarias, ataques, hostigamientos y amenazas por parte de vecinos no-indígenas y de la policía. Desde entonces se movilizan por el reconocimiento jurídico de la propiedad de las tierras que habitan y utilizan.
- San Carlos.** Sus habitantes afirman que las tierras que habitan son insuficientes y denuncian haber sido engañados cuando sus tierras fueron mensuradas.
- 903.** Sus habitantes enfrentan desde el 2005 la presión de personas no-indígenas que mediante amenazas y actos de violencia pretenden apropiarse de sus tierras.

MONTES Y DESMONTES

2007. Se sanciona la Ley 26.331/2007 (de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos) que prevé regular el uso del suelo y las actividades productivas y garantizar el uso sustentable de los bosques nativos. Hasta a cada provincia a desarrollar un Ordenamiento Territorial. Aunque en el 2010 el gobierno provincial realizó una audiencia pública para tal efecto, organizaciones indígenas denunciaron su falta de participación efectiva en la definición redacción de la Ley.

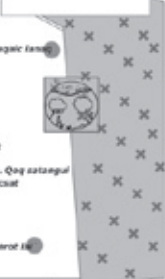
"ESTE PROGRESO NOS ESTÁ SALIENDO MUY CARO"

El gobierno de la Provincia de Formosa ha violado, en muchas ocasiones, los derechos territoriales de los pueblos indígenas en el contexto de la realización de obras de infraestructura y desarrollo. El Estado Nacional argentino es el responsable de garantizar que los proyectos de desarrollo se ajusten a los estándares establecidos por los instrumentos internacionales de derechos humanos suscritos por la Argentina.

EN SÍNTESIS

Las políticas públicas de reconocimiento de propiedad de las tierras implementadas en la Argentina materializaron jurídicamente la situación en la que se encontraban los indígenas al momento de ese reconocimiento después de varias décadas de colonizaciones expropiatorias, y desalojos. El reconocimiento de sus derechos no erradicó la inseguridad jurídica en la que habían vivido los Pueblos Indígenas con respecto a la propiedad de la tierra. Aún sobre las tierras reconocidas, no aptas, insuficientes, reducidas y rodeadas de propiedades privadas, los indígenas han seguido enfrentando la inseguridad jurídica, la presión de inversores y especuladores, empresas mineras, ganaderas o agrícolas y la construcción de obras de infraestructura.

AREA



En este mismo sentido, no propusimos trabajar a partir de la categoría de “sistema de comunidades” con el objetivo de cuestionar la objetividad de “la comunidad” como una categoría política, económica y social pre-existente y objetiva. Superar la comunidad nos permitió que la experiencia de reflexión simultánea sobre el territorio y el devenir histórico no se viera limitada por categorías que hasta entonces habían sido reconocidas como dadas. Llevar a cabo procesos de mapeo participativo a través del sistema de comunidades permitió articular las reflexiones sobre el territorio a los crecientes vínculos que los indígenas vienen estableciendo a partir de organizaciones como federaciones y confederaciones en temas como reivindicaciones territoriales y manejo y control de los recursos naturales¹⁷.

¿Mapear qué? ¿Mapear para qué?

Ya desde antes de la sanción de la ley 26.160 los criterios acerca de cuáles eran las tierras a mapear eran objeto de debate. En palabras del mismo INAI, la cuestión es si a la hora del relevamiento se implementa o no el concepto de territorio o si este se realiza exclusivamente en “las parcelas mínimas en donde hoy [los indígenas] puedan hallarse hacinados”¹⁸. Después de la experiencia realizada en Colonia Aborígen Chaco, entre el 2006 y el 2010 llevamos a cabo una experiencia de mapeo participativo en un conjunto de tres comunidades qom ubicadas en la Provincia de Formosa, con una larga y estrecha relación, vinculadas por relaciones de parentesco y de alianza política y que, en el marco de la experiencia que realizamos, identificaron la existencia de un territorio tradicional compartido. En los espacios de discusión generados por la aparición

¹⁷ Salamanca, Carlos. 2007. “Mapas histórico-geográficos de sistemas de comunidades”. Proyecto PICT 868.

¹⁸ Los matices acerca de la “ocupación”, como es afirmado por el mismo INAI, son no solamente importante sino que, al optar en su interpretación por la incorporación de la noción de territorio, el INAI reconoce la posibilidad (y obligatoriedad) de optar por una idea más amplia de ocupación: “La intención del legislador de la reforma constitucional y que el INAI debe implementar, de referir al concepto de territorio, cuando habla de ‘las tierras que tradicionalmente ocupan’ –y no a las parcelas mínimas en donde hoy puedan hallarse hacinados- se ve robustecida y respaldada por el carácter indisoluble que otorga a esos territorios al establecer la restricción del dominio mediante la inenajenabilidad”, intransmisibilidad, inembargabilidad” (INAI 2006: 3).

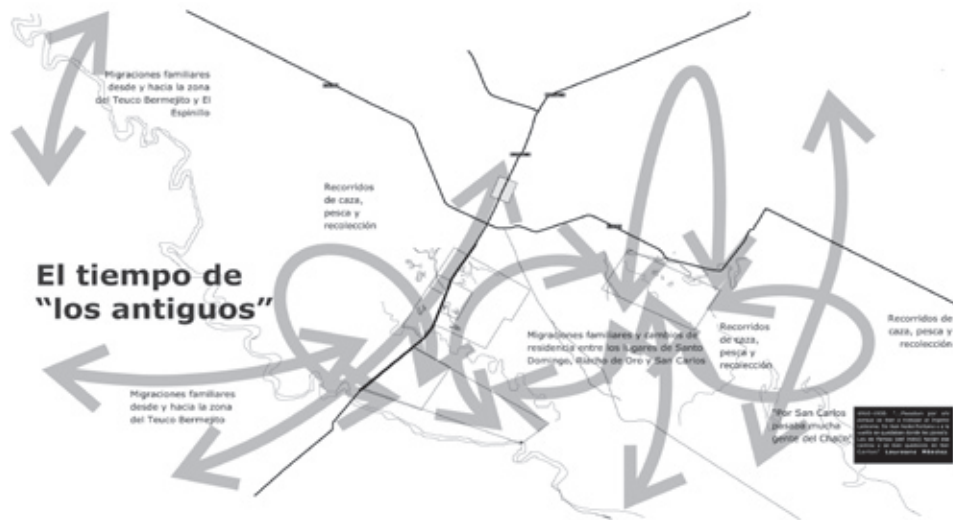
de una publicación que realizamos sobre la experiencia después de finalizada (Salamanca 2011), algunos antropólogos y abogados expresaron su disconformidad con la “perspectiva territorial” que impulsábamos. En particular se nos reprochaba la utilidad de mapear tierras que “no podrían ser recuperadas”, así como la utilidad del proceso en general toda vez que la ley era “sólo para las comunidades que carecían de título de propiedad” (haciendo alusión a que Riacho de Oro y San Carlos, dos de las tres comunidades en mención cuentan con título de propiedad comunitario). Algunos antropólogos incluso manifestaban sus preocupaciones por el destino de “los vecinos criollos” que en su opinión atraviesan una misma situación “o peor que la de los indígenas”.

El qué mapear y el para qué son preguntas que definen la escala de los problemas a tratar y esta se vincula directamente con la escala de los mapas a realizar. Para el caso que nos ocupa, una de las motivaciones más importantes del proceso de mapeo fueron los intentos de desalojo en el año 2006, en contra de unas familias indígenas de Santo Domingo, (la tercera de las tres comunidades) por parte de unos criollos vecinos, situación a la que los qom reaccionaron en conjunto dirigiéndose a la comisaría y a oficinas públicas, enviando cartas y haciendo notas de prensa y declaraciones públicas en las que se reconocían como de una “misma familia”. O para decirlo de otra forma: las acusaciones de “intrusos” por parte de los vecinos criollos a los qom de Santo Domingo, los intentos de desalojo en su contra, la detención arbitraria de tres de sus habitantes, la quema de sus viviendas y otros actos de violencia en su contra por parte de los invasores y de la policía fueron los mojones que definieron de antemano la naturaleza y la escala del mapa a elaborar al haber puesto en la mesa la escala del problema a enfrentar. El mapa de un territorio tradicional “ampliado” en el que estaban incluidas las tres comunidades les permitía a sus habitantes dialogar con un pasado compartido en el que los recuerdos de personas (caciques, pastores evangélicos, líderes carismáticos) y acontecimientos (la guerra con los militares, la conquista de la tierra por parte de los caciques, la violencia de las dictaduras, los desencantos con los partidos políticos) se encontraba inscritos en el espacio. De este modo, muchos de ellos, miembros como eran de una de las tres comunidades específicas, habían situado ya sus reflexiones y sensibilidades frente a la cuestión de las tierras en un contexto más amplio en el que las tres comunidades se encuentran en una situación de gran similitud permitiendo pensar las cosas (el pasado, el presente,

el futuro) a otras escalas en las que las personas de las otras dos comunidades se veían integradas. Hasta el momento, a casi seis años de la sanción de la Ley, la Provincia de Formosa ha logrado evitar que se realicen los relevamientos territoriales. Mientras tanto, las comunidades qom que participaron en la experiencia se han organizado en un Consejo de comunidades y vienen realizando reuniones en las que sus derechos territoriales ocupan un lugar de importancia. Paralelamente, si bien los habitantes de Santo Domingo enfrentan grandes dificultades para impedir que terceros extiendan alambres en una fracción del territorio que reivindican, también es cierto que la acción decidida de las tres comunidades les han permitido seguir viviendo en sus tierras.

Sorteando el mito de los indios puros

Construido a partir de la experiencia de la relación de los qom con los blancos en la que la colonización, la explotación y la discriminación ocupan un lugar importante pero no el único, el territorio toba exhibe tantas señales tradicionales como ‘modernas’. De hecho, los qom de Santo Domingo, Riacho de Oro y San Carlos participan activamente, incluso desde antes de que esas comunidades existieran como tales, de escenarios políticos no-indígenas, se consideran ciudadanos argentinos y están muy lejos de querer renunciar a los derechos que han obtenido como tales por magros que éstos puedan parecer. En el territorio toba conviven lugares-acontecimientos tanto de resistencia como de dominación y muchos otros lugares que no caben en ninguna de las dos casillas o pueden ser ubicadas en las dos. Ese territorio de relaciones que hemos mapeado también muestra que existen otros lugares-acontecimientos marcados con rastros de relaciones de los qom con no-indígenas (misioneros, antropólogos o pequeños productores) que no están basadas en la discriminación o el racismo. Puesto que es la historia de territorialización misma la que debería definir la perspectiva de cómo construir su representación, mapear y trazar la historia del territorio qom es adentrarse en un territorio lleno de grises y matices, a menos de que quiera caerse en la falsa – y fácil – simplificación de espacios étnicamente diferenciados opuestos nítidamente el uno contra el otro.



Con la expresión el “tiempo de los antiguos”, los indígenas qom del Chaco argentino se refieren a las experiencias de sus antepasados que “andaban” y “no tenía paradero” (un lugar fijo). Esas experiencias están relacionadas con territorios tradicionales que eran recorridos por personas, familias y “tropillas”. Posteriormente dichos recorridos se fueron modificando con la colonización de los territorios por parte del Estado argentino. En algunos casos, reduciéndose progresivamente, en otros expandiéndose hasta incorporar zonas lejanas y desconocidas. En el mapa, se marcan las direcciones de los recorridos de la tropilla que poblaría las comunidades toba – qom de San Carlos, Santo Domingo y Riacho de Oro en la Provincia de Formosa. En: Salamanca, Carlos. 2011. *Historia, familias y lugares. Mapas e historias por los derechos de los pueblos indígenas*. URL: <http://www.iwgia.org/pueblos-indigenas/>

Para analizar otro ejemplo que ilustra de las paradojas y contradicciones en torno a los procesos de territorialización de las comunidades indígenas regresemos a Colonia Aborigin Chaco. Como afirmamos, a diferencia de otras comunidades indígenas del Chaco argentino, la Colonia fue fundada por “Decreto” en 1911 bajo la figura de Reducción de Indios de Napalpí. Allí fueron confinados indios de varias zonas de la región chaqueña “pacificados” en el contexto de la conquista del desierto. A pesar de su condición “incontrovertible”, tal “historia oficial” convive con otros relatos indígenas sobre el surgimiento de la Colonia y su experiencia allí. Tomados literalmente los relatos refutan esa historia oficial. Reconocidos más bien como rastros territorializados de los procesos de significación que tuvo el proceso de sedentarización en la vida de “las primeras familias” de Colonia Aborigin Chaco, esos relatos más bien dialogan con esa historia oficial, matizan los relatos monolíticos y cuestionan la idea de que los indígenas adscriben sin reservas a los valores que se intentan transmitir por tal proceso de sedentarización.

La memoria espacializada

En el siguiente relato de Romualdo Salustiano la tierra aparece no como el lugar en donde los indígenas fueron reducidos compulsivamente después de ser desalojados mediante la fuerza de sus territorios tradicionales sino más bien como el pago de su trabajo en la construcción de la línea del ferrocarril:

“Huaña, nache najamaxajñi na qom. Qoñanem na lo'onatac so ñape, do'onataxanaua'a co'ollaxa so tren llec. Yo'ottac na 'epaq so tren llec. Na huaña co'ollaxa, na qom saxanaqca ca lma'. 'Ena, Machaxai (Machagai) ñaq aviaq. Ne'ena, so hua'au qom nateguena'a da ne'epe. So ñape chigoqteua'a ye Resistencia, nache anacta, huaqtegue' so na

“Huaña, nache najamaxajñi na qom. Qoñanem na lo'onatac so ñape, do'onataxanaua'a co'ollaxa so tren llec. Yo'ottac na 'epaq so tren llec. Na huaña co'ollaxa, na qom saxanaqca ca lma'. 'Ena, Machaxai (Machagai) ñaq aviaq. Ne'ena, so hua'au qom nateguena'a da ne'epe. So ñape chigoqteua'a ye Resistencia, nache anacta, huaqtegue' so na tren llec.

Na tren llec nvitta'a ne'ena. So nataxala' enapec co'ollaxa, 'eeta: "¡Ana'ana anom sa ishet da sanaxauec. Sanaxauec na 'alhual". Qachi qo'illitega ye Lote 40. Nache na qom co'ollaxa do'onataxaateguelec na 'alhua ye Lote 40. Ne'ena 'alhua qadalamaxat"”.

Romualdo Salustiano



“Y ahí un poco se asentaron los indios. Les dieron trabajo. Mi abuelo trabajó en el ferrocarril haciendo durmientes. Ahí los tobas no tenían lugar todavía. Acá en Machagai era todo monte todavía. Acá paraban los antiguos cuando manicaban. Cuando mi abuelo trabajaba, venía desde Resistencia avanzando con la línea del ferrocarril. Y cuando la vía llegó hasta acá, el gobernante dijo: 'No, plata no les vamos a dar. Les vamos a dar tierra'. Había sido que estaban hablando del Lote 40. Esta tierra es nuestro derecho”.



El Martillo y otros parajes del Lote 40. F: C.Salamanca, E.Notagay, 2006.

La tierra

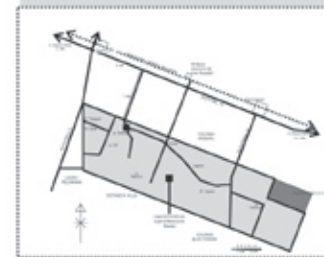
1996

La Asociación Comunitaria Colonia Aborigin Chaco entabla acciones legales para lograr la restitución de 2500 has. de acuerdo a las 8 leguas cuadradas reservadas de venta y arrendamiento designadas por el Decreto ley de 1911 de Roque Sáenz Peña a la Reducción Napalpí.

1996

Se declara la nulidad del juicio por términos vencidos.

LA MEMORIA ESPACIALIZADA



El Martillo

La memoria espacializada.

Este mapa es el resultado de una experiencia de mapeo participativo llevada a cabo en Colonia Aborigin Chaco durante 2005 y 2006 en el contexto de la implementación de un Plan de Desarrollo Indígena. Este mapa sitúa las dinámicas territoriales indígenas en un contexto más amplio derivado de una larga historia de relaciones entre los habitantes de Colonia Aborigin Chaco y el resto de la sociedad regional y nacional. En la imagen un detalle del mapa histórico-geográfico acerca de la zona de El Martillo apropiada por productores de la zona.

tren llec. Na tren llec nvitta'a ne'ena. So nataxa-la' enapec co'ollaxa, 'eeta: "¡Ana'ana anom sa is-het da sanaxauec. Sanaxauec na 'alhua!". Qachi qo'yiitega ye Lote 40. Nache na qom co'ollaxa do'onataxaateguelec na 'alhua ye Lote 40. Ne'ena 'alhua qadalamaxat"¹⁹.

En los mapas histórico-geográficos optamos por reflejar la condición abierta de determinados acontecimientos incluyendo relatos e imágenes en tensión acerca de un mismo acontecimiento.

Mapas y movilizaciones indígenas por la propiedad efectiva de la tierra

Una buena parte de las experiencias más recientes de cartografías indígenas parte del supuesto de que la incorporación de las voces y perspectivas nativas, la implementación de metodologías de "participación" y ciertos ajustes en el nivel de las representaciones llenarían con facilidad los vacíos y corregirían los errores y los vicios de aquellos mapas elaborados en un contexto histórico en el que las representaciones sobre el espacio se caracterizaban por su total abstracción y distancia con la realidad social de las personas que lo habitan y construyen y en las que los conocimientos y las perspectivas de estos últimos no tenían la legitimidad con la que hoy cuentan.

Al igual que en otros contextos de América Latina, los indígenas no suelen ser compelidos a mapear sus territorios tradicionales sino lo que queda de ellos. Como lo hemos descrito, lo que los moviliza a participar de proyectos de contra-mapeo o mapeo alternativo no es la nostalgia sino el riesgo de seguir perdiendo las pocas tierras que les quedan y la esperanza de que la evidencia

¹⁹ "Y abí un poco se asentaron los indios. Les dieron trabajo. Mi abuelo trabajó en el ferrocarril baciendo durmientes. Abí los tobas no tenían lugar todavía. Acá en Machagai era todo monte todavía. Acá paraban los antiguos cuando mariscaban. Cuando mi abuelo trabajaba, venía desde Resistencia avanzando con la línea del ferrocarril. Y cuando la vía llegó hasta acá, el gobernante dijo: 'No, plata no les vamos a dar. Les vamos a dar tierra' Había sido que estaban hablando del Lote 40. Esta tierra es nuestro derecho".



Dificultades y obstáculos para acceder a los títulos de propiedad de las tierras que habitan y utilizan, obras de infraestructura, proyectos mineros, desmontes... en varias regiones de la Argentina, los indígenas vienen enfrentado innumerables y profundos conflictos en torno a la propiedad, tenencia y uso de sus tierras y territorios. En este contexto se llevó a cabo una experiencia de mapeo e historia participativa con los habitantes de San Carlos, Riacho de Oro y Santo Domingo, tres comunidades toba qom de la Provincia de Formosa (Chaco argentino). El trabajo es el resultado de un proceso de investigación participativa sobre el devenir histórico de algunas comunidades indígenas y los procesos de transformación de sus territorios. En la foto, participantes de la experiencia revisan el mapa en el Encuentro sobre mapas y movilizaciones realizado en Riacho de Oro. Fecha: octubre 2010

ofrecida con materiales como los mapas rompa las barreras que permiten al Estado ignorar sus denuncias, desoír sus voces y seguir violando sus derechos. Como ya hemos señalado, la sanción de la ley 26.160 significó una señal concreta en lo que en ese momento parecía la voluntad del Estado argentino de avanzar con el cumplimiento de sus compromisos internacionales, y en particular, con las exigencias del Convenio 169.

Con la propuesta de mapas histórico-geográficos de sistemas de comunidades intentábamos dar un paso adelante en ese proceso de representación al contribuir a un proceso político cuyo principio es un proceso de subjetivación de un devenir histórico compartido en un escenario común, a través de un proceso de objetivación —representar un territorio compartido.

El mapa como herramienta permite que las comunidades además de ser territorios de opresión lo sean de resistencia; el *mapa como objeto* camina en la dirección de la opresión, porque distrae, disfraza y consuela. El tránsito del 'mapa como objeto' al 'mapa como herramienta' depende de las perspectivas con respecto a las relaciones de poder de las que da cuenta y en las que se realiza. Así, los mapas que proponemos, que hilan espacios e historias, lugares y relatos no muestran el hambre, la marginación ni la pobreza pero si algunos nodos de la delicada y sofisticada red de relaciones que las sustentan y las reproducen. Develar la red de relaciones que sustentan y permiten el racismo y la exclusión requiere de ir y venir del mapa como objeto al mapa como proceso, del sistema de las exclusiones al sistema de los derechos, de la condición de víctima a la de protagonista activo. La aproximación histórico-geográfica a los territorios de sistemas de comunidades es un proyecto colectivo de proyecciones políticas en el que, superando las coyunturas, hemos intentado inscribir las tierras y territorios indígenas en la red de relaciones de poder en las que han sido y son construidos. En nuestra experiencia de participación activa en la defensa que los qom han emprendido de sus derechos territoriales hemos partido del supuesto que existe una acción previa y necesaria que no se agota en el escenario jurídico, se articula en la reflexión en torno a un devenir histórico colectivo y territorializado, y se proyecta en la movilización.

* * *

A través de varias movilizaciones, líderes y organizaciones indígenas de todo el país vienen luchando para que el Estado cumpla con el relevamiento de las tierras que habitan y utilizan y les garantice la posesión definitiva. Denuncian la lentitud del proceso de relevamiento, cuestionan la independencia de los equipos responsables, critican la falta de compromiso político del Estado Nacional en la implementación de la ley, y exigen una participación real en las distintas etapas del proceso. Es solo la participación amplia y real, coinciden, el mecanismo que permitirá garantizar la transparencia en el proceso, el respeto de los derechos territoriales en los relevamientos y romper el laberinto

de responsabilidad en el que las Provincias y la Nación se resguardan de los cuestionamientos por no avanzar con la implementación de la Ley.

¿Qué se pretende con los mapas? ¿Cuál es el problema que se intenta modificar y cómo? ¿Pueden las relaciones socio-espaciales de los grupos subalternos y pueblos indígenas ser mapeados? ¿Pueden estos mapas abrir caminos hacia más profundas formas de justicia espacial? Los mapas pueden ser utilizados para ilustrar las exclusiones a través de las cuáles los territorios nacionales se han construido. Por las características propias que ocupa el Estado en el campo de poder en el que se inscribe, los relevamientos territoriales llevados a cabo en el marco de la aplicación de la Ley 26.160 han estado más centradas en los mapas en tanto productos y en sus características, que en los desafíos metodológicos y conceptuales que plantea y exige la elaboración colectiva de representaciones espaciales.

Esas experiencias de relevamiento territorial, por sí mismas, solas y desarticuladas de procesos más amplios, no han creado las bases que permitan reconocer en los procesos de mapeo participativo el potencial transformador con el que cuenta en otras zonas del Continente. Nos referimos en particular al ejercicio de autodeterminación implícito en el ejercicio autónomo de decidir qué se mapea, y de definir libremente cuáles son las tierras y territorios que colectivamente se reconocen como propios, es decir, como un territorio tradicional colectivamente usado y compartido.

A mediados del año 2009, la comunidad mbya guaraní de Alecrín logró que después de varios años de intentos de desalojo por parte de una empresa forestal, el INAI llevara a cabo el proceso de relevamiento territorial como parte de la ejecución de la ley 26.160. Cuando los técnicos del INAI llegaron a Alecrín, ya sus habitantes llevaban varios meses de reuniones, discusiones y actividades en torno a sus tierras y el uso de herramientas como el GPS. El trabajo conjunto en el que participó una parte importante de la comunidad, un equipo de acompañamiento, dos antropólogas y los técnicos del INAI, terminó casi tres semanas después. No nos extenderemos aquí sobre la experiencia de Alecrín de la que nos hemos ocupado en otro trabajo (Salamanca 2012). Diremos solamente que el relevamiento territorial realizado en Alecrín por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas fue realizado respetando los derechos indígenas con los estándares que exige el marco legal. A la luz de los debates acerca de

la viabilidad de los relevamientos y de los estándares con los que estos deben realizarse, también es pertinente citar uno de los apartes del dictamen jurídico del INAI incluido en la carpeta del relevamiento técnico catastral de Alecrín:

“El territorio es el espacio socializado y culturalizado portador de significados que sobrepasan su configuración física indicando al respecto que, con respecto a la posesión indígena de la tierra que esta es sensiblemente distinta a la regulada en el código civil, la ocupación se manifiesta de manera diferente y no siempre es evidente por el modo cultural de producción que no incluye, como ocurre en las sociedades de tecnología compleja, la práctica de transformación masiva de la naturaleza. A pesar de la sutileza con que aparezcan los signos de posesión, los signos de asentamiento periódico, las aguadas, los pozos, los territorios de caza, las zonas de recolección o de pesca, los casi imperceptibles cementerios, etc. están marcados de forma indeleble en la memoria histórica de los pueblos. Estos conceptos se constituyeron en algunos de los principios rectores del relevamiento territorial.”²⁰

Volvamos a la pregunta del comienzo: ¿Cuáles son las condiciones necesarias para que el mapeo participativo pueda convertirse en una herramienta de importancia en el cumplimiento de los derechos indígenas en la Argentina? La experiencia de Alecrín nos muestra la importancia de tres elementos. Primero, es necesario realizar los relevamientos a partir de nociones que den cuenta de la especificidad de las prácticas territoriales indígenas. Segundo, es fundamental generar espacios de participación

²⁰ Dictamen jurídico, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Carpeta Comunidad Mbya Alecrín, Provincia de Misiones, 2009 Folio 117.



En febrero del 2012, los habitantes de Alecrín, una comunidad mbya guaraní localizada en la Provincia de Misiones lograron impedir que más de 100 personas se apoderaran de parte de su territorio tradicional. Alecrín, de hecho, viene sufriendo intentos de desalojo desde hace dos décadas por diferentes actores. En el año 2009, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas realizó el Relevamiento Técnico Jurídico Catastral de las tierras de la comunidad. Este relevamiento documenta las tierras que los indígenas habitan, ocupan y utilizan en la actualidad. Desde entonces, la comunidad Alecrín exige un título de propiedad definitivo sobre las tierras que fueron relevadas. En la foto, jóvenes localizan en el mapa de Alecrín realizado por el INAI los lugares que estaban siendo invadidos. Fecha: febrero 2012.

real y efectiva de los hombres y mujeres de cada comunidad durante la elaboración misma de los relevamientos con el fin de garantizar que dichas nociones territoriales sean reconocidas. En tercer lugar, la experiencia de Alecrín nos muestra que además de la participación activa de la comunidad, los procesos de mapeo participativo son una tarea colectiva en la que son necesarias la voluntad política del gobierno, la participación activa de la academia y un involucramiento respetuoso de los acompañantes.

La metodología del mapeo participativo que ha permitido a un importante número de comunidades en América Latina acceder al reconocimiento de sus tierras está queriendo ser implementada en la Argentina hace cinco años. Una metodología desplegada de arriba para abajo, desde el Estado hacia las comunidades indígenas, implementada por técnicos inexpertos, reacios o sin los suficientes recursos para aproximarse a formas no-occidentales y diferentes de territorialidad; la mirada vigilante (e influyente) de empresarios y políticos interesados en los recursos naturales de esos territorios; y comunidades indígenas que por apatía, resignación, desidia, cansancio, ignorancia, o egoísmo, no logran evitar que los mapeen con perspectivas que no son las suyas, son ingredientes suficientes para edificar una gran paradoja. Esta es, que en el marco de la implementación de la ley de relevamiento territorial se declaren como territorios indígenas o los pequeños retazos de tierra sobre los que, desde una mirada externa, distante y reducida, se deduce que viven los indígenas, o aquellos sobre los que ya tienen títulos de propiedad. Mientras tanto, montes y montañas, ríos, esteros y cañadas, cerros y valles, ricos en bosques, minerales y otros recursos naturales, aunque tradicionalmente habitados y utilizados por los indígenas, son puestos fuera de su órbita y dominio. Un relevamiento territorial como punto final de un largo proceso de despojo.

Como hemos intentado exponer, la acción colectiva de organizaciones conscientes de la importancia de las tierras, los territorios y los recursos, decididas y abiertas a la búsqueda de aliados y a la movilización, es fundamental para revertir la situación. Pero no es suficiente. Activistas, técnicos y académicos, indígenas y no indígenas, han demostrado a través de casos concretos en todo el país que es posible replicar experiencias, forjar alianzas, construir los ambientes propicios para que los indígenas puedan llevar a cabo las cartografías necesarias para esos territorios en emergencia, esto es, ejercer el derecho a elaborar sus propias narrativas territoriales.

REFERENCIAS

- ABBOTT et al. 1998. "Participatory GIS: opportunity or oxymoron". *PLA Notes* 23: 27-34.
- ACSELRAD, Henri. 2010. "Mapeamentos, identidades e territórios". ACSELRAD, Henri. 2010. *Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*. Pp.: 9-46. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ.
- ACSELRAD, Henri. 2010. *Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ.
- ALCARÁZ, Gabriel. 2008. *El Ordenamiento Territorial en la Ley de Bosques y la Participación de las Comunidades Indígenas*. SERVIJUPI: Mimeo.
- 2010. *El convenio marco de cooperación para la aplicación de la Ley 26.160 suscripto entre el INAI y la Provincia de Formosa: Objeciones*. SERVIJUPI: Mimeo.
- BARROSO HOFFMAN, Maria. 2010. "Mapeamentos participativos e atores transnacionais: a formação de identidades políticas para além do Estado e dos grupos étnicos" en ACSELRAD, Henri. 2010. (Org.) *Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*. Pp.: 47-80. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ.
- BAUER, Kenneth. 2009. "On the politics and the possibilities of participatory mapping and GIS: using spatial technologies to study common property and land use change among pastoralists in Central Tibet". *Cultural Geographies*, 16: 229-252.
- BRYAN, Joe. 2010. "Force multipliers: Geography, militarism, and the Bowman Expeditions". *Political Geography* 29(8): 414-416.
- CARRASCO, Morita. SF. *El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*. URL: http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/Morita_Carrasco.htm#_ftn1. Consultado el 13 de mayo 2005.
- 2000. *Los derechos de los Pueblos Indígenas en Argentina*. Buenos Aires: LHAKA HONHAT-IWGIA.

CHAPIN, Mac *et al.* 2005. "Mapeo de tierras indígenas". *Annual review of anthropology* 34: 619–638.

COLI, Luis Régis. 2010. "Sistemas de informação geográfica e iniciativas participativas de mapeamento: estratégias, ambigüidades e assimetrias" en ACSELRAD, Henri. 2010. (Org.) *Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*. Pp.: 93-122. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ.

COOKE, Bill y KOTHARI, Uma. 2001. *Participation: ¿The New Tyranny?*. London: Zed Books.

CRAMPTON, Jeremy. 2001. "Maps as social constructions: power, communication and visualization". *Progress in Human Geography* 25(2): 235–252.

DÍAZ, Raúl. 2011. "A produção de conhecimento na defesa das terras indígenas: entre epistemologia, identidade e política". *Tellus*, 11(20): 13-38.

DI RISIO, Diego. 2011. *Zonas de sacrificio. Impactos de la industria hidrocarbúrfica en Salta y Norpatagonia*. Buenos Aires: Observatorio Petrolero Sur.

DUNCAN, James y LEY, David. 1993. "Representing the place of culture", en DUNCAN, James y LEY, David. (Comps.) *Place/Culture/Representation*. Londres y Nueva York: Routledge.

HALE, Charles. 2002. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34(3): 485-524.

HARVEY, David. 2001. *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*. Nueva York: Routledge.

OFFEN, Karl H. 2003. "The Territorial Turn: Making Black Territories in Pacific Colombia". *Journal of Latin American Geography* 2(1): 43-73.

PELUSO, Nancy. 1995. "Whose Woods are These? Counter-Mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia". *Antipode* 4(27): 383–406.

PICKLES, J. (Ed.). 1995. *Ground Truth: the Social Implications of Geographic Information Systems.*, New York: Guilford Press.

RAMBALDI, Giacomo *et al.* 2006. "Participatory spatial information management and communication in developing countries" *Electronic Journal on Information Systems in Developing Countries*. 25 (1): 1-9. <http://www.ejisd.org>. Consultado el 19/07/2010.

RODRIGUEZ CÁCERES, Luz Stella. 2010. "Direitos territoriais e mapeamento participativo na América Latina" en ACSELRAD, Henri. 2010. (Org.) *Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*.

Pp.: 123-162. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ.

ROTH, Robin. 2009. "The challenges of mapping complex indigenous spatiality: from abstract space to dwelling space". *Cultural Geographies* 16: 207-227.

RUNDSTROM, Robert. 1995. "GIS, Indigenous Peoples, and Epistemological Diversity". *Cartography and Geographic Information Systems* 22(1): 45-57.

SALAMANCA, Carlos. 2012. *Alecrín. Cartografías para territorios en emergencia*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario (en prensa).

----- 2011a. *Movilizaciones indígenas, mapas e historias por la propiedad de la tierra en el Chaco argentino. La lucha de las familias tobas por poxoyaxaic alhua*. Buenos Aires: FLACSO-IWGIA. <http://iwgia.webhotel.net/pueblos-indigenas/>

SLETTTO, Bjørn. 2009a. "Special issue: Indigenous cartographies". *Cultural Geographies*, 16: 147-152.

----- 2009b. "Indigenous people don't have boundaries!: reborderings, fire management, and productions of authenticities in indigenous landscapes". *Cultural Geographies* 16: 253-277.

----- 2009c. "'We Drew What We Imagined' Participatory Mapping, Performance, and the Arts of Landscape Making". *Current Anthropology* 50(4): 443-476.

THOM, Brian. 2009. "The paradox of boundaries in Coast Salish territories". *Cultural Geographies*, 16: 179-205.

WAINWRIGHT, Joel y BRYAN, Joe. 2009. "Cartography, territory, property: postcolonial reflections on indigenous counter-mapping in Nicaragua and Belize". *Cultural Geographies*, 16: 153-178

ACTUACIONES JUDICIALES, PEDIDOS DE INFORMES Y OTROS

AADI *et al.* 2012. "Ponencia presentada ante la Comisión Bicameral para la Reforma, Actualización y Unificación de los Códigos Civil y Comercial de la Nación por la AADI conjuntamente con el CELS, el GAJAT y el ODHPI". 21 de agosto del 2012. Disponible en <http://derechosindigenas.org.ar/>. Consultado el 1 de octubre de 2012.

AGN. Auditoría General de la Nación. 2012. *Informe de Auditoría. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Programa 16. Atención y Desarrollo de Poblaciones Indígenas*. 2012. Ejercicio 2010. Informe aprobado el 13/06/2012 - Resolución N° 083/2012. URL: http://www.agn.gov.ar/informes/informesPDF2012/2012_083.pdf. Consultado el 1 de octubre de 2012.

AMNISTIA INTERNACIONAL. 2010. *Exigimos respeto: Los derechos de los pilagá del bañado La Estrella*. Buenos Aires.

ANAYA, James. 2012. *Informe del Relator Especial de Naciones Unidas, James Anaya, sobre los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Julio 2012. Naciones Unidas. http://acnudh.org/wp-content/uploads/2012/07/2012_report_argentina_sp_auversion1.pdf. Consultado el 31 de Julio de 2012.

ASOCIACIÓN MEGUESOXOCHÍ (INTERFLUVIO, CHACO) *et. al.* 2012. "Reflexiones ante el proyecto de reforma y unificación del Código Civil y Código de Comercio" 9 de agosto 2012. Disponible en: <http://incupo.org.ar>. Consultado el 1 de octubre de 2012.

COAJ. 2012. "Aborígenes de Jujuy cuestionaron el anteproyecto de reforma al Código Civil", 7 de Septiembre de 2012. Disponible en: http://www.diariojujuy.com/contenidos/index.php?option=com_content&view=article&id=18310:-aborigenes-de-jujuy-cuestionaron-el-anteproyecto-de-reforma-al-codigo-civil-&catid=16:locales&Itemid=70. Consultado el 1 de octubre de 2012.

CONSEJO PLURINACIONAL INDIGENA DE ARGENTINA. 2012. "Aportes del Consejo Plurinacional al tratamiento de la propiedad comunitaria indígena en el Código Civil". *Comunicado del Consejo Plurinacional Indígena al Honorable Congreso de la Nación*. Agosto de 2012. Disponible en: <http://servindi.org/actualidad/71392> Consultado el 1 de octubre de 2012.

ENDEPA. 2012. "Postura de ENDEPA ante la reforma del Código Civil". <http://www.endepa.org.ar>.

------. 2009. Incumplimiento del Estado argentino al convenio No. 169 de la OIT. Testimonios de dirigentes indígenas. Informe complementario.

ENOTPO. 2012. "Los pueblos originarios apoyan el proyecto de unificación de los códigos civil y comercial". Disponible en: <http://www.telam.com.ar/nota/37090/>. Consultado el 1 de octubre de 2012.

EPRASOL y APCD. 2008. *Territorio indígena. Situación, usos, problemas y propuestas*. Las Lomitas, Formosa. URL: <http://redaf.org.ar/noticias/wp-content/>

uploads/2008/10/informe-con-mapas-apaisados-final-05_08_2008.pdf. Consultado el 24 de septiembre 2012.

FUNDACIÓN SERVICIO PAZ Y JUSTICIA. 2008. *Pueblos indígenas y situación territorial en Argentina 2007 - 2008*. Buenos Aires, SERPAJ.

FVS y WWF. 2003. *Una visión de biodiversidad para la ecorregión del bosque atlántico del alto Paraná: diseño de un paisaje para la conservación de la biodiversidad y prioridades para las acciones de conservación*. Washington, D.C: World Wildlife Fund. Disponible en URL: http://assets.wwf.org.br/downloads/altoparana_version_completa.pdf. Consultado el 25 de mayo del 2012.

HONORABLE CAMARA DE DIPUTADOS DE LA NACION. "Reunión Consultiva con los Pueblos Indígenas", Buenos Aires, 12 de Mayo 2005. http://www.l.hcdn.gov.ar/dependencias/cpyrhumanos/Jornadas/Aborig/Taq_RCPI.htm

INSTITUTO NACIONAL DE ASUNTOS INDÍGENAS - INSTITUTO DE COMUNIDADES ABORÍGENES DE LA PROVINCIA DE FORMOSA. *Convenio marco de cooperación*, Resolución 390. 18 de agosto de 2010.

ODHPI. 2012a. "El nuevo Código Civil será "promotor de desalojos indígenas y condenas penales". Disponible en: <http://odhpi.org>. Consultado el 1 de octubre de 2012.

------. 2012b. "Nuevo Código Civil, un retroceso para los Pueblos Indígenas". Disponible en <http://odhpi.org>. Consultado el 1 de octubre de 2012.

REDAF 2009. *Ley de Bosques: Panorama en la Región Chaqueña Argentina. 3° Informe de Monitoreo Red Agroforestal Chaco Argentino*. Septiembre de 2009. http://redaf.org.ar/leydebosques/wp-content/uploads/2009/09/3c2ba-informe-ley-de-bosques_sept_final.pdf. Consultado el 20 de julio 2010

SALGADO, Juan Manuel. 2012. "Esta reforma facilitará a los jueces y gobernadores la profundización de los desalojos". 12 de septiembre del 2012. Disponible en: <http://odhpi.org>. Consultado el 1 de octubre de 2012.

NOTAS DE PRENSA

ARANDA, Darío. 2012. “El modelo sumó otra víctima”, 11 de octubre de 2012. URL: <https://darioaranda.wordpress.com>. Consultado el 11 de octubre de 2012.

Nota de Prensa, Observatorio Petrolero Sur, 26/02/2011, en: <http://opsur.wordpress.com/2011/02/26/cutral-co-fallo-a-favor-de-la-comunidad-huenc-tru-trahuel-leufu-en-el-conflicto-con-petrolera-piedra-del-aguila/> “La fiebre del Litio” Pagina 12, 06 /06/2011, en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-169555-2011-06-06.html>

ARANDA, Darío. 2012. “Corte Suprema, minería y pueblos indígenas”. URL: <http://odhpi.org/2012/03/corte-suprema-mineria-y-pueblos-indigenas>. Consultado el 14 de octubre de 2012.

TERCERA PARTE: SABERES, ORALIDADES Y PRÁCTICAS

El Pensamiento Telúrico del Indio¹

LUIS GUILLERMO VASCO URIBE

En Colombia, a mediados de los años 70 del siglo pasado, la búsqueda de unidad entre indígenas y distintos sectores del campesinado sufrió un duro golpe con el enfrentamiento entre el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, y la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC, particularmente a partir del 4º congreso del CRIC en Tóez (1975) y el 4º de la ANUC en Tomala (1977). Era difícil entender lo que ocurría puesto que ambos sectores sociales parecían tener las mismas peculiaridades y luchar por un objetivo común: la tierra. Ese contrapunteo entre lo campesino y lo indio continuó teniendo un papel de mucho peso en distintas regiones del país y en relación con diferentes sectores sociales, las guerrillas entre ellos, que siempre han mirado y tratado a los indios simplemente como campesinos atrasados.

Para tratar de entender y explicar esa confrontación, apelé a algunas concepciones del marxismo con el fin de analizar elementos de las sociedades

¹ Esta es una versión revisada, corregida y ampliada del texto que se publicó en las revistas *Tropicana de Manizales*, en 1976, y *Letras de Tierra de Bogotá*, en 1980 y, posteriormente, en el libro *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.

indígenas y ver los fundamentos que los diferencian de los campesinos. Uno de tales elementos fue el pensamiento indio acerca de la tierra, al cual me referí como pensamiento telúrico, y caractericé como: aquella parte de la conciencia social de algunas sociedades indígenas que refleja de una manera particular su relación con la tierra. Su origen se remonta a épocas muy lejanas en las condiciones iniciales del desarrollo de la humanidad.

Este pensamiento se estructura alrededor de la idea de la existencia de un lazo vital entre la tierra y el hombre; mejor todavía, entre la tierra y la comunidad. Si esta se separa de la tierra, si la relación ancestral que la une a ella se rompe, está condenada a desaparecer, a morir. En ocasiones se presenta la idea de que en este caso la tierra misma está condenada a la desaparición por el cataclismo del universo. Así mismo, se considera a la tierra como el origen del ser humano, como la madre.

Se trata de una forma de conciencia colectiva y colectivista en el sentido de que la sustenta la comunidad en su conjunto (a través de sus historias propias, por ejemplo) y porque este vínculo vital no hace referencia a individuos aislados sino a la comunidad como un todo.

El avance del proceso de integración de las sociedades indígenas en la sociedad mayoritaria, con las secuelas de descomposición de sus formas comunitarias, de introducción de la propiedad privada de la tierra y de formas marcadamente individualistas de trabajo de la misma, ha producido modificaciones en el pensamiento telúrico, reduciéndolo a la concepción de una relación de la tierra no con la comunidad sino con el individuo y a que sus manifestaciones se presenten en forma cada vez más individual. En este último nivel se lo ha captado y estudiado, dificultando, fuera de sus condiciones de origen, la posibilidad de desentrañar su explicación.

Entre los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, se manifiesta de forma concreta cuando afirman:

“la tierra es nuestra madre, a ella debemos nuestra existencia, y no debe ser profanada” (Mensaje de las Comunidades Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta al III Congreso de Usuarios Campesinos).

También aparece en las palabras del líder de los Squamish y Duwamish norteamericanos, Jefe Seathl, en carta de respuesta a quien había propuesto la compra de las tierras de la tribu:

“Cada parte de esta tierra es sagrada para mi gente [...] nosotros sabemos que el hombre blanco no entiende nuestras costumbres. Para él, una porción de tierra es lo mismo que otra, porque él es un extraño que viene en la noche y toma de ella lo que necesita. La tierra no es su hermana sino su enemigo, y cuando él la ha conquistado sigue adelante [...] el aire es valioso para el hombre pielroja, porque todas las cosas comparten la misma respiración... las bestias, los árboles, el hombre [...] Todas las cosas están relacionadas [...] la tierra es nuestra madre. Todo lo que hiera a la tierra, herirá también a los hijos de la tierra” (“La profecía del Jefe Seathl, en Lecturas Dominicales, El Tiempo, marzo 18, 1973, 1-2).

Así mismo, lo expresan con fuerza los yaruro del Orinoco venezolano:

“Mientras existamos nosotros (los yaruro) sobre la tierra, todo seguirá igual. Si desaparecemos, todo lo demás morirá. Creen que no valemos nada, pero nosotros no somos tontos. Oímos constantemente que habrá terremotos, que el mar anegará la tierra y el mundo se vendrá abajo” (Esteban Emilio Mosonyi: El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva, Universidad Central, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Caracas, 1975, 43).

Esta particular forma de pensamiento no ha pasado desapercibida para los investigadores que han puesto sus ojos en los indígenas, aunque muchos de ellos lo encuentren en su expresión individualista.

Así, el historiador Diego Castrillón Arboleda, refiriéndose a Manuel Quintín Lame, luchador indígena nasa del Cauca, indio de terraje y no de comunidad, afirma:

“Como todo indio o como un árbol, era intrasplantable porque sus raíces no se podían arrancar de donde habían germinado, sino desgarrando su alma y con ella todo su impulso vital” (El indio Quintín Lame)

Casi con las mismas palabras se refiere el economista e historiador socialista Antonio García Nossa a los que llama “indígenas de la América agrícola”:

“el indio no sabe ser otra cosa que una planta en busca de suelo” (Pasado y presente del indio, Editorial Centro, Bogotá, 1939, p. 25).

Otro ejemplo nos lo proporciona el etno-historiador Juan Friede, al analizar la situación de los indígenas del Cauca:

“El indio con más o menos conciencia sentía y todavía siente —ya que la República no cambió esencialmente su condición social— que la pérdida de su tierra constituía el fin de su existencia [...] los viejos caciques sabían que la repartición del resguardo sería el fin de su pueblo, como pueblo indio” (subrayado mío) (El indio en lucha por la tierra, La Chispa, Bogotá, 1972, 25-26).

Es claro que todos estos investigadores han entendido la idea indígena de que su existencia proviene y depende de su unidad con la tierra. Pero también lo es que, mientras para Castrillón y García es el individuo indígena quien no puede ver romper su relación con la tierra, como no sea “desgarrando su alma y con ella todo su impulso vital”, Friede capta con exactitud que es la comunidad indígena, el “pueblo indio”, la entidad que ve desaparecer su base de existencia al romperse su relación con la tierra.

Examinemos ahora a qué condiciones materiales de vida debe, no sólo su existencia sino también sus características esta forma de pensamiento.

Esta concepción se origina y se nutre en las condiciones de vida de las llamadas comunidades primitivas, cuyo nivel de desarrollo y escaso avance de las fuerzas productivas, hacen que sus miembros sólo puedan vivir como partes de una comunidad, que constituye la unidad básica y primaria.

Esta clase de sociedades, que Marx llamó comunidades naturales, sólo son capaces de transformar su medio y derivar el sustento de sus miembros en forma colectiva. Sus integrantes todavía no están diferenciados como individuos en su seno, se “disuelven en la comunidad como la materia de que ella está hecha”. Por lo tanto, la comunidad es premisa para la existencia y reproducción de sus miembros; cada uno de ellos puede existir únicamente a través de su pertenencia a ella, y sólo por ella y por su intermedio puede tener acceso a la tierra y sus productos, como consecuencia de la ocupación de un territorio por parte de la comunidad y la defensa de este en forma comunitaria frente a otros grupos semejantes.

En las épocas iniciales de existencia del hombre, el nomadismo fue su condición original; no había apropiación permanente de un territorio y sólo eran objeto de apropiación los recursos producidos mediante un proceso natural. Con el desarrollo de la horticultura, los humanos, al hacerse sedentarios, originan las formas primarias de propiedad de la tierra, mediatizadas por la comunidad y de las cuales esta es premisa natural. La agricultura implica la ocupación permanente, al menos por un período largo de tiempo, de un mismo territorio, su defensa frente a otras sociedades que lo ambicionan y su adecuación para la producción (desmonte de la selva, roturación de la tierra, etc.). Esta tarea la desempeña un grupo social y no individuos aislados. De este modo, el territorio es propiedad colectiva de dicho grupo y este puede cultivarlo en forma también colectiva, o

bien entregarlo para su usufructo y trabajo a unidades más pequeñas dentro de la estructura social: grupos de parentesco o familias nucleares.

Pero, sea cual sea el proceso de trabajo, la división social del mismo, los mecanismos de distribución del producto y otros factores hacen confluír la suma de todos los trabajos efectuados en un resultado único: la reproducción de la sociedad y el desarrollo de su dominio real, de su apropiación mediante el trabajo sobre el territorio ocupado. Es por ello que la actividad productiva tiene un carácter sustancialmente colectivo y el grupo modifica la naturaleza que ocupa actuando como un todo. Además, si tratamos de visualizar la duración de este proceso, ocurrido a lo largo de centenares de años, podemos comprender que este todo social comprende no sólo a los miembros que lo componen en un momento dado, sino también la sucesión de muchas generaciones cuya acción, en un efecto acumulativo, produce un espacio social, construido, arrancado de la naturaleza mediante el trabajo, realizado este con la premisa de una ocupación del espacio natural por la sociedad.

Aquí, los mecanismos de parentesco y otros aúnan las capacidades de trabajo individual en una sola gran fuerza de trabajo social. Si la tierra como simple elemento natural (el suelo y sus recursos) no logra con su sola existencia satisfacer las necesidades humanas, sí constituye la base a partir de la cual la acción de esta gran fuerza de trabajo satisface tales necesidades. Es, pues, el trabajo humano colectivo realizado por la comunidad el que hace de la tierra un elemento fundamental para la existencia y reproducción del grupo.

Por eso, cuando hablamos de la tierra como medio de producción que fundamenta la existencia humana, no la estamos concibiendo como un elemento natural sino, al contrario, como un producto humano, resultado de la transformación de la naturaleza por el ser humano en forma colectiva, comunitaria y a lo largo de sucesivas generaciones.

“La tierra, el medio de producción, de vida, no aparece a los ojos del hombre como un producto de su trabajo, como lo que es: una segunda naturaleza hecha por el hombre, arrancada y transformada de la naturaleza. Al contrario, aparece como la condi-

ción natural, como aquello que le da la posibilidad de producir y reproducirse. Y esta apariencia resulta del hecho real de que el hábitat no es producto del trabajador individual sino del trabajador colectivo. La conquista de la naturaleza, desde su primer paso, supone la existencia del grupo o comunidad [...] así el vínculo hombre tierra pasa por la comunidad y determina la existencia del individuo por la existencia del grupo (Carlos Marx: Formas de propiedad precapitalistas, Centro Colombiano de Investigaciones Marxistas, Serie Teoría, No. 2, Cali, 1967, x).

La comunidad natural, que resulta del proceso de humanización —proceso que deriva en la forma humana— y que, por tanto, no es producida, es premisa de existencia del ser humano. Es como miembro de ella que este surge de un proceso cuyo sujeto, a despecho de las diversas interpretaciones idealistas, no es el individuo sino un grupo organizado, cuya acción colectiva lo produce como grupo humano y a sus miembros como seres humanos. En consecuencia, esta misma comunidad es la que constituye la premisa de la apropiación de la tierra por el productor individual.

La unidad social, que actúa y se manifiesta a través de formas diversas: sucesión de generaciones, división social del trabajo, relaciones sociales, formas de producción y distribución, etc., pone a disposición del productor su medio de producción, la tierra, producido por ella y no natural. Para tal productor, no es visible el carácter social del medio de producción puesto a su disposición; al contrario, lo ve como natural, como dado, algo que le preexiste y que es, por consiguiente, premisa de su existencia.

El proceso histórico, y como tal diferente para cada sociedad, mediante el cual la comunidad ocupa un territorio, lo puebla, lo transforma y trabaja, lo hace apto para producir, no es captado por los productores que lo reciben mediante las concretas formas de distribución de los medios de producción que existen en sus sociedades, sino que lo ven como un proceso natural, que invierte

el orden histórico real; el ser humano, productor de la tierra, aparece en el pensamiento telúrico como lo contrario, como su producto. Y la fuerza social de la comunidad se transforma ante sus ojos en algo superior a él, materializado en dioses, héroes culturales o en la naturaleza misma.

En el pensamiento telúrico, la relación entre el ser humano y la tierra no se ve como una relación producida y que se realiza a través del trabajo, sino como una relación originaria y, por ende, natural, vital. En esta concepción de la manera de relacionarse con la tierra, la verdadera relación aparece invertida, tomando por realidad su apariencia. El indígena se enfrenta tanto a la tierra como a la comunidad como a dos premisas naturales de su existencia. La segunda lo es en verdad, la primera sólo en su apariencia.

Además, como el individuo se relaciona con la tierra no como individuo sino a través de la comunidad, aquella se le aparece como:

“el gran laboratorio, el arsenal que suministra tanto el medio de trabajo como el material de trabajo y la residencia, la base de la comunidad” (ibidem, subrayado por Marx).

De esta forma, el indígena, que vive en las condiciones anotadas, no capta que es su trabajo colectivo, y no la tierra, el que verdaderamente fundamenta su existencia. La tierra no aparece en su conciencia como un simple medio de producción, sino como “la raíz de su vida”, como si fuera su madre que lo origina y mantiene.

La tierra condensa el pasado del grupo, ya que en ella ha cristalizado el trabajo de las generaciones anteriores, pero para el indígena lo es en la medida en que le dio origen y en ella se encuentran las tumbas de sus antepasados. Representa su futuro, puesto que ha sido hecha medio de producción, pero en su conciencia lo es porque el lazo con ella garantiza el flujo vital a partir suyo. Por eso mismo, y a diferencia de lo que ocurre con el blanco, para él “una parcela no es lo mismo que cualquier otra”, como lo expresó Seathl.

La existencia de esta forma de conciencia social marca con un sello distintivo especial la lucha indígena por la tierra. Precisando más, el indígena lucha por SU tierra, aquella que basa y fundamenta su comunidad, tanto en su pasado y presente como en su existencia futura. Es por ello que el indígena no invade sino

que recupera sus tierras. Por otra parte, lo hace en forma de tierras de resguardo (propiedad comunitaria sobre la tierra, inalienable, inembargable e imprescriptible, según la legislación colombiana), lo que constituye otra particularidad que lo distingue del campesino, pues esta forma de propiedad es exclusiva de los indígenas, de acuerdo con la ley.

Para el campesino colombiano, la tierra aparece sólo como lo que es: un medio de producción, que produce vida solamente mediante su trabajo; por ello lucha por poseer LA tierra, cualquier parcela de tierra. De ahí que, en ocasiones, su problema de carencia de la misma puede ser resuelto por medio de la colonización y otros medios; así esta esté localizada en sitios muy distantes de su lugar de origen o del sitio donde los terratenientes lo despojaron de ella.

El análisis precedente logra hacer explícito que el trasfondo esencial que se oculta tras la reivindicación indígena de la tierra es, en realidad, la recuperación del territorio, cosa que hoy es un lugar común que todos comprenden y repiten. En él se fundamenta una de las principales diferencias entre el movimiento indígena y sus luchas con las de los campesinos, y suministra el eje para la manera como este movimiento se plantea, no sólo frente al estado sino también hacia el interior de cada sociedad indígena.

Adicionalmente, la visión marxista permite entender de qué manera las condiciones de existencia material dan origen a esas formas de conciencia social, pero, al mismo tiempo, porqué esa clase de pensamiento continúa existiendo, pese a que muchas de las relaciones y formas colectivas indígenas de vida están sometidas a procesos avanzados de descomposición, degradación y hasta desaparición.

De la misma manera, estas conclusiones dan fundamento a conceptos como el de cultura propia, del cual el pensamiento telúrico es un componente de gran importancia, y a la lucha por la recuperación de dicha cultura como algo fundamental para la lucha por la tierra y por la vida. Por un lado, la fundamenta ideológicamente, la radicaliza y la lleva a enfrentar la propiedad terrateniente no sólo como una desigual distribución de la tierra, sino también y primordialmente como una forma de propiedad basada en el despojo de las tierras de la comunidad; por el otro, permite entender que no se trata solamente de una lucha por la tierra, (aunque los indígenas la expresaran al comienzo con esa palabra), medio de producción que permite la subsistencia económica, sino que es una lucha a muerte

por la subsistencia de la comunidad, por su existencia como indios, como parte de un territorio que es, por consiguiente, histórico.

Este entendimiento de que la lucha indígena iba mucho más allá de una lucha por la tierra como medio de producción, como sí lo era la de los campesinos, para ser una lucha por la recuperación del territorio, prefiguró la comprensión posterior de que tal lucha constituía base y fundamento para caracterizar a los indios como nacionalidades indígenas, concepto que daba explicación a las crecientes contradicciones entre las organizaciones indígenas y las campesinas, que tenían lugar en ese entonces; por ejemplo, a la invasión de territorios de reservas (tierras entregadas por el estado para su usufructo colectivo por una comunidad) y resguardos en el sur del país por parte de campesinos pobres dirigidos por la ANUC, amparados en la consigna de “la tierra para el que la trabaja” y en su argumento de que los indígenas habían dejado incultas las tierras selváticas en las reservas que se les habían asignado, alegando que “los campesinos sí eran gente capaz de cultivar esos montes para crear riqueza”, como declaraba entonces la ANUC.

El caso de los indígenas arhuacos, que mencioné al comienzo, nos suministra un vivo ejemplo del papel que el pensamiento telúrico juega en relación con la lucha por la tierra. Para ellos (para los ijka, como se llaman a sí mismos) su territorio es la gran montaña de la Sierra Nevada, separada del resto del mundo, de las tierras de las planicies, por la Línea Negra, límite establecido desde los orígenes:

“La tierra en que vivimos es la que nos rodea alrededor de la circunferencia del globo entero, por todo lo plano de la altiplanicie, por todo el contorno de la Sierra Nevada [...] todo eso es nuestra Santa Madre desde el principio de la creación del mundo hasta el día del sol de hoy” (Vicencio Torres Márquez: *Los indígenas arhuacos y la “vida de la civilización”*, América Latina, Bogotá, 1978, p. 54).

Allí, en todo su centro, está ubicado el ser originario de todo lo existente, que hace de esta tierra “el corazón de todos los seres humanos que existimos en todas partes del mundo” (ibid., p. 30). De este modo, a la tierra se la concibe como un organismo (viva, por lo tanto) que se confunde, al mismo tiempo, con la fuente de la vida y de todas las cosas y cuyo corazón es la Sierra Nevada. De ella dependen la vida toda y la existencia misma del universo. Los indígenas han sido designados para protegerla, impedir su violación por los extraños y, de ese modo, salvaguardar la propia continuidad del mundo. Para conseguirlo, deben seguir viviendo en su territorio, delimitado por la Línea Negra, dado para ser utilizado de la manera tradicional, prohibido para los extraños y que no deben abandonar.

La ubicación de los arhuacos “desde los orígenes” en un territorio, el cual es, al mismo tiempo, la madre que deben salvaguardar de extraños, del cual proviene su propia existencia (ya que los arhuacos fueron creados de la tierra) y de la relación con la cual depende la supervivencia del mundo, ha dado gran vigor a las luchas de los indígenas de la Sierra Nevada por la defensa de sus tierras frente al empuje de los blancos. Ha llevado a que se preocupen, incluso, de amojonar su territorio y aun de cercarlo para evitar la penetración de los colonos. Y los ha impulsado a tratar de expulsar de sus tierras a elementos extraños que penetran en ellas para “profanarlas”, como los misioneros capuchinos. Igualmente, ha signado la orientación de sus reivindicaciones frente al INCORA y demás instituciones oficiales colombianas, al exigir el respeto a la *Línea Negra* y el derecho a la totalidad de las tierras comprendidas por ella, incluyendo aquellas que son consideradas por la ley colombiana como “económicamente improductivas” y, por lo tanto, no factibles para una reforma agraria.

Del mismo modo, ha dado una gran estabilidad al grupo dentro de su territorio, eliminando la colonización como alternativa de solución a sus problemas de tierras, pues sería ocupar territorios que no les corresponden. El pensamiento telúrico, parte muy importante de la ideología de los ijka (arhuacos), dirige sus fuerzas a la defensa de un territorio que es mucho más que un medio de producción, y cuyo papel para la vida de la sociedad ijka rebasa con mucho las fronteras de lo económico.

Nupirau: Territorio, Saberes y Cartografía Social

HELENA ANDRADE

A manera de introducción

La Cartografía Social – CS a la que se refiere este escrito fue diseñada y desarrollada, durante la década de los 90, por un grupo de personas que nos reconocíamos como ‘solidarios’ del movimiento de autoridades indígenas del Sur-Occidente (ahora de Colombia – AICO)¹. Esta relación (en mi caso) me permitió acercarme a diferentes tipos de conocimiento y comprender la relación de algunos pueblos indígenas con sus territorios.

“Para conocer el territorio, es necesario caminarlo”, dicen los guambianos. Al convivir con ellos aprendí, lo que Boaventura de Sousa Santos define como “la ecología de saberes [que] comienza con la asunción de que todas las prácticas de relaciones entre los seres humanos, así como entre los seres humanos y la naturaleza, implican más de una forma de conocimiento y, por ello de ignorancia” (2010:42).

¹ Algunos de los cuales constituiríamos posteriormente la Fundación La Minga

Recorriendo el territorio guambiano (o lo que quedaba de él) recorrí la historia de los mayores, que caminan delante dejando huellas. Aprendí que la historia no está atrás y en cambio recrea cada paso alimentando la reflexión para definir el camino a seguir hacia el futuro (que sí está atrás)². Cada “punto” tiene su historia y un conocimiento asociado. Así aprendí lo que dicen los mayores “una parte de la historia guambiana se recoge en la tradición oral y otra está contenida, impresa en su territorio, nupirau. Para oír lo que éste tiene que decir, hay que recorrerlo” (Dagua, et al. 1998: 18) El territorio se convirtió entonces en el elemento central de la cartografía social, el cual sería representado a través de mapas y ‘pintarlo’ era una manera figurada de recorrerlo sobre el papel.

Durante 10 años de puesta en juego, en diferentes contextos institucionales y sociales, se construyó el discurso con el que se difundió la cartografía social en algunos sectores de Colombia. En esencia este discurso coloca a la cartografía social bajo los principios de la Investigación Acción Participativa e involucra la construcción colectiva de mapas. El mapa sirve como instrumento o ‘pretexto’ que permite la convergencia de saberes sobre un mismo territorio, los cuales se recrean construyendo conocimiento para la acción colectiva.

De esta manera la CS es en esencia un proceso de construcción colectiva de conocimiento, que privilegia el diálogo de saberes. Pero ¿cuáles saberes se ponen en juego? ¿Qué dificultades se enfrentan? ¿Qué límites establece?

Los saberes y la construcción colectiva de conocimiento

Los seres humanos tenemos saberes que aprender y enseñar a otros; saberes que están relacionados con las prácticas y por lo tanto con el poder. Saber y poder están estrechamente relacionados, tanto así que quien tiene el conocimiento tiene el poder, pero además, el saber “no puede prescindir totalmente de la práctica porque perdería su razón de ser”. El saber hacer, implica un dominio que posibilita la transformación del mundo y de esta manera es una disposición que puede servir, que puede tener un uso potencial. Es decir, “saber

² De acuerdo con la concepción Guambiana “el pasado está adelante, es merrap, lo que ya fue y va adelante; wento es lo que va a ser y viene atrás. Por eso, lo que aún no ha sido, viene caminando de atrás y no podemos verlo” (Dagua, et al. 1998: 64)

o pensar no significa tener las cosas presentes en el espíritu; se requiere un acto cognitivo, es decir una intencionalidad” (Beillerot, et al. 1998).

En este sentido, la cartografía social implica en esencia un ejercicio colectivo de conversar, recoger, compartir y construir una imagen del territorio que proviene de la información de los saberes que cada persona tiene como resultado de la relación que ha tejido con el territorio que habita. El ejercicio, entonces permite ampliar el conocimiento que cada persona tiene de ese territorio, de manera que posibilita la ‘producción social de conocimiento’, que posteriormente se concretará en acciones colectivas para transformar algún o algunos aspectos que se consideran afectan la vida colectiva. Lo anterior significa que existe una motivación frente a la participación que posibilita construir un sentido colectivo de vida en ese territorio. La cartografía social hace énfasis en los procesos de apropiación y de construcción de los saberes, a partir del deseo de saber.

“La construcción colectiva de mapas como mecanismo de representación, proporciona un lenguaje... tiene la propiedad de renovar el lenguaje para comunicarnos y, por eso mismo, sirve para aprender a relacionarnos de otra manera entre nosotros mismos y con el territorio. En los talleres... hemos visto cómo la representación revitaliza al grupo, lo emociona, lo renueva y lo acerca al compromiso que queremos lograr” (Restrepo et al., 2005: 9).

La cartografía social es parte de un proceso de diálogo de saberes, interesada tanto en el proceso como en los resultados (que no son solo los mapas y los soportes anexos), interrogándose sobre la relación con el saber, con su sentido y valor para la vida, integrándose a prácticas que permiten la transformación del sujeto y de esta manera del mundo. Incluye un permanente cuestionamiento sobre la ‘realidad’, aquella que se intenta consolidar como única y verdadera, admitiendo el legado de otras culturas y otras formas de relacionarse entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza.



Río Pepitas, Dagua – Valle del Cauca

Aunque, para algunas personas o instituciones que han estado en contacto con la metodología, persiste la idea de que el principal resultado del mapeo participativo es la información plasmada en ellos (y los soportes anexos); más allá de la posibilidad de compartir información, la construcción colectiva de una representación del territorio, está relacionada con el hecho de la colaboración en el desarrollo de nuevos saberes entre personas de un grupo del que forman parte, con el cual se identifican y del que participan.

“...también identifico, en este momento, ya después de 5 años de haber trabajado la Cartografía, que el proceso de Cartografía Social necesita llenarse más de elementos que no son tan tangibles como el mapa, llenarse de elementos que están dentro de lo intangible, como son los pensamientos y sentimientos de la gente.”

Carlos González - Líder de Funecorobles, participante de talleres de cartografía social en el corregimiento de Robles, municipio de Jamundí, Valle del Cauca - Colombia.

Esto nos lleva a plantear, siguiendo a Beillerot “...se ha llegado a comprender que la realidad de los saberes es la de un proceso y no la de resultados y productos. En ese proceso, la dimensión de verdad de los saberes es más condicional, menos evidente deja su lugar a una visión más localizada, más singular, en la que el acento recae sobre las problematizaciones, las apropiaciones, y a la falta de saber la verdad nos volvemos sensibles al pasaje de una verdad a otra. Descubrimos entonces que el individuo se produce, produce lo que existe más que lo verdadero y lo falso” (Beillerot, et al. 1998: 33).

Los saberes y su legitimidad

Los saberes designan conjuntos de conocimientos en contextos sociales contradictorios, así como se organizan en jerarquías o niveles que corresponden al lugar que ocupan quienes los poseen y los practican, en otras palabras los saberes “reflejan las relaciones de dominación” pues siempre son saberes de algunos (grupos o clases) y no de todos, dando forma y contribuyendo a los conflictos sociales (Beillerot, et al 1998:27). Esto conlleva a plantear la relación entre saberes y legitimidad, teniendo en cuenta que algunos saberes se revisten de legitimidad, considerada como la operación del poder dominante de discriminar otros saberes e intentar consolidarse como saber unificador de los demás. Saber que intenta consolidar, además, una idea de “verdad” y “realidad” y, los procedimientos para poder aprehenderla y transmitirla.

De Sousa Santos nos recuerda que “epistemológicamente, la moderna sociedad capitalista se caracteriza por el hecho de que favorece prácticas en las que predomina el conocimiento científico. Este estatus privilegiado, concedido a las prácticas científicas, significa que las intervenciones en la realidad humana y natural, que ellas pueden ofrecer también se ven favorecidas” (2010:43).

A la cartografía social subyace fundamentalmente una provocación hacia la capacidad de interrogación sobre la ‘realidad’. En este sentido, el papel principal del facilitador está relacionado con la provocación y persuasión a los participantes para hacer una exploración de su territorio, despertando el interés por investigar, por aprender, por relacionar diversos aspectos de éste. De esta



Bazán la Bocana, Buenaventura – Valle del Cauca

forma, la construcción colectiva de escenarios involucra interpretaciones de la realidad que se materializan en la representación del territorio bajo parámetros que se establecen con una intencionalidad previamente definida. Promover la conversación, hacer preguntas, apoyar las labores de ubicación, servir de mediador entre los participantes, etc., resulta fundamental en el proceso mismo de la construcción de los mapas, introduciendo de esta manera, en el trabajo colectivo de interpretación de la realidad, el movimiento en el pensamiento alrededor de la realidad que se va construyendo en el mapa.

En este contexto, el uso de los mapas como sistema de registro, no busca centrarse en su uso ‘correcto’ (de la escala, por ejemplo) sino servir de instrumento para la interpelación entre éste y la lógica de comprensión local, es decir, el saber popular sobre el territorio que habita y modifica. En esa medida, la importancia del uso de la cartografía se da en medio de procesos organizativos que de una manera u otra son a su vez procesos de formación colectiva para ir asumiendo posiciones frente a la ‘realidad’ que se les presenta, para poder construir visiones de la ‘realidad’ que incluyan sus saberes.

El lenguaje cartográfico como representación de la ‘realidad’

El uso que se hace del lenguaje cartográfico como una manera de representación de un espacio geográfico a través de la cartografía social introduce varias reflexiones relacionadas con la valoración que se hace del conocimiento científico.

En primer lugar, tenemos la legitimación que se hace de los mapas como una forma de representación construida por la ‘ciencia’, excluyendo otras formas de representación y otros tipos de territorialidad. Frente a esto se discutió al interior de la Fundación La Minga, acerca de si era necesario o no trabajar con ‘mapas a escala’, sin embargo son pocas las experiencias donde no se usaron escalas y/o mapas. Se reconoce, sin embargo, que existen otras formas de representación territorial, muchas de ellas expresadas a través de la cultura material

⁴ Algunos de los cuales fueron socios fundadores de Fundación La Minga

de cada pueblo, como el sombrero ‘pandereta’ en el caso del pueblo guambiano que es tejido por los hombres o la maloca entre los pueblos amazónicos. Por este motivo los miembros de Fundaminga⁴ han propuesto cambiar su nombre a *Poligrafía Social*, explorando otras formas de representación que privilegian la comprensión del territorio, algunas de las cuales siguen las lógicas de pensamiento ‘propias’ igualmente gráficas e incluyendo la variable temporal del manejo territorial.

En segundo lugar, a través de la cartografía social se cambia el uso ‘tradicional’ que se le ha dado al lenguaje cartográfico, restringido a un grupo de profesionales o técnicos, en la medida que acerca y usa el lenguaje cartográfico para apoyar procesos sociales. Uno de los principales logros de la CS fue permitir la introducción práctica del concepto de territorio como elemento fundamental de los procesos sociales. De esta manera, la cartografía social se constituye en una vía para legitimar el saber que se ha llamado ‘popular’, es decir, el saber que cada ‘comunidad’ tiene sobre su territorio y que permite argumentar su ‘titularidad’ en caso de que sea necesario.

De esta manera, la cartografía social ‘desmitifica’ el manejo exclusivamente ‘científico’ de la cartografía y hace evidente que cualquier representación es simplemente eso, una representación, y que nunca será la realidad si es que alguna vez se la puede aprehender. También se revalúa la información cartográfica producida por las instituciones (basada en la precisión como principal elemento objetivo), al verificar con los actores locales, que contiene muchos errores o difiere en mucho de la realidad que ellos conocen y que por más que se lleven a cabo procesos tecnológicos eficientes siempre habrá cosas por mejorar o corregir.

Finalmente, quisiera añadir un último elemento. Los mapas son útiles porque materializan el pensamiento. Es decir, el ejercicio de planeación participativa se hace concreto. Pensando esto, recuerdo al profesor Luis Guillermo Vasco quien dice: “Mi profesor de etnografía me enseñó que el pensamiento abstracto es una característica del pensamiento occidental y que los indios solamente tienen pensamiento concreto, un conocimiento de tipo experimental, en donde la abstracción está ausente”. Vasco recuerda así cómo lo comprendió a través de su metodología de investigación:

“Yendo un día por un camino en una de las haciendas recuperadas, llegamos a una zona de tierra negra, cerca de una quebrada, en donde había bastantes caracoles en el suelo; de repente, uno de los guambianos se salió del camino y al rato volvió y nos llamó; quería que viéramos una piedra casi plana, que había limpiado pues seguramente había estado cubierta de maleza, y nos dijo: ésta es la piedra de los caracoles y el sitio se llama Srurrapu en la lengua wam, es decir caracol. Efectivamente, se trataba de una serie de petroglifos constituidos, desde mi punto de vista, por círculos concéntricos y espirales. Uno de los compañeros, aquél que había creado el Comité de Historia durante su periodo como gobernador del cabildo, el único mayor de los cuatro guambianos designados para trabajar con nosotros, nos dijo: éste es el caracol de la historia. Estas son cosas que uno anota en su diario de campo, si tiene tiempo, o en su cabeza, pero que generalmente se dejan pasar. Días después, trabajando en la oficina, este taita fue al Museo contiguo y volvió con un sombrero guambiano, un sombrero que había sido hecho con la técnica del sombrero vueltaio: se teje una cinta con un ancho determinado, trenzando fibras de hoja de caña brava y, luego, con esa cinta se va formando el sombrero, entretejiéndola en espiral a partir y alrededor de un centro. En ese momento, ya sólo unos pocos mayores bastante ancianos lo usaban en su vida cotidiana, y nos dijo: aquí está tejido el caracol de la historia, el caracol del tiempo, y nos leyó lo

que estaba allí en el sombrero, le dio lectura, y agregó: esta es una forma de escritura nuestra; y nos describió lo que hubiéramos podido ver en ese sombrero si tuviéramos una concepción dinámica de las cosas, una concepción que viera las cosas no solamente en lo que son, sino también en el proceso de su creación. Decía: se teje desde este centro, que el sombrero tiene marcado con una cinta rosada o magenta, y se envuelve hasta llegar al diámetro exterior del sombrero, que es un aro, y luego devuelve hasta regresar al centro. Por supuesto, uno no ve el devolver, incluso si ha visto elaborar el sombrero. Uno percibe el desenrollar del sombrero, pero no su enrollar. Y terminó: así es el tiempo, así es la historia, la historia es un caracol que camina. Esa concepción coincide con algo que algunos antropólogos e historiadores habían planteado sobre las sociedades indígenas; que su historia es una historia fría por su lento transcurrir” (Vasco: 2010).

La lógica del ‘desarrollo’ y la ordenación del territorio

La cartografía social surgió para apoyar la planificación del desarrollo con participación comunitaria. La relación con pueblos indígenas, sobre todo, fue mostrando que uno de los propósitos del ejercicio metodológico es “*descubrir y tocar lo invisible para valorar y reordenar lo visible*”. De esta manera sirve como herramienta para recuperar o visibilizar los saberes asociados a las prácticas de

⁵ Según el autor, la tierra es un ser viviente, un complejo sistema de auto organización y autorregulación que mantiene y preserva la vida a través del tiempo.

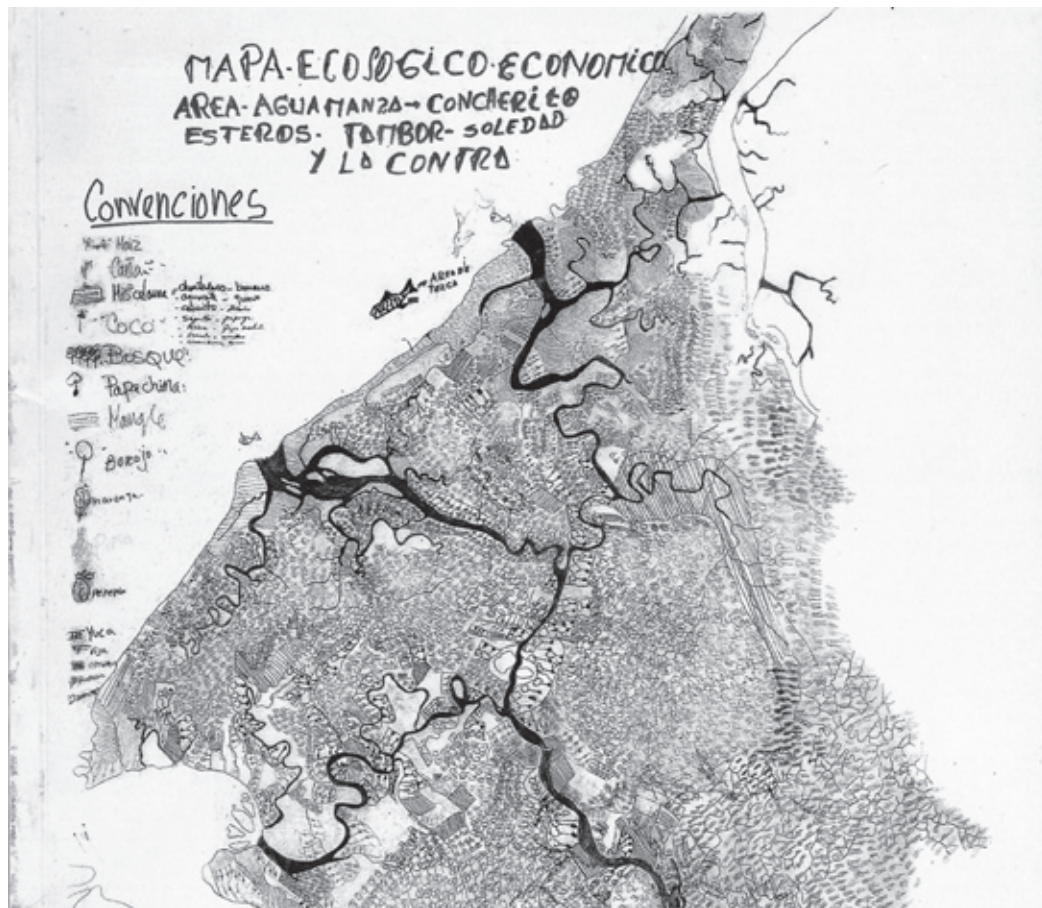
relacionamiento con el territorio. En esa medida, se constituye en una vía que permite reflexionar sobre cómo las relaciones que subyacen se han ido olvidando y cómo se han ido aprendiendo o introduciendo nuevas prácticas.

El concepto de cambio asociado a la idea de ‘desarrollo’ fue incorporado en el discurso de la CS a través de la imagen de la doble espiral (el caracol) generando algunos cuestionamientos: ¿qué es necesario cambiar?, ¿cómo cambiamos sin perder las raíces?, ¿cómo establecemos una relación con otros saberes, sin olvidar los nuestros?

De Sousa Santos también señala al respecto que “no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular. Aprender ciertas formas de conocimiento puede suponer olvidar otras y, en última instancia, volverse ignorante de ellas. En otras palabras, en la ecología de saberes, la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida; puede ser el punto de llegada. Por ello, en cada fase de la ecología de saberes es crucial cuestionar si lo que se está aprendiendo es valioso, o si debería ser olvidado o no aprendido. La ignorancia es solamente una forma descalificada de ser y hacer cuando lo que se ha aprendido es más valioso que lo que se está olvidando. La utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el propio” (2010:42).

Es necesario afianzar las raíces para poder apropiarse elementos de otras culturas pero sin desaparecer. Sin embargo, qué tanto es lo propio, que tanto es lo ajeno, qué es finalmente lo que se tiene que recuperar o revalorar, qué tanto es lo que se debe apropiarse sin dejar de ser ‘nosotros’.

Uno de los elementos que definitivamente es necesario recuperar es la relación con la naturaleza. La percepción de ‘la tierra’ como otro ser vivo con el cual también se establecen relaciones, vincula obviamente la cartografía social al pensamiento de los pueblos indígenas que la consideran como su ‘madre’ y que bajo el saber científico dio origen a la “Hipótesis Gaia” (Lovelock, 1985)⁵; esta concepción se ha mantenido a lo largo de la propuesta metodológica, razón por la cual, la construcción de mapas se hace a partir del análisis de la relación población – naturaleza, aunque también se propone hacer análisis de otro tipo de relaciones: población – población, población – capital, población – Estado, de forma que se construya una visión multidimensional del territorio.



Mapa económico – ecológico, Río Naya – Buenaventura, Valle del Cauca

Se puede vincular la cartografía social con otras teorías sobre el desarrollo. Por ejemplo, vincularla a la teoría de ‘desarrollo a escala humana’, permite percibir que aquellos satisfactorios propuestos desde la sociedad capitalista relacionados en su mayoría con ‘el tener’, deja de lado otras necesidades humanas ‘del ser y del hacer’ que sí están presentes en otras culturas. Este tipo de análisis permite relativizar la concepción de desarrollo e incluir en la construcción de escenarios futuros, propuestas que van más allá de la concepción infraestructural, dando prioridad a acciones relacionadas con la organización social, recuperación ambiental y cultural.

Siguiendo la propuesta de Maturana (1995), la CS parte de considerar “que a través de la producción social de conocimiento se hace posible el reconocimiento del otro como legítimo otro, del otro humano y del no humano (los otros seres vivos: población animal y vegetal)... [de tal manera] que contribuyan a la construcción de referentes colectivos que le permitan a los individuos ser, sentir, pensar y actuar... [que generen] responsabilidad frente a la vida individual y colectiva, y para producir alternativas que le den sentido y alcance al desarrollo en términos de bienestar y de respeto a todas las formas de vida” (Restrepo et al, 2005: 14).

Este reconocimiento del otro que se hace a través de la CS permite visibilizar que en las comunidades locales subsisten formas de relacionarse entre ellas y con su territorio, que no han sido modificadas completamente por esta visión de desarrollo capitalista, siendo posible su reconstrucción. Pero no basta con reconocer la diferencia sin comprender cómo, con base en ésta, se logra avanzar en términos de su legitimidad frente a los actores del Estado y del Capital.

En algunos casos la cartografía social permitió descubrir lógicas de ordenamiento del territorio vinculadas a las ‘relaciones de dominación’ que se fueron ‘imponiendo’ a otras lógicas culturales que aún permanecen subordinadas o subyacentes a la primera. En 1996 en el resguardo de Mosoco, en la zona de Tierradentro en el departamento del Cauca, los líderes y autoridades discutieron y afirmaron que ni la leche animal, ni la ‘leche vegetal’ eran alternativas económicas a largo plazo porque su producción reñía con el respeto por el páramo como sitio sagrado.

“En 1996... la gente del Resguardo indígena Kizgó en Silvia [Departamento del Cauca, Colombia], pintó en los mapas un lugar de interés llamado “Laguna seca”, que por ese entonces era un potrero en el que a veces pastaban vacas; era su lugar de origen, que había sido secada por los sacerdotes católicos para evitar, según ellos el riesgo que representaba por las muchas personas que habían perdido en ella su vida. Según lo explicaron los médicos tradicionales, la laguna era el lugar sagrado que servía de elemento articulador del territorio, y su desaparición condicionaba las debilidades del momento para la conservación de la cultura... Con ella se había perdido el eje del sistema de regulación social, lo cual se evidenciaba en cosas que los mapas mostraban, como por ejemplo la proliferación de la amapola, así mismo, de ahí provenían las dificultades para la consolidación de la comunidad y, por consiguiente, sus debilidades para conservar la naturaleza y la cultura. Tomaron entonces la decisión de recuperar la Laguna y erradicar la amapola con conocimiento propio y dirigidos por sus autoridades propias, con el saber de los médicos tradicionales. En el presente, la laguna tiene agua, otra vez viven en ella animales y plantas y, aunque está muy débil todavía para ofrecer ‘limpieza’ ya pueden hacerse en ella los ‘refrescamientos’” (Restrepo et al, 2005:19).

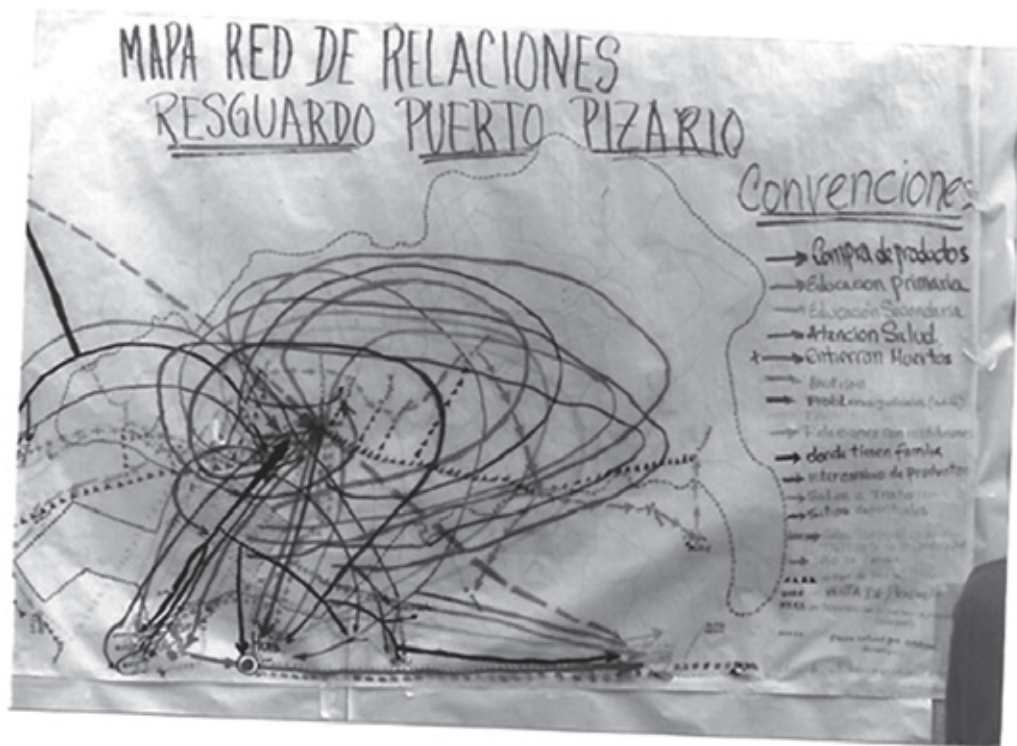
Entre las comunidades amazónicas del río Mirití, la CS se utilizó para apoyar el reconocimiento, por parte del Estado, de formas propias de administración para la recuperación – apropiación de la educación ‘formal’. La educación en esta zona de Colombia ha sido delegada por el Estado a las congregaciones religiosas que utilizan los internados como espacios para ‘educar’ a los niños provenientes de diferentes comunidades asentadas a lo largo de los ríos. Las comunidades reconocieron la necesidad de mantener este proceso de ‘educación’, sin embargo, consideraron que era absolutamente inevitable cambiarlo para poder permanecer como pueblos indígenas.

En una primera instancia se abordó el tema de formación de profesores indígenas, seguido por el manejo del tiempo de acuerdo con los cronogramas planteados desde la Maloca, y finalmente, se identificó que era necesario que la administración de la educación pasara a manos de las autoridades tradicionales. Frente a esta posibilidad algunos funcionarios del Estado alegaban la incapacidad de las autoridades tradicionales para administrar la educación en sus territorios. Para poder lograr esto, fue necesario mostrar, a partir de un ejercicio de cartografía social, cómo las comunidades cuentan con procesos administrativos, que si bien no son los mismos que manejan las instituciones, son apropiados para la coordinación de la educación indígena. Hoy día, la administración de la educación de estas comunidades también está en manos de las autoridades tradicionales, aumentando la permanencia de los niños, niñas y jóvenes en sus comunidades, pero también se ha ido aumentando el número de estudiantes en las ‘escuelas’ y disminuyendo su número en el internado.

La gobernanza y la propiedad

Para Mançano Fernandes el territorio tiene el atributo de multiescalaridad, referido a las diversas escalas geográficas como espacio de gobernanza. Para este investigador “es importante enfatizar en las relaciones entre los territorios como espacios de gobernanza y como propiedad. Esta relación está determinada por las políticas de desarrollo; por tanto, quien determina la política define también la forma de organización del territorio” (2009:41).

Hoy día, ejercer gobernanza en un territorio requiere el conocimiento



Mapa red de relaciones Puerto Pizarío Río San Juan

de los procesos de intervención que se dan en los niveles locales, regionales, nacionales y globales y los efectos que sobre la totalidad del territorio puedan presentarse. La información es mucha y es necesario complementar el conocimiento que tienen sus habitantes con el conocimiento solidario de otras fuentes. La cartografía social permite descubrir que un territorio es producto de un entramado de relaciones, entre las que están las que tejen sus habitantes entre ellos y con éste, pero que en muchos casos están subordinadas o subyacentes a formas más amplias de relacionamiento, las cuales se superponen a las primeras, como por ejemplo cuando sobre un territorio se pueden traslapar otros territorios u otros tipos de territorialidad.

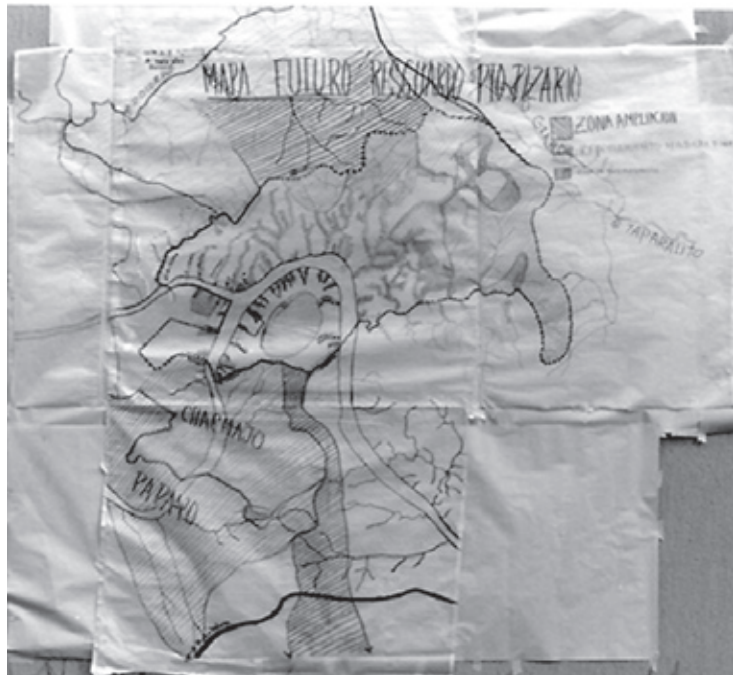
Ahora, una de las lógicas introducidas que se superponen a las 'propias' es precisamente el concepto de propiedad 'privada'. La delimitación hoy día de los territorios de cada pueblo ha sido un paso indispensable para defenderlos de la visión arrolladora del 'desarrollo'. Sin embargo, esa idea distorsiona las percepciones mágico – religiosas o si se quiere subjetivas del territorio como es aprehendido culturalmente por los pueblos. Incluso, introduce conflictos entre pueblos que originalmente compartían territorios y que ahora creen que compartirlo desdibuja la propiedad que le ha dado el tener un título oficialmente definido y reconocido. Y además genera la idea de que tener el título garantiza el respeto por la propiedad y es suficiente para que otros no lo apropien.

La introducción del concepto y la idea de propiedad (el territorio titulado), en algunos casos se han vuelto en contra de las dinámicas propias de los pueblos. En el caso de los Wounaan del río San Juan, la delimitación de 'resguardos' (comprendidos más como tierra y no como territorio) significó cambios en los derechos que surgen de las relaciones de parentesco. Tradicionalmente, los Wounaan son una parentela personal de tipo coagnaticio, es decir reconocen lazos de parentesco consanguíneos bilineales o bilaterales (de padre y de madre) lo que significa que una persona puede heredar de padre o madre; sin embargo también son exógamos, lo que los condiciona a buscar a su pareja fuera del grupo parental, generalmente asentado en lo que hoy día es un resguardo. Esto representa la posibilidad de tener tierra en ambos grupos parentales (*resguardos*); sin embargo, la tierra apta para la agricultura es hoy escasa y el territorio no tiene posibilidad de ser ampliado puesto que a su alrededor están las tierras tituladas a las comunidades negras. Esto ha conllevado la decisión de

excluir de los derechos de aquellos que parten del resguardo.

Para el caso del pueblo guambiano, en el que la titulación corresponde con la época colonial, la delimitación del resguardo generó en los años de las décadas de los setenta y ochenta el proceso de lucha de recuperación de las tierras tituladas, pero posteriormente se entendió que los límites definidos se convertirían también en límites a su proceso actual. “Por eso, a la hora de dibujar, lo primero que hicimos fue quitar esos linderos impuestos por los blancos y dejar abierto el camino, en el papel como en la realidad, para crecer, para poder tener el territorio que necesitamos para vivir, para tener todo completo. [Por eso]... no tiene límites por ningún lado. Así lo quisieron los mayores, los dirigentes, los maestros” (Dagua, et al. 1998: 272).

El territorio es flexible, sus ‘límites’ pueden variar históricamente y estos dependen fundamentalmente de los procesos de apropiación, de la construcción social que los soporta y del peso que tiene ésta frente a otras territorialidades.



Mapa de Futuro, Puerto Pizarío Río San Juan

A manera de conclusión

Es bueno reconocer que la metodología ha tenido su mayor empatía en contextos rurales ya sea con pueblos indígenas, afrocolombianos e incluso campesinos, pero ha demostrado limitaciones de aplicación en contextos urbanos. Adicionalmente, es importante saber que el reconocimiento de la diferencia étnica y cultural es un discurso vinculado al de exclusión y desigualdad entre la sociedad mayoritaria y los pueblos de los diferentes grupos étnicos reconocidos en Colombia, pero que puede ocultar también formas de exclusión y de desigualdad al interior de los pueblos indígenas y afrocolombianos y entre éstos.

Aunque se ha visto a lo largo de este trabajo las posibilidades de la Cartografía Social, es necesario reconocer sus limitaciones. Por eso es imprescindible que ésta se considere como un medio para lograr algún objetivo específico y en esta medida debe estar articulada a procesos organizativos, que dimensionen acciones posteriores de formación y profundización sobre el cómo abordar los aspectos definidos en la construcción colectiva de la imagen del futuro, y no como ejercicios sueltos de planificación territorial agenciados desde las instituciones.

Es la dinámica de las comunidades organizadas la que podrá transformar mediante sus acciones las relaciones al interior de ellas, entre sí, con las instituciones y con su territorio. La legitimidad de los saberes de las comunidades requiere procesos de investigación que los ‘recuperen’ de manera que se entienda su función en las prácticas de ordenamiento y manejo territorial, que implican diferentes formas de relacionarnos entre sí y con éste. Así como también es necesario apropiarse nuevas opciones que estén en concordancia con nuestro pensamiento. Es necesario rebasar los límites que imponen los mapas, es necesario construir las imágenes del territorio, así esto implique ir más allá de la vereda, del corregimiento, del resguardo o definitivamente usar otras formas de representación de tal forma que nos permita comprenderlo. O simplemente, reconocer estos límites para no quedar atrapado entre ellos.

Finalmente, en muchos casos la representación de la realidad que elaboran los participantes está fuertemente condicionada social, económica y cul-

turalmente por la visión hegemónica de desarrollo, situación que les impide ver el entramado de relaciones que los actores externos tejen sobre el territorio, como los prejuicios que ellos mismos ejercen en su percepción de la realidad y, en esa medida, en la capacidad de transformarla; entonces, es importante hacer un esfuerzo para que el ejercicio propuesto a través de la cartografía social permita realmente otro tipo de percepción de la realidad que no esté sujeta a discursos igualmente hegemónicos; que posibilite emprender las acciones propuestas por los procesos organizativos buscando que éstas sean realmente transformaciones frente a la construcción de la realidad hegemónica que se ha consolidada como la única 'verdadera'.

A manera de recomendaciones

- La cartografía o poligrafía social debe ser entendida como metodología enmarcada en propuestas conceptuales y teóricas expuestas en este documento, orientada a la construcción social de conocimiento que posibilite acciones colectivas, en la cual la representación gráfica se convierte en la disculpa, como el fogón alrededor del cual la gente desata la conversación; no es, ni pretende ser una propuesta de elaboración cartográfica ni mucho menos un simple dibujo de algún lugar geográfico para conocer algunas características de éste.

- En la medida en que sea considerada principalmente como una herramienta educativa tendrá siempre la posibilidad de aceptación o de cuestionamiento, por esta razón la capacidad de acción dependerá solamente de que su práctica esté inmersa en algún proceso social y para lograr resultados deberán preverse sus alcances y limitaciones.

- La mirada planteada desde la educación, en la cartografía social, plantea también una relación con el saber vinculada a la comprensión de la realidad con el objetivo de poder sobreponerla, considerando como fundamental una forma de diálogo como parte de la investigación y la enseñanza, en donde cada persona ejerce su papel como educador a partir de su experiencia, su saber y el poder asociado a ésta.

- Esta metodología es una muestra más, de que la educación popular

como mito necesario es un recurso social absolutamente vigente al preguntarse por la relación con el saber, el valor para la vida y la propuesta de que debe contribuir a la transformación del sujeto y de esta manera del mundo, a través del diálogo entre saberes.

REFERENCIAS

- ANDRADE, Helena. 2010. *Sistematización de la dimensión educativa de la Cartografía Social*. Tesis de Grado. Maestría en Educación con Énfasis en Educación Popular y Desarrollo Comunitario. Universidad del Valle. Cali.
- ANDRADE, Helena y SANTAMARÍA, Guillermo. 1997. “Cartografía Social para la planeación participativa”. *Participación Comunitaria y Medio Ambiente. Proyecto Capacitación para profesiones del Sector Ambiental*. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente e ICFES.
- BEILLEROT, Jacky, BLANCHARD, Claudine y MOSCONI, Nicole. 1998. *Saber y relación con el saber*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- DAGUA, Abelino, ARANDA, Misael y VASCO, Luis Guillermo. 1998. *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: CEREC, Editorial Los Cuatro Elementos, Fundación Alejandro Ángel Escobar y Fondo Promoción de la Cultura – Banco Popular.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2010. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad. Programa de Democracia y Transformación Global.
- FALS BORDA, Orlando (Compilador). 1998. *Participación Popular: retos del futuro*. Bogotá: ICFES, IEPRI, Colciencias.
- MANÇANO FERNANDES, Bernardo. 2009. “Territorio, teoría y política”. *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI*. Fabio Lozano Velásquez y Juan Guillermo Ferro Medina Editores. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- RESTREPO, Gloria y VELASCO, Álvaro. 1996. “Cartografía social: metodología y experiencias”. *Revista SIG-PAFC*. Año 3:12:113 – 135.
- Restrepo Gloria y Álvaro Velasco. 1998. *Cartografía social: guía metodológica para incorporar los usos forestales y agroforestales del suelo en los planes de ordenamiento territorial*. IGAC - Proyecto SIG - PAFC. Documento sin publicar.
- RESTREPO, Gloria, VELASCO Álvaro y PRECIADO, Juan Carlos. 1999.

“Cartografía social”. Serie Tierra Nostra No. 5. Especialización en Gestión de Proyectos. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

RESTREPO, Gloria, VESLACO, Álvaro, y ÁLVAAREZ, Rodolfo. 2005. *Pedagogía de la Conservación*. (Propuesta de Fundaminga incluida en la Caja de herramientas metodológicas para la construcción del SIRAP del Macizo) Popayán. Documento suministrado por los autores.

VASCO, Luis Guillermo. 2010. “Recoger los conceptos en la vida: una metodología de investigación solidaria” Intervención en el Seminario Taller *Pensamiento propio, universidad y región*. Maestría en Etnoliteratura/Instituto Andino de Artes Populares, Universidad de Nariño, Pasto.

Os Movimentos Indígenas e a Autoconsciência Cultural diversidade lingüística e identidade coletiva

ALFREDO WAGNER BERNO DE ALMEIDA

O propósito deste trabalho consiste no estudo da relação entre tradição e ordenamento jurídico, focalizando principalmente as deliberações oficiais (convenções, leis, decretos e portarias) sobre diversidade lingüística e política cultural, que resultaram de diferentes formas de mobilização étnica. O trabalho se refere em especial ao mapeamento social daqueles resultados de mobilizações perpetradas por movimentos sociais, cujas reivindicações se tornaram leis, notadamente leis municipais. Tais leis, enquanto produtos de uma ação coletiva, tem como finalidade precípua não apenas o reconhecimento jurídico-formal de atos e saberes práticos ou de modos de fazer, mas também a proteção de formas de expressões, que jazem ameaçadas e cuja persistência constitui objeto de reivindicações do presente. Em verdade está-se diante de um processo político de transformação das pautas de reivindicações de movimentos sociais em norma jurídica. A análise sociológica desta passagem, enfatiza o quantum de força política os movimen-

tos sociais passaram a ter desde a Constituição Federal de outubro de 1988 e a ratificação pelo governo brasileiro, em 2002, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), tanto na vida social, colocando na mesa ideal de negociações uma diversidade de identidades étnicas, quanto na gestão e nas diversas modalidades de uso dos recursos naturais.

As reivindicações dos movimentos sociais na Amazônia tem se dado em torno do livre acesso aos recursos naturais, principalmente dos babaquais, seringais, castanhais, arumanzais, açazais e piaçabais nativos dentre outros. Tais mobilizações tem desdobramentos conhecidos, fortalecendo as lutas pelos direitos territoriais, bem como a aprovação de mais de 13 (treze) leis municipais, nos Estados do Maranhão, Piauí, Tocantins e Pará. São chamadas de “Leis do Babaçu Livre”¹, que preconizam uma representação da natureza em que o domínio privado do solo se separa do uso comum de sua cobertura vegetal. Estas leis municipais, reivindicadas por associações locais articuladas com o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, contribuíram decisivamente para a elaboração do Projeto de Lei n. 231/2007, de autoria do Deputado Federal Domingos Dutra, que atualmente tramita na Câmara dos Deputados².

Outro ponto das pautas reivindicatórias dos movimentos sociais, em todo o País, concerne ao significado de “terras tradicionalmente ocupadas” e ao seu reconhecimento em diferentes situações sociais, envolvendo indígenas, quilombolas, ribeirinhos, ciganos, quebradeiras de coco babaçu, pescadores artesanais, seringueiros, castanheiros, peconheiros, piaçabeiros e extrativistas do arumã e do ouricuri³, atingidos por barragens e comunidades de fundos de pasto e faxinais. Os direitos territoriais, sobretudo dos povos indígenas, tem

¹ Cf. Shiraiishi Neto, Joaquim- Leis do Babaçu Livre - Práticas jurídicas das Quebradeiras de Coco Babaçu. Manaus. PNCSA-UFAM. 2006

² Para maiores informações consulte-se os documentos apresentados em 10 de julho de 2007 na Audiência Pública realizada pela Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável e pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados, no Auditório Nereu Ramos, em Brasília-DF. O objetivo da referida Audiência consistiu em debater o projeto de lei sobre o “Babaçu Livre”, do Deputado Domingos Dutra (PT/MA), que está apenso ao Projeto de Lei nº.891/2007, de autoria de Deputado Moisés Avelino (PMDB/TO). Trata-se, em verdade, da reatualização de um projeto de lei elaborado pelo mesmo Deputado Dutra, dez anos atrás, e que foi arquivado.

³ Vide Projeto de Lei do Legislativo Municipal n.04/2005 que institui a Lei do Licuri Livre ou Lei do Ouricuri, sua preservação, extrativismo e comercialização. Câmara Municipal de Antonio Gonçalves, Estado da Bahia, 05 de agosto de 2005.

sido politicamente construídos, nestas situações de conflito social, em contraposição às noções de terras imemoriais. A percepção de direitos que envolvem o patrimônio imaterial de povos e comunidades tradicionais tem convergido igualmente para leis municipais, mesmo que tais questões estejam sendo reguladas no plano nacional por Medida Provisória⁴. Em termos analíticos, amparam também este argumento as formulações teóricas que separam “tradição” de “origem”, demonstrando que não há relação necessária entre tais categorias. Antes de ser uma categoria do passado ou denotar uma ligação estreita com o “postulado de continuidade”, como crítica Foucault⁵, a noção de tradição refere-se notadamente ao presente e não se confunde com repetição ou com noções que a atrelam a um tempo linear e à evolução. Para tanto se pode mencionar o conceito de “invenção da tradição”, de E. Hobsbawm, e a formulação de M. Sahlins de que todas as tradições são “inventadas” consoante os objetivos do presente⁶ (Sahlins, 2004:507).

O processo de discussão ao qual este trabalho está referido envolve inúmeros movimentos sociais representativos daquela diversidade de identidades coletivas, recolocando a cada negociação de conflitos os diferentes critérios político-organizativos em jogo e, sobretudo, o novo significado de “tradicional”. As

⁴ Refiro-me especificamente à Medida Provisória n.2.186-16, de 23 de agosto de 2001, que regula dispositivos da Constituição de 1988 e da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispondo sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso. O processo de lutas e reivindicações de benzedoras e outras autoridades em conhecimentos tradicionais, articuladas no Movimento Aprendizagem da Sabedoria (MASA), culminou com uma vitória expressiva em fevereiro de 2012, que originou leis municipais nos Municípios de São João do Triunfo e Rebouças no Estado do Paraná. Em 2011, através do mapeamento social das benzedoras, que registrou 133 benzedoras em Rebouças e 161 em São João do Triunfo, o MASA conquistara o Premio Rodrigo de Mello Franco de Andrade, do Ministério da Cultura, que reconhece iniciativas de proteção, preservação e divulgação do patrimônio cultural brasileiro. Esta conquista consistiu num passo destacado para o reconhecimento das práticas das benzedoras como patrimônio imaterial. O Presidente da Câmara Municipal de São João do Triunfo, Estado do Paraná, promulgou em 2012 a lei municipal n.1.370/11, a qual reconhece a identidade coletiva das benzedoras e regulariza o livre acesso às plantas medicinais por parte dos detentores de ofícios tradicionais de cura e propõe a construção de política municipal específica de acolhimento das práticas tradicionais de cura no sistema formal de saúde. Coube à vereadora Marta Drabeski (PSB), que também é benzedora, a apresentação inicial do projeto de lei. Impedida do ato por ser ela mesma benzedora, assumiu a apresentação o Vereador Mario Cesar da Silva (PT). A Câmara Municipal promulgou, enfim, a Lei n.1370/11, em 22 de fevereiro de 2012, com a seguinte súmula: “Dispõe sobre o processo de reconhecimento dos Ofícios Tradicionais de Cura, em suas distintas modalidades: benzedoras (as), curadores (as), remediadores(as), costureiros(as) de rendidura ou machucadura, massagistas tradicionais e parteiras e regulamenta o livre acesso a coleta de ervas e plantas medicinais nativas, no Município de São João do Triunfo, Paraná”

⁵ Cf. Foucault, M. - “Sobre a Arqueologia das Ciências - Resposta ao Círculo Epistemológico” in Foucault et alii Estruturalismo e Teoria da Linguagem. Rio de Janeiro. Ed.Vozes.1971 (tradução de Luiz Felipe Baeta Neves).

⁶ Cf. Hobsbawm, E. e Ranger, T. (organizadores) – A invenção das tradições - Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra. 1997 e Cf. Sahlins, M. – “Adeus aos tristes tropos – a etnografia no contexto da moderna história mundial”. In Cultura na Prática. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ. 2004 pp. 503-534

mobilizações encetadas por estes movimentos e as leis municipais que lograram conquistar resultaram, inclusive num forte dispositivo de intervenção afirmado pelo governo federal e assinado pelo Presidente da República, qual seja: Decreto nº. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais⁷.

Neste trabalho de pesquisa ora apresentado, retomo o argumento de que os esforços analíticos se voltam para interpretações sociológicas relativas à aprovação da lei de co-oficialização de línguas indígenas (tukano, baniwa e nheengatu) no Município de São Gabriel da Cachoeira⁸, Alto Rio Negro, Estado do Amazonas, e para os efeitos de sua regulamentação desde novembro de 2006. A aprovação desta lei no Alto Rio Negro, Estado do Amazonas, região mais plurilíngüe das Américas, onde são faladas 23 (vinte e três) línguas indígenas, tem reforçado as reivindicações de reconhecimento da diversidade lingüística. Este tipo de reconhecimento sempre foi menosprezado pelas políticas educacionais. Foi inclusive criminalizado pela política de “Nacionalização do Ensino”, iniciada pela ditadura do Estado Novo, entre 1937 e 1945, que reprimiu duramente as línguas alóctones, praticadas pelos imigrantes europeus e pelos ciganos, reproduzindo as práticas repressivas coloniais com respeito às línguas autóctones ou dos povos indígenas. A aprovação desta lei de co-oficialização de línguas indígenas em São Gabriel da Cachoeira, demonstra que a noção de tradição, enquanto reivindicação dos movimentos indígenas, surge marcada pelo signo da ruptura com os fundamentos da sociedade colonial. Co-oficializar uma língua significa aqui que o município passa a ser oficialmente trilingüe e que seus cidadãos assim podem se manifestar em todos os domínios da vida social, ou seja, na escola, no hospital, nos bancos, nos correios, nos cartórios e nos tribunais. Trata-se de uma ruptura profunda com o monolinguísmo da sociedade colonial e dos pressupostos positivistas do Estado-nação. A partir desta aprovação de lei em São Gabriel abriram-se as portas para que

⁷ Cf. Decreto nº.6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Diário Oficial da União. Seção I, no 28. Brasília, 8 de fevereiro de 2007 p.316

⁸ O Município de São Gabriel da Cachoeira, localizado na região do Alto Rio Negro, possui a maior proporção de pessoas que se autodeclararam indígenas em todo o país, ou seja, 76,31% da população, de acordo com o Censo Demográfico de 2000. Do total municipal de 29.947 habitantes tem-se que 22.853 assim se autodeclararam. O segundo maior percentual de população indígena no Estado do Amazonas, concerne ao Município de Santa Isabel do Rio Negro que, aliás, ocupa o correspondente à quinta posição no país. Segundo os dados censitários 34,8% de sua população, isto é, 3.670 pessoas de um total de 10.561 habitantes, se autodeclararam indígenas.

outros movimentos também reivindicassem o mesmo reconhecimento, abrangendo inclusive línguas alóctones como o reconhecimento da língua pomerana no Município de Santa Maria de Jetibá, em novembro de 2008, no Estado do Espírito Santo⁹.

Os critérios de mobilização étnica e o senso prático das estratégias dos movimentos sociais são repassados neste texto ora apresentado, com ênfase nos movimentos indígenas. As leis municipais reforçam a figura da auto-definição ou a consciência da sua identidade coletiva pelos próprios agentes sociais, reforçando o grau de autonomia frente ao Estado e às demais agências do campo de poder, nos termos da Convenção 169 da OIT. Neste sentido é que se pode asseverar que as línguas indígenas tem um significado novo nas pautas de reivindicação dos movimentos indígenas, uma vez que, territorializam para além dos limites geográficos colocados oficialmente pela figura jurídica das terras indígenas. Em São Gabriel da Cachoeira como em muitos outros lugares do Brasil são as línguas indígenas que constituem a língua franca que contagia todas as palavras em qualquer lugar e circunstância e a qualquer hora do dia. Elas encontram-se em todo lugar, mesmo nos mais recônditos em que aparecem de maneira privada e bastan-te intimista. Durante mais de dois séculos, após as duras proibições do Diretório pombalino de 1758, as línguas indígenas

⁹ “O pomerano é uma língua germânica, antigamente falada nas margens do Báltico, e hoje usada em comunidades do Espírito Santo, Rondônia, Minas Gerais, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Língua presente no Brasil desde 1858 – há 150 anos, portanto – tem hoje, no Brasil, um universo de aproximadamente 120 mil falantes. Co-oficializar uma língua significa que o município passa a ser oficialmente bilíngüe, e que seus cidadãos podem construir suas vidas em duas línguas – a língua oficial da União, o português, mas também a língua co-oficial da comunidade, neste caso o pomerano – usando-as na educação, nos eventos culturais e na sua relação com o Estado.” (cf. Defourny, V. e Muller de Oliveira, G. – “Qual é a língua?”. O Globo. Rio de Janeiro, 30 de dezembro de 2008). Os pomeranos possuem representação na Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais através da Associação dos Moradores, Amigos e Proprietários dos Pontões de Pancas e Àguas Brancas e da Associação Cultural Alemã do Espírito Santo. Consoante informações fornecidas pelos pomeranos que participaram do I Encontro dos Povos e Comunidades Tradicionais do Espírito Santo realizado entre os dias 23 e 25 de março de 2002 em Praia Formosa, Aracruz(ES), tem-se: “Atualmente a língua pomerana já tem uma escrita, dada pelo linguista prof. Dr. Ismael Tressmann, e nos município mais pomeranos do estado do Espírito Santo já tem aulas de língua Pomerana através do programa Educação Escolar Pomerana-PROEPO.” (cf. doc. distribuído no evento intitulado “Pomerânia”). As estimativas produzidas por Jorge Kuster Jacob, apresentadas no I Encontro, acerca daqueles que se autointitulam “pomeranos” no Espírito Santo, correspondem a 156.071 pessoas, distribuídas pelos seguintes municípios: Santa Maria de Jetibá, Laranja da Terra, Vila Pavão, Domingos Martins, Pancas (Lajinha), Afonso Claudio, Baixo Guandu, Itaguaçu, Itarana, Vila Valerio, São Gabriel da Palha, Colatina, Marechal Floriano, São Roque do Canaã, Governador Lindenberg e região metropolitana de Vitória. Nesta “Estimativa de Mapeamento dos Pomeranos”, Jacob assinala também municípios de Minas Gerais, Rondônia, Santa Catarina e Rio Grande do Sul com o respectivo percentual dos que se autodesignam pomeranos face aos totais obtidos pelo recenseamento do IBGE de 2010.

e o nheengatu ou língua geral, gramaticalizada pelos jesuítas, foram mantidas à margem da sociedade nacional, sem um respaldo legal definitivo. Persistiram, entretanto, praticadas às escondidas, quase sussuradas de tão baixo o tom das vozes, denotando submissão e temor. Persistiram como línguas domésticas, faladas principalmente nos estritos limites das casas e das aldeias, nos meandros da vida familiar ou nos fundos dos assobradados senhoriais e nas suas cozinhas. Falar língua indígena ou dela fazer uso não assegurava a ninguém a condição cidadã de participar da vida política ou de ter acesso aos direitos civis, seja no regime monárquico ou no republicano¹⁰.

A iniciativa de co-oficialização das línguas traz o território indígena para dentro das repartições públicas, dos logradouros públicos, das agências bancárias, das escolas, dos hospitais e dos locais de entretenimento. A identidade coletiva objetivada em movimento social passa a ter no fator lingüístico um de seus mais destacados fundamentos sociais e de mobilização. Entretanto, não é a língua em si, senão a sua combinação com a ação organizada de defesa de direitos básicos que evidencia tal transformação. Neste sentido é que se pode falar de uma politização da língua e de uma objetivação das identidades étnicas em movimento social.

Foi com a emergência de novas identidades coletivas e com a afirmação de condições de possibilidade de seu reconhecimento jurídico-formal, aberto implicitamente pela Constituição de outubro de 1988, que casos de publicização se tornaram freqüentes. No decorrer de 2001 o agrônomo Franklin Plessman registrava em Barcelos (AM) assembléias políticas em que os participantes se manifestavam principalmente em nheengatu. Comunicavam-se no que denominam de “língua geral” independentemente dos mediadores (militantes, membros de ong’s, sindicalistas e clérigos) estarem ou não entendendo o que estava sendo dito.

Nos últimos lustros, através da implementação destas leis municipais mencionadas e do esforço constante dos movimentos sociais, em especial os

¹⁰ Há uma continuidade jurídica entre a Monarquia e a República, no que diz respeito à classificação dos chamados “cidadãos”, excluindo analfabetos e ágrafos. Bem ilustra isto o Decreto nº.6 de 19 de novembro de 1889. A condição de ler e escrever em português aparece de modo implícito no Art. 1º: “Considera-se eleitores para as Câmaras Gerais, provinciais e municipais, todos os cidadãos brasileiros no gozo de seus direitos civis e políticos, que souberem ler e escrever.” Na Constituição de 1967, elaborada durante a ditadura militar, no Capítulo II concernente aos Direitos Políticos, tem-se o Art. 147 cujo § 3 assevera o seguinte: “Não poderão alistar-se eleitores: a) os que não saibam exprimir-se na língua nacional...”

indígenas, em dar seqüência às suas reivindicações, percebe-se a emergência de um novo padrão de relação política. Um dos atributos deste padrão seria uma publicização das línguas indígenas¹¹, bem como daquelas dos demais povos e comunidades tradicionais. Práticas diferenciadas em relação aos recursos naturais e aos fatores lingüísticos apontam para um novo tempo de afirmações étnicas, mesmo que se chame a atenção para as dificuldades antepostas à trajetória do movimento indígena e que se registre criticamente que a inspiração monolíngue domina ainda o universo dos legisladores. Aliás, legisladores, militares e demais integrantes de um projeto nacional, com nítida inspiração positivista, continuariam esposando o monolingüismo e vivendo a falsa oposição entre diversidade lingüística e nação, opondo-se portanto, à mencionada emergência de novas identidades coletivas.

Consoante o novo padrão de relação política se expressar jurídica e formalmente em língua indígena passa a ter um significado mais determinante em contraste com situações anteriores em que as lideranças apenas iniciavam sua alocação em língua nativa, mais como figura de retórica, demonstrativa da fidedignidade de sua condição, e logo depois voltavam à tradução e a retomar o português como língua de interlocução. Falar a língua indígena e exigir ser entendido através dela denota uma postura coadunada com uma certa teoria de pluralismo jurídico, que aponta concomitantemente para equivalência ou para uma interlocução bilíngüe ou trilíngüe¹². Falar na própria língua significa, portanto, mais do que delimitar um lado do conflito. Percebe-se a publicização de uma autoconsciência cultural através do uso da língua nativa notadamente em eventos públicos e em situações de ação coletiva. Nestas situações são

¹¹ Para maiores detalhes sobre esta relação consulte-se Bourdieu, Pierre – “Contra a política de despoli-tização” in *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*. Rio de Janeiro. J.Zahar.2001 pp.60-77. Consulte-se também dois números especiais de *Actes de la recherche em Sciences Sociales*: nº.155 de dezembro de 2004 intitulado “Le capital militant (1)-engagements improbables, apprentissages et techniques de lutte” e nº.158 “Le capital militant (2) crises politiques et reconversions: mai 68”.

Para maiores detalhes sobre esta relação consulte-se Bourdieu, Pierre – “Contra a política de despoli-tização” in *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*. Rio de Janeiro. J.Zahar.2001 pp.60-77. Consulte-se também dois números especiais de *Actes de la recherche em Sciences Sociales*: nº.155 de dezembro de 2004 intitulado “Le capital militant (1)-engagements improbables, apprentissages et techniques de lutte” e nº.158 “Le capital militant (2) crises politiques et reconversions: mai 68”.

¹² Importa mencionar aqui a análise do antropólogo Raimundo Nonato Pereira da Silva, manifesta em Seminário do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), realizado NA Universidade Federal do Amazonas, em Manaus, em abril de 2007, que destaca os professores bilíngües como contribuindo significativamente para organizar a representação política dos povos indígenas. A ação pedagógica, segundo este ponto de vista, mais do que nunca torna-se indissociada das formas de organização política.

registradas manifestações de indígenas na própria língua sem se importarem necessariamente se os interlocutores potenciais estariam entendendo ou não. Falar publicamente, sobretudo para os que também falam a mesma língua, demonstrando-lhes que é legítimo o fato de se entenderem entre si às vistas de terceiros – que não necessariamente dominam o idioma e circunstancialmente são mais poderosos – significa estabelecer uma nova forma de solidariedade política que confere coesão social e certa dinamicidade ao movimento indígena. Mediante esta postura estaríamos assistindo a um desafio cultural caracterizado por uma tríplice transformação:

- a) do uso doméstico e informal das línguas indígenas para um uso público e oficial
- b) da inibição e vergonha de falar publicamente na língua nativa para o orgulho de nela se expressar.
- c) Esta passagem do uso restrito para um uso amplo e difuso implica numa ruptura com os estigmas historicamente impostos. Melhor explicando: os dispositivos jurídicos coloniais classificavam as qualidades e os saberes intrínsecos aos povos indígenas e aos escravos africanos como defeitos incompatíveis com a idéia de “civilização”. Faziam de seus saberes e vicissitudes culturais – língua, padrões morais, regras de matrimônio, preceitos religiosos e sistemas de parentesco – uma violação dos princípios religiosos e políticos impostos pelo poder dinástico. Consideravam ademais tais saberes como uma perigosa negação da disciplina de trabalho imposta pelo sistema de plantation e seus mecanismos repressores da força de trabalho.

Assim, mediante as transformações atuais, a língua, que regia a vida doméstica passa a disciplinar relações políticas. Estas próprias relações assinalam uma política de identidade colocada ao Estado através de uma multiplicidade de situações de conflito e de afirmação étnica.

Em virtude disto é que estamos apresentando para debate este texto, advertindo para os obstáculos colocados à possibilidade de se pensar a pluralidade de uma maneira livre das “diversidades controladas”. Certamente que agrava isto um certo “culto antropológico do pluralismo jurídico” como sinônimo de um determinado tipo de “multiculturalismo”, estimulado pelas agencias multilaterais,

que continuam operando com um conceito de etnia inteiramente manualizado, segundo uma abordagem primordialista ou eivada de essencialismos, enfatizando sujeitos biologizados, e frontalmente contrário àquele praticado pelos movimentos indígenas, apoiado na autorepresentação e referido ao advento de sujeitos sociais. Está em jogo, portanto, um desafio cultural, empiricamente verificável e com um significado deveras complexo, ainda por ser explicado, cujos efeitos históricos ainda não são também inteiramente conhecidos.

Deste modo, longe dos grandes debates sobre as teorias do direito que tratam dos pluralismos jurídicos¹³ e sobre as relações entre “conceitos normativos” da ciência jurídica e “conceitos empíricos” das ciências sociais, estamos diante de realidades localizadas e processos sociais com diferentes modalidades de afirmação étnica e com a consolidação de suas respectivas territorialidades específicas. A interpretação do sentido profundo desta força mobilizadora desafiante e desta dinâmica de autoconsciência cultural parece voltar-se principalmente para as expressões identitárias. Pode-se dizer, portanto, que através da afirmação lingüística estariam também as tentativas dos povos indígenas em controlar de maneira mais autônoma suas relações com o Estado e com as instituições privadas (entidades confessionais, organizações não-governamentais/ONG’s, empresas), cujas ações mediadoras configuram formas renovadas de tutela.

Consoante Bourdieu o que diz respeito à identidade¹⁴ possuiria uma “força mobilizadora excepcional” capaz de provocar rupturas profundas com os mecanismos de dominação já cristalizados. Talvez esta formulação nos ajude a compreender como os movimentos indígenas estão se colocando na construção de um novo padrão de relação política, senão vejamos:

“Sabe-se que os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a idéia que eles tem deles pró-

¹³ As teorias do pluralismo jurídico em torno dos modos de apropriação da terra, do uso das línguas nativas, das regras dos direitos matrimoniais e da adoção das práticas que administram a justiça tem sido objeto de reflexões sistemáticas de muitas associações científicas. Uma síntese das discussões travadas no âmbito da Association Française d’Anthropologie du Droit pode ser consultada em: “Les pluralismes juridiques”. Cahiers d’Anthropologie du Droit. Paris. Laboratoire d’anthropologie juridique de Paris. Ed. Karthala. 2003.

¹⁴ Cf. Bourdieu, P.-“A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região.” In O poder simbólico. Lisboa. Difel. Rio de Janeiro. Bertrand 1989 pp.107-161

prios, todo o impensado pelo qual eles se constituem como “nós” por oposição a “eles”, aos “outros” e ao qual estão ligados por uma adesão quase corporal. É isto que explica a força mobilizadora excepcional de tudo o que toca à identidade.” (Bourdieu, 1989:124).

Tentando descrever a extensão desta ruptura nas lutas de classificação, importa recuperar detidamente uma ordem de fatos recentes, cuja interpretação acurada ainda requer uma investigação científica sistemática. No dia primeiro de novembro de 2006 o Prefeito de São Gabriel da Cachoeira, Juscelino Otero assinou decreto regulamentando o reconhecimento do tucano, do baniwa e do nheengatu como línguas oficiais do Município ao lado do português. O decreto foi votado na Câmara Municipal dias antes. A Lei 145, que estabelece as três línguas indígenas como idiomas co-oficiais, foi aprovada em 11 de novembro de 2002 a partir de proposta de autoria do vereador Esaú Ambrósio de Andrade, da etnia baré. Esta proposta foi apresentada pelo vereador indígena Domingos Sávio Camico Agudelos, conhecido como Camico Baniwa. A este tempo dos nove vereadores da Câmara Municipal de São Gabriel cinco eram representantes indígenas, sendo dois Tukano, Alva Rosa Lana Vieira e José Protásio de Castro, dois Baré, Robernilson Barbosa Otero e Esaú A. de Andrade, e um Baniwa, o já mencionado Camico Baniwa. No momento do ato de regulamentação, quatro anos depois, a capacidade de pressão do movimento indígena parece ter se mostrado maior no município, não obstante a representação político-formal dos indígenas na Câmara Municipal haver sofrido um decréscimo nas eleições de 2005, restringindo-se a apenas dois vereadores Hernane Vaz de Abreu, tukano, e José Maria de Lima, piratapuya¹⁵.

Com a regulamentação todas as repartições públicas em São Gabriel serão obrigadas a prestar atendimento também em nheengatu, tukano e baniwa. Os documentos públicos, as campanhas publicitárias institucionais, a sinalização das ruas e demais orientações em bancos, igrejas, estabelecimen-

¹⁵ Cf. informações levantadas pelo antropólogo Raimundo Nonato Pereira da Silva

tos comerciais e sistema judiciário deverão ter versões nos três idiomas. Além disto os poderes municipais deverão promover o aprendizado dessas línguas nas escolas e seu uso nos meios de comunicação e nas instituições privadas. O poder público teve 180 dias a partir da data de regulamentação para iniciar a prestação de serviços nas línguas co-oficiais. A prestação de serviços em documentos escritos, entretanto, teve um ano de prazo para cumprir o que preconiza o dispositivo.

O presidente da Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN), Domingos Barreto, do povo tukano, em declaração ao periódico *A Crítica*, três dias depois de decretada a regulamentação, em 4 de novembro de 2006, reafirmando a força mobilizadora declarou o seguinte sobre o significado da vitória na reivindicação¹⁶ tornada lei municipal:

“É o reconhecimento da diversidade cultural dos povos indígenas e a tentativa de não fazer morrer as línguas-mães das aldeias. É a primeira iniciativa no país.”

Para os povos tukano e baniwa impor formalmente a escrita de sua própria língua à chamada “sociedade nacional” consiste numa estratégia básica de reprodução cultural, ao contrário de alguns povos tradicionais, como os ciganos, para os quais a ausência de uma escrita é que pode ser lida como uma estratégia de sobrevivência. Através da oralidade os ciganos idealmente poderiam controlar suas relações com os aparatos de poder, ilegitimando quaisquer pretensões mediadoras de quem desconhece suas línguas nativas. Neste sentido é que as associações representativas dos ciganos, “roms” e “kalons”, não reivindicam o reconhecimento, o aprendizado ou a adoção de suas línguas em estabelecimentos de ensino ou qualquer outra instituição pública. De modo contrastante para os movimentos indígenas a co-oficialização das línguas indígenas representaria também uma possibilidade de ampliação de suas lutas de afirmação étnica.

¹⁶ Cf. “Cidade terá quatro línguas”. *A Crítica*. Manaus, 4 de novembro de 2006 p.C7

A municipalização das reivindicações não pode ser entendida, portanto, de maneira rígida ou confinada na geografia das divisões político-administrativas. A ação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) transcende os limites municipais e não se conforma exatamente a delimitações espaciais político-administrativas. Neste sentido o reconhecimento que emana da Câmara Municipal parece ser um primeiro passo para ações que concernem a uma microrregião ou à mesoregião como um todo. As mobilizações no mesmo sentido em outros municípios, de diferentes unidades da federação, evidenciam que os fatores lingüísticos redescrivem a relação com as instâncias de poder, descrevendo a região segundo uma nova forma de ação político-organizativa.

Mediante esta dinâmica de construção de uma comunidade política com base étnica tem-se uma dupla ruptura com os fundamentos da sociedade colonial, permitindo uma “nova descrição” da vida social.

Ruptura com os Fundamentos Ideológicos do Diretório

A primeira ruptura é com o Estado dinástico que, sob a governação pombalina (1750-1777) instituiu o “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão”. O documento vem assinado por Sebastião José de Carvalho e Mello, que veio a ser Marquês de Pombal, e foi registrado na Secretaria de Estado dos Negócios do reino, no livro da Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão à folha 120, em 18 de agosto de 1758, por Felipe José Gama. No seu Art. 6 proíbe o uso do nheengatu e das línguas indígenas apoiado no princípio de que a Língua do Príncipe, ou seja, o português, como obrigatória resultará na veneração e na obediência ao poder real. Concomitantemente, o nheengatu é satanizado e as penalidades para os que insistirem no seu uso são sancionadas.

Proibir práticas culturais (sistemas de aliança e uso de línguas indígenas) tornou-se um instrumento decisivo para o funcionamento econômico do sistema agrário-exportador apoiado em grandes plantações monocultoras e na imobilização da força de trabalho. A uniformidade lingüística, em torno da língua portuguesa, nas grandes plantações de cana de açúcar e algodão, parece

ter sido um severo mecanismo de controle sobre os trabalhadores escravos. Sua aplicação ocorreu pela dispersão de escravos de diferentes etnias por diferentes fazendas, evitando agrupamentos de membros de uma mesma etnia numa mesma unidade de produção. Tal dispersão facilitava a imposição do português como língua de comunicação obrigatória uma vez que consideravam que haveria dificuldades dos escravos se entenderem entre si. A consulta a testamentos e inventários de grandes proprietários do século XIX permite constatar a diversidade da origem étnica dos escravos¹⁷.

Na estratégia pombalina o fator lingüístico era usado como definidor de uma determinada forma de organização social fabricada pelo poder político. Havia uma identificação entre língua, cultura e nação. A “Língua do Príncipe” seria a língua da nação, porquanto a autoridade dinástica o impunha. O estado dinástico, como bem descreve o Marques de Pombal, exigia uma homogeneidade lingüística derramada na vida política e administrativa, disciplinando as relações sociais entre os agentes sociais e entre eles e os próprios aparatos de poder. A aristocracia se foi com o Príncipe, mas a exclusividade da “Língua do Príncipe”, entretanto, ficou. As constituições republicanas jamais desdisseram Pombal. A noção operacional de “povo”, de inspiração positivista, pressupunha uma unidade geográfica e lingüística, sob uma administração a mesma, cujo artefato de comunicação era a língua dominante, a mesma da sociedade colonial.

Neste processo político as línguas indígenas outrora proibidas mantiveram-se resistentes e vívidas, na vida cotidiana das aldeias, nos afazeres e nos segredos da vida doméstica. Faladas sem buscar necessariamente o confronto elas jamais foram controladas absolutamente pela repressão colonial e dinástica ou pela violência simbólica dos militares positivistas de ideário republicano. Sua persistência evidencia a força com que foi sendo vivida dentro de cada unidade de residência, de cada aldeia ou de cada forma organizativa intrínseca aos movimentos indígenas.

A denominada “língua geral”, introduzida pelos gramáticos do clero, foi interpretada por Pombal como um mecanismo para que os jesuítas pudessem dominar os chamados “gentios”. Seria uma língua que competiria com a

¹⁷ Para outras informações a propósito desta documentação histórica consulte-se: Centro de Cultura Negra do Maranhão – SM DH – Terras de Preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento. São Luís. CCN-PVN-SMDH. 2002 .

Língua do Príncipe. Tanto mais porque os próprios escravos trazidos da África também estariam se comunicando em nheengatu ou ‘língua geral’ sem nada saberem da língua portuguesa como sublinha o governador geral do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em carta enviada à Corte, datada do Pará, 27 de fevereiro de 1759, como se verá a seguir:

“Contra esta Diabólica máxima trabalhei quanto coube no possível para extingui-la principalmente nesta Capital, vim há pouco tempo a desenganar-me que pouco ou nada tinha feito, fazendo-se-me assim demonstrativo pelos dois fatos que vou expor a V. Exa. O primeiro foi virem à minha casa umas crianças filhos de umas pessoas Principais desta terra, e faltando eu com elas, que entendendo pouco Português, compreendiam e se explicavam bastantemente na Língua Tapuia , ou chamada geral. O segundo foi ouvir debaixo da minha janela dois Negros dos que proximamente se estão introduzindo da Costa da África, falando desembaraçadamente a sobredita Língua e não compreendendo nada da Portuguesa.”

O nheengatu, nesta primeira década do século XXI, foi convertido em língua indígena pelos próprios movimentos indígenas em suas pautas reivindicatórias. Falam-no uns com outros em assembleias e reuniões, em manifestações políticas e em atos públicos, como já foi mencionado no caso de Barcelos. A chamada “língua geral” até então se relacionava indiretamente com as estruturas de poder, com as instâncias do campo político, e agora através da co-oficialização esta relação tornou-se direta, consolidando um bastião de resistência aos dispositivos discriminatórios de inspiração colonial.



“6 Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos Povos conquistados o seu próprio idioma, por fé indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbárie dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o feto, a veneração e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando, pois todas as Nações polidas do Mundo esta prudente e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral; invenção verdadeira-

mente abominável e diabólica, para que privados os índios de todos aqueles meios, que os poderiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição em que até agora se conservam. Para desterrar este perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Directores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos e Meninas, que pertencerem às escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da Língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma , que Sua Majestade tem recomendado em repetidas Ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual e Temporal do Estado.”

(cf. Directorio que se observar nas povoacoes dos índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Majestade não mandar o contrario. Lisboa, na oficina de Miguel Rodrigues. Impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca.M.DCCCC. LVIII“; c/ autorização de impressão e rubrica de Sua Majestade, a 17 de agosto de 1758).

Ruptura com a Ação Colonial da Igreja

A segunda ruptura é, pois com a Igreja e por extensão com as Ordens Religiosas, ao tornar o nheengatu uma entre as línguas indígenas e não mais a língua de comunicação entre diferentes povos indígenas. O que a violência simbólica dos missionários tentou aproximar, sob a orquestração gramatical das ordens religiosas que produziram a chamada “língua geral”, foi redefinido pelos próprios movimentos indígenas, que articularam diferentes povos numa

mesma reivindicação. Esta ação articuladora dos movimentos jogou por terra a metáfora bíblica da Torre de Babel, cunhada pelo Padre Antonio Vieira, em 1662, no seu Sermão da Epifania ao referir-se ao Rio das Amazonas. Consoante tal metáfora as gentes não se entendiam entre si, falando línguas incompreensíveis, que resultavam em confusão e desarmonia entre os falantes. A mobilização conjunta de diferentes povos indígenas em torno da co-oficialização da diversidade lingüística indica justamente o contrário: ao reivindicarem a co-oficialização de diferentes línguas numa só reivindicação explicitam um entendimento mútuo e uma solidariedade política. Não há mudez nem surdez nesta mobilização política que tem na diversidade um fator de união e nada mais tem a ver com o desentendimento aludido na passagem bíblica.

Em suma, pode-se asseverar que os movimentos indígenas começam a desdizer o regimento pombalino, unindo o que ele procurou separar e levando em conta a diversidade cultural como um elemento estruturante da sociedade brasileira. Logram uma conquista que já havia sido acenada tragicomicamente por texto literário no início da segunda década do século XX através de Lima Barreto com seu conhecido livro *O Triste Fim de Policarpo Quaresma*. O personagem principal o Major Policarpo Quaresma envia um requerimento aos congressistas, solicitando que decretassem o tupi-guarani como língua oficial do povo brasileiro:

“Policarpo Quaresma, cidadão brasileiro, funcionário público, certo de que a língua portuguesa é emprestada ao Brasil; certo também de que, por esse fato, o falar e o escrever em geral, sobretudo no campo das letras, se vêem na humilhante contingência de sofrer continuamente censuras ásperas dos proprietários da língua; sabendo, além, que, dentro do nosso país, os autores e os escritores, com especialidade os gramáticos, não se entendem no tocante à correção gramatical, vendo-se diariamente, surgir azedas polêmicas entre os mais profundos estudiosos do nosso idioma – usando do

direito que lhe confere a Constituição, vem pedir que o Congresso Nacional decreta o tupi-guarani como língua oficial e nacional do povo brasileiro.” (Lima Barreto, *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. 1911).

O Major Quaresma, num pleito individual e isolado, que não representava uma força social, é tratado sardonicamente e acaba encerrado numa masmorra. O ato isolado de um funcionário público singular não logrou êxito. A afirmação de existência coletiva realizada por um movimento social encaminhando reivindicação similar a uma Câmara Municipal resulta, entretanto, quase um século depois, numa conquista.

Esta ligeira correlação histórica, que mescla ficção e realidade, evidencia antes de tudo as dificuldades de um entendimento mais acabado deste fenômeno da diversidade cultural hoje na sociedade brasileira e chama a atenção para os antagonismos em jogo. Afinal, reconhece-se hoje que “no Brasil são falados por volta de 220 idiomas: 180 indígenas, 30 de imigração e ainda, duas comunidades surdas, a Língua brasileira de sinais – Libras- e a Urubu-Káapor. Somos, portanto, um país de muitas línguas – plurilíngüe-como a maioria dos países.” (Defourny e Muller de Oliveira, 2008). O decreto presidencial n.7.387, de 9 de dezembro de 2010, reconhece isto ao instituir o Inventário Nacional da Diversidade Linguística como “instrumento de identificação, documentação, reconhecimento e valorização das línguas portadoras de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”¹⁸.

Tal decreto responde, de certa maneira, a uma indagação que sempre tem sido colocada, que é a seguinte: como articular esta diversidade linguística com a idéia de nação? Sob este aspecto importa reiterar que, no caso brasileiro, não há nacionalismos em disputa, que marquem a vida política. Não há as denominadas “nacionalidades históricas”, tal como na França em relação aos corsos e bascos ou na Espanha em relação a catalães, bascos e galegos, reconhecidas inclusive como tal pelo texto constitucional.

¹⁸ Consoante o Art. 4º do Inventário Nacional da Diversidade Linguística “deverá mapear, caracterizar e diagnosticar as diferentes situações relacionadas à pluralidade linguística brasileira, sistematizando estes dados em formulário específico.”

No caso brasileiro os movimentos sociais, indígenas e quilombolas, não fazem uso do termo “nação” como correspondente ao sentido de Estado-Nação. Assim, não se tem um debate ou conflito em torno de problemas equivalentes ao que se chama de “uma nação dentro de outra nação”. Embora não haja historicamente a acomodação de várias nações ou nacionalidades num mesmo Estado tem-se uma argumentação conservadora que alega que potencialmente haveria perigo de, a partir do reconhecimento de terras indígenas e quilombolas, surgir uma tendência à desagregação e à autonomização. Os movimentos sociais, no caso brasileiro não mantêm nem reivindicam situações de auto-governo ou de governo paralelo. Neste sentido as diferenças culturais não teriam porque serem consideradas necessariamente desagregadoras. Insistir em não reconhecer diferenças culturais pode significar apostar no conflito a todo custo. Confrontando-se com estes obstáculos é que se pode avançar na análise sociológica de como os movimentos indígenas tem delineado uma mobilização conjunta impondo sua pauta de reivindicações à cena política municipal.

Na situação ora examinada as formas de luta que os movimentos indígenas preconizam e que constituem o substrato do capital militante podem ser assim sintetizadas: – orientar, consoante os preceitos de sua etnia, os integrantes das organizações indígenas a afirmarem pública e formalmente seu nome de benzimento, isto é, aquele que receberam de seus pais e dos quais foram usurpados e não o nome de batismo imposto pelos missionários; – rever as denominações dos topônimos, ou seja, instituir novas designações, em língua indígena, de comunidades, serras, igarapés, olhos d’água ou nascentes e acidentes geográficos que foram denominadas pelos colonizadores com nomes bíblicos, de santos ou inspirados em episódios da história da colonização portuguesa; – estabelecer novas formas de apropriação do conhecimento do tempo, dialogando com temas oficiais da ordem do dia como “mudanças climáticas” e reorganizando o calendário das atividades econômicas; isto além das já citadas leis municipais de co-oficialização de línguas indígenas.

Insistindo nestas especificidades e nas distinções face a outras experiências históricas pode-se sublinhar o particularismo da situação analisada sem qualquer pretensão de universalizá-lo. Tal ação político-organizativa parece encontrar assim, condições de possibilidade para se expandir, evidenciando um amplo processo de transformações sociais. Para E. Hobsbawm, por exemplo, o

final do século XX e este início do século XXI podem ser caracterizados por uma “política de identidade”. Tanto os aparatos de estado, quanto os movimentos sociais mobilizam-se em torno desta modalidade de expressão política. De maneira aproximada M. Sahlins sublinha que:

“A autoconsciência cultural que se vem desenvolvendo entre as antigas vítimas do imperialismo é um dos fenômenos mais notáveis da história mundial no fim do século XX. A “cultura” – a palavra em si, ou algum equivalente local – está na boca de todos. Tíbetanos e havaianos, ojibway, kwakiutl e esquimós, casaquistaneses e mongóis, aborígenes australianos, balineses, caxemirianos e maori da Nova Zelândia, todos descobrem ter uma “cultura”” (Sahlins, *ibid.*:506)

No que diz respeito aos fatores lingüísticos é possível registrar duas tendências no plano político municipal: enquanto na Bolívia, Equador, Venezuela, Peru e em certa medida no Brasil se avança no sentido do pluralismo jurídico, reconhecendo a diversidade cultural e lingüística, criticando o estatuto monolíngüe da sociedade colonial e rechaçando os fundamentos primordialistas do multiculturalismo, nos Estados Unidos (EUA) percebe-se uma tendência contrária. Esta tendência apresenta ambigüidades como se verá a seguir: de um lado os políticos cortejam o voto dos chamados “hispanicos” e de outro insistem num certo fechamento institucional com a reedição de velhos ritos nacionais ligados às línguas que buscam limitar a liberdade de deslocamento de trabalhadores imigrantes. Os EUA não possuem um idioma oficial, mas o Senado norte-americano em maio de 2006 aprovou um projeto do senador republicano Jim Inhofe para que o inglês seja declarado o idioma nacional. Foram 63 votos a favor e 34 contra. A votação ocorreu dentro dos debates da nova lei de imigração. A minoria democrata votou contra sob o argumento de que a emenda é discriminatória e irá interromper as iniciativas da administração pública de oferecer serviços bilíngües. Para o senador democrata Harry Reid: “é um projeto racista”. Qualquer um que falar com sotaque sabe que vai precisar falar inglês o mais rápido possível e isto poderia gerar um tipo de discriminação baseada no do-

mínio do idioma. Atualmente o país não possui idioma oficial, mas o projeto exige que todos os cidadãos e também aqueles que possuam o “green card” (visto de trabalho e residência permanente) façam teste de proficiência em língua inglesa. A proposta republicana não declara, entretanto, o inglês idioma oficial dos EUA, posto que tal decisão pudesse afetar contratos e demais transações comerciais adstritas às medidas econômicas de abertura de mercados. Serviços, como a manutenção de intérpretes nos tribunais, e publicações do governo norte-americano atualmente produzidos em espanhol seriam afetados.

Não obstante esta controvérsia o conselho legislativo do distrito de Farmers Branch, de Dallas, aprovou por unanimidade também em novembro de 2006 uma série de medidas anti-imigração, incluindo uma que oficializa o inglês como língua oficial. Farmers Branch tem 37% de hispânicos entre seus 28 mil habitantes. Esta medida foi considerada como “racista” e discriminatória pelas entidades que defendem as liberdades civis¹⁹. As novas leis de imigração estariam levando a um fechamento e inibindo o pluralismo jurídico, visto que as estimavas oficiais assinalam que 45 milhões de pessoas falam espanhol nos EUA. Na Califórnia e no Texas 35% dos habitantes falam espanhol. Estima-se que mais de 7 milhões de imigrantes, classificados como “latinos”, não dominariam o inglês²⁰.

Mediante este breve cotejo e nos limites deste texto pretende-se incentivar argumentos capazes de relativizarem as teorias que insistem em interpretar as mobilizações étnicas no Brasil como inspiradas numa estratégia externa, correspondente a um suposto modelo norte-americano que preconizaria uma “universalização de particularismos”²¹. Tais teorias perdem de vista os fatores intrínsecos às mobilizações, distanciando-se de realidades localizadas e menosprezando a condição de sujeitos sociais em processo de construção pelos movimentos indígenas, seja no domínio da escola, seja no domínio da política.

¹⁹ Cf. “Migração – Em Dallas, lei dura para ilegais. Medida pune com multas quem empregar ou alugar imóveis para imigrantes irregulares.” O Estado de São Paulo. São Paulo, 15 de novembro de 2006 página. A-31

²⁰ Cf. “EUA – Reforma imigratória prevê testes na língua para os candidatos à cidadania. Projeto torna inglês idioma nacional” Folha de São Paulo. São Paulo, 20 de maio de 2006, pag. A-29.

²¹ Para um aprofundamento desta interpretação crítica consulte-se: Almeida (org.) - Terra das Línguas - Lei Municipal de Oficialização de Línguas Indígenas. São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Manaus. PNCSA.UFAM.2007

El Mapa “Guaraní Retã 2008”: Una Reconstitución Simbólica del Territorio Guaraní

GEORG GRÜNBERG

Los Guaraníes, que tienen conciencia de ser gente predilecta por los Dioses, ven su mundo como una región de selvas, campos y ríos. Es un territorio donde viven, desde la creación del orden cósmico, según su modo de ser y su cultura milenaria, en busca de su “tierra sin males”. Pero este mundo se ha convertido en un mar de soja, en fincas ganaderas, cañaverales y plantaciones de árboles exóticos. Sin embargo, donde los Guaraníes mantienen un dominio, aunque sea precario, de su espacio de vida, de su territorio, todavía existe el paisaje típico que todos los viajeros admiraron por su belleza y diversidad. Y sigue la lucha de los ava (“gente”) de defender su hábitat, su “mundo”, que es tanto de ellos como es el nuestro: porque “somos todos Guaraníes”.

En su definición tradicional, el término territorio se refiere a un espacio bajo control de un Estado nacional, visto desde su utilidad para la economía y

para la defensa militar de las fronteras. Es un concepto reduccionista, de tradición colonial e imperialista, vigente desde la invasión europea al continente americano hasta hoy día.

El cambio del concepto durante las últimas décadas está relacionado con una nueva mirada a la defensa y el ejercicio de derechos territoriales, con la globalización de las relaciones internacionales y con la decadencia y disfuncionalidad del Estado nacional.

“Territorio” surge como un espacio de construcción de relaciones sociales, de identidades étnicas y culturales, políticas, económicas y religiosas. Se expresa en paisajes y se disputa en conflictos. La defensa del territorio implica el reconocimiento de los derechos específicos de sus habitantes y del paisaje cultural (y sagrado) existente, lo que se fundamenta en alguna forma de “autogobierno”, de autonomía.

Siguiendo a Silvel Elías (2009), el territorio de los pueblos indígenas se plantea en tres dimensiones:

1- Como un bien común, que permite acceso y uso de sus recursos bajo ciertos parámetros construidos y acordados por sus habitantes, formando un hábitat que permite desarrollar el “buen vivir”, la “vida buena” colectiva.

2 - Su representación social y cultural hacia adentro que configura un paisaje que da identidad y crea un patrimonio heredado que se debe pasar a las futuras generaciones y que implica tanto el uso como su conservación.

3- Su legitimación hacia afuera, que define un espacio con identidades colectivas específicas y sus luchas por la defensa y protección del territorio.

Guillermo Bonfil Batalla, miembro destacado del “Grupo de Barbados” y abanderado de una “Nueva Antropología Mexicana” que declaró la guerra al “indigenismo” tradicional, en un discurso en un seminario internacional sobre el futuro de los pueblos indígenas mexicanos en San Cristóbal Las Casas en 1991, fue muy explícito en exigir como un primer requisito fundamental:

“Garantizar la territorialidad: Los pueblos, las sociedades con una cultura propia, requieren un territorio propio, un territorio sobre el cual puedan tomar decisiones, en el cual encuentren los recursos

suficientes para su sobrevivencia y desarrollo. Esta fragmentación que nos viene de la época colonial y que nos hemos empeñado por acentuarla en los siglos XIX y XX, lleva a que las perspectivas de desarrollo de los pueblos indios estén constreñidas a nivel de la comunidad local. Cuando hablamos de territorialidad no estamos hablando solamente del problema de que cada comunidad tenga acceso a cierta cantidad de tierra; estamos hablando de la necesidad de reconstruir territorios étnicos, de territorios para pueblos completos que al fin del segundo milenio tengan viabilidad, tengan las posibilidades de ser vigentes, de ser contemporáneos en el tercer milenio.” (Nahmad 1995:266).

El concepto territorio tiene, entonces, una connotación mucho más amplia que el de “tierra”. No se trata (solamente) de propiedad o posesión, sino implica formas de control político, sobre la vida de la gente. Va mano a mano con los patrones indígenas culturales de usar los recursos naturales, e incluye los derechos de manejar y conservar el ambiente. Estos son derechos colectivos de pueblos, no derechos de ciudadanos como tales. El Convenio 169, adoptado por la Organización Internacional del Trabajo del Sistema de las Naciones Unidas en 1989 y ratificado por la mayoría de los países latinoamericanos, constituye hasta la fecha el único instrumento legal de derecho internacional vinculante para la defensa legal de los derechos de los pueblos indígenas, incluyendo el término “territorio”.

En su Artículo 13 define que “La utilización del término “tierras” en los artículos 15 y 16 deberá

¹ Para la bibliografía extensa sobre el tema véase Chapin et al. 2005, para métodos y técnicas del mapeo Chapin/Threlkeld 2008.

incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera”

Artículo 14. “Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan (...) Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados”.

Artículo 15. "Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos".

En muchas culturas, incluyendo a los Guaraní, el concepto de tierra - *yvy* se configura de aspectos espirituales (ser sagrado, entregado a los humanos para usarlo y cuidarlo), sociales (territorio para la convivencia de un grupo de

² Colaboraron en la investigación, el diseño y en los cuadernos explicativos del mapa guaraní 2008: Celso Aoki (Coord. Brasil), Hugo Arce, Marta Acevedo, Vasco Baigorri, María Elena Benítez, Antônio Brand, Emilio Caballero, Graciela Chamorro, Rosa Colmán, Alexandre Degan, Jorge Eremites, Ana María Gorosito (Coord. Argentina), Georg Grünberg (Coord. General), Wolfgang Grünberg, Egon Heck, Maria Inês Ladeira, Beate Lehner, Carlos Macedo, Hugo Medina, Luis Medina, Bartomeu Melià (Editor cuadernos), Raquel Peralta, Levi Pereira, María Josefa Ramírez, Alicia Rolla, Jorge Servín (Coord. Paraguay).

parientes - tekoha, “comunidad”) y económicos (principal soporte para la subsistencia solidaria); este concepto está siempre presente, aunque muchas veces en forma asimétrica y desequilibrada y con fuertes contradicciones que obligan a cada familia, a cada comunidad, a reconciliarlas a través de actos rituales de pedir ayuda, protección y perdón a los seres divinos encargados (“dueños”) de la fertilidad de la tierra, de la lluvia y de las cosechas (Meliá et al. 2008).

La relación dinámica entre Pueblos Indígenas y Ecosistemas Naturales quedó patente en la construcción de un mapa coordinado por Mac Chapin (2003) y publicado por National Geographic y Native Lands para la región de Centroamérica y el sur de México. Se visualiza una relación recíproca, aunque no mecánica y sin perturbaciones, entre el buen uso de los recursos naturales y los conocimientos acumulados de una cultura local persistente con autonomía para uso y conservación de su hábitat.

En los procesos de la lucha indígena por tierra y territorio en las dos últimas décadas de manera recurrente se verifica que estos procesos incluyen como una estrategia clave el mapeo comunitario participativo como expresión de una cartografía anclada en procesos colectivos de construcción de mapas. Así, el mapeo comunitario se convirtió en una herramienta importante de las utilizadas por el movimiento indígena en su lucha reivindicativa por la administración y control de sus territorios y recursos naturales que han formado parte de su hábitat funcional. El mapeo comunitario involucra directamente a los miembros de la comunidad en el relevamiento del uso de la tierra y las fronteras de sus dominios, moviliza a la comunidad y genera discusiones locales en torno a los reclamos de tierra, así como para planificar el manejo de los recursos naturales. Los mapas indígenas pueden concretizar una lucha cultural identitaria y, en el caso de los pueblos guaraníes, pueden servir para la reconstitución simbólica de un “país guaraní”.

Los mapeos comunitarios han servido para:

- a) proporcionar cohesión comunitaria y servir de catalizador para la acción colectiva,
- b) identificar, adjudicar y registrar derechos territoriales,
- c) mejorar la gestión del territorio y los recursos naturales,
- d) apoyar la resolución de conflictos relativos al territorio y
- e) formar una base para la planificación del “buen vivir” como expresión

de un desarrollo autónomo.

En otros casos, los procesos de automapeo han ampliado el empoderamiento y las capacidades de negociación e incidencia de los pueblos y sus organizaciones en la defensa y autogestión territorial (URACCAN/CUDEP 2011)¹.

Desde 1977 existían intentos sistemáticos, pero parciales, de definir y documentar la territorialidad Guaraní en el área geográfica de Mato Grosso do Sul, Sur y Sudeste del Brasil, Paraguay Oriental y en la Provincia de Misiones en Argentina. Se trata de una región densamente poblada por más de 500 comunidades (tekoha) y con alta movilidad transfrontera, afectada por un proceso acelerado de un cambio socioambiental en consecuencia de la extensión del cultivo mecanizado de la soja, de la presión de las fincas ganaderas, de la construcción de hidroeléctricas y otros proyectos de desarrollo y crecimiento de centro urbanos. Un grupo de personas relacionado con las comunidades y organizaciones de apoyo al Pueblo Guaraní en los tres países propuso en mayo 2005 la elaboración de un mapa que sea una herramienta útil para defender los derechos de los pueblos Guaraní y de la conservación de la biodiversidad amenazada en los tres países. Esta iniciativa de una “Articulación Guaraní” encomendó al Centro de Trabalho Indigenista (S.Paulo, Brasil) la elaboración y gestión de un proyecto mapa a ser ejecutado entre agosto 2007 y fines de 2008².

Como ejemplo sirvió la experiencia de la ONG “Tierras Nativas” que en 2002 bajo la coordinación de Mac Chapin (2003) elaboró un mapa publicado en el National Geographic Magazine con el título: “Pueblos Indígenas y Ecosistemas Naturales en Centroamérica y el Sur de México”. Este mapa documentó la relación íntima entre pueblos indígenas y su entorno natural y ha sido un arma en su lucha por el reconocimiento de sus tierras, dándoles entrada a las discusiones sobre la conservación y el manejo de los recursos naturales que se están realizando a varios niveles en la región.

Como objetivo principal de este proyecto de un mapa situacional del hábitat Guaraní, se definía crear un instrumento preciso, confiable y actual sobre los territorios y su medio ambiente de los pueblos guaraní en una región que ha sido desde la invasión europea su espacio de vida y que hoy abarca partes del Brasil, Paraguay y Argentina.

Coincidimos en:

- Elaborar un mapa-mensaje de amplia difusión que visibilice el espacio

de vida y la presencia actual de los pueblos guaraní en su hábitat trinacional, y, a la vez, documente la destrucción de su paisaje cultural y de sus recursos naturales por la expansión agresiva de monocultivos agrícolas para la exportación (soja, pastaje y caña de azúcar);

- Fortalecer una red social transfrontera entre organizaciones guaraníes y otras de acompañamiento y solidaridad con comunidades y pueblos indígenas que se encuentran arrasados por una tragedia humana de proporciones extremas y que, en algunos casos, llegan a amenazar su sobrevivencia.

Las tres metas materiales concretas fueron:

- La identificación y actualización de datos sobre las comunidades y asentamientos guaraní, utilizando una metodología que anime a las comunidades a llevar a cabo un proceso de mapeo participativo en el cual se detalla la tenencia y el uso de la tierra y de los recursos naturales que utiliza la comunidad, incluyendo los toponímicos y sitios históricos y sagrados de la región. El producto final sería un juego de mapas comunitarios detallados, incorporados a un SIG (Sistema de Información Geográfica). En casi toda el área ya existían mapas georeferenciados dispersos que debían ser verificados.

- La producción de un mapa trinacional del hábitat guaraní (“El Mundo Guaraní”) que reunía datos sobre territorios indígenas y ecosistemas actuales en los tres países, plasmando la información obtenida en la recolección de datos sobre el terreno con mapas, datos e imágenes satelitales ya disponibles, creando un mapa que visualice la coexistencia de los pueblos y comunidades Guaraní con ecosistemas naturales en escala de 1:750,000 y con un tiraje de 25.000 ejemplares. Este mapa sería integrado al mismo SIG ya mencionado y debería servir para otros mapas de interés indígena y socioambiental, incluyendo la posibilidad de producir mapas nacionales en cada uno de los tres países y un mapa en mayor escala (“Mapa Guaraní Continental”) que abarque también las comunidades existentes fuera del área central (Guaraní en el Oriente de Bolivia, Norte de Argentina y en el Chaco Central y comunidades del Litoral Atlántico).

- La producción y distribución de cuadernos en los idiomas español, guaraní y portugués, acompañando el mapa y con una información básica sobre sociedad, cultura y la situación actual de los pueblos guaraní. Los cuadernos

iban a ser entregados a través de las organizaciones indígenas locales, ONG's indigenistas e instancias educativas regionales. Los tirajes eran: 10.000 en español, 10.000 en portugués y 5.000 en guaraní, correspondientes a los 25.000 ejemplares del mapa.

El proyecto del "MAPA GUARANÍ" trataba de crear un instrumento válido para apoyar a los guaraní en su lucha por un espacio de vida permanente, incluyente, transnacional y solidario. No representaba un fin en sí sino un medio para generar otras acciones y una campaña amplia de defensa de los derechos de los pueblos indígenas en la región.

Las instituciones que colaboraban eran:

Brasil: CTI - Centro de Trabalho Indigenista, Brasília; UCDB – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande; CIMI – Conselho Indigenista Missionário, Mato Grosso do Sul, Dourados; UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados; ISA – Instituto Socioambiental, São Paulo.

Paraguay: CEPAG - Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch; SPSAJ - Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos; SAI – Servicio de Apoyo Indígena; CONAPI – Comisión Nacional de Pastoral Indígena; CAPI – Coordinadora por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas, Asunción.

Argentina: Misiones; UNAM - Universidad Nacional de Misiones, Posadas; EMIPA – Equipo Misionero de Pastoral Aborigen, Posadas.

Como un resultado preliminar de las investigaciones pudimos constatar que:

- el número total de los asentamientos, incluyendo "reservas indígenas", "colonias indígenas", "comunidades" (tekoha), núcleos familiares con residencia diferenciada, barrios urbanos indígenas y campamentos precarios de grupos desalojados es mayor de lo estimado previamente y supera los 500 lugares con una población total de más de 100.000 Guaraní solamente en el área previsto para el mapa, que abarca el sur de Mato Grosso do Sul, la región oriental del Paraguay y la provincia de Misiones en Argentina;

- en el Brasil existen concentraciones de población guaraní urbana con

características de una anomia social grave que se manifiesta en altos grados de violencia intracomunitaria e intrafamiliar, suicidios, delitos sexuales, alcoholismo, subnutrición severa de niños y el uso y tráfico de drogas. Como reacción a este ambiente de inseguridad y hasta terror aumenta la fuga de familias nucleares y a veces extensas de las "reservas indígenas" hacia las ciudades colindantes como Dourados, Amambái e Iguatemi donde muchos tratan de disimular su identidad como indígenas Guaraní para escaparse del estigma social que conlleva esta identidad;

- en el área mbya del sur del Paraguay y de Misiones existe, al contrario de la situación en el Mato Grosso do Sul, una extrema dispersión de los asentamientos, acompañada por una alta movilidad dentro de y entre los dos países;

Los pueblos Guaraníes que hoy viven en esta región son:

- los *Mbyá*,
- los *Päi-Tavyterã*, conocidos en el Brasil como *Kaiowá*,
- los *Avá-Guaraní*, en Brasil llamados *Ñandeva*, "lo que somos nosotros" y
- los *Aché*, antes conocidos como Guayakí.

Todos ellos se reconocen entre sí como parte de un gran Pueblo que trasciende las fronteras nacionales de los cuatro países.

Pueblos Guaraníes	Argentina (Misiones)	Brasil	Paraguay (Región Oriental)
Mbyá	5.500	7.000	15.000
Avá - Guaraní, Ñandeva	1.000	13.000	13.200
Päi – Tavyterã, Kaiowá		31.000	13.000
Aché			1.200
	6.500	51.000	42.400

Los resultados de la difusión del mapa y de los cuadernos por país hasta 2012 muestra grandes diferencias por país:

-En el Brasil se ha logrado una amplia difusión a través de las redes existentes del CIMI-MS (Conselho Indigenista Missionário, Dourados y Campo Grande), del NEPPI (UCDB- Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande), del CAPI (Campo Grande), del programa de formación de maestros/as bilingües Ara Verá, de la Asociación de Profesores/as guaraní Tekoarándú y durante las asambleas/encuentros intercomunitarias Aty guazu; además se ha conseguido la distribución directa durante visitas en el 80% de las comunidades Kaiowá y Guaraní- Ñandeva en el MS. Ya no sobran más ejemplares del cuaderno en portugués.

-En el Paraguay y después de la presentación del mapa por el presidente F. Lugo en el Palacio de Gobierno el 17 de diciembre de 2009 se ha conseguido una distribución masiva y sistemática durante visitas, encuentros y reuniones en casi todos los departamentos de la Región Oriental durante los últimos 8 meses. Faltan solamente el Chaco, Caazapá, Guairá y Central. La organización de la distribución quedó a cargo de CONAPI (Comisión Nacional de Pastoral Indígena), con el apoyo de las organizaciones indígenas CAPI (Coordinadora por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas) y la Federación de Asociaciones de Comunidades Guaraníes de la Región Oriental del Paraguay, y con el PNUD, el Foro Social Latinoamericano, la Dirección General de Educación Escolar Indígena del Ministerio de Educación, la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP), el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC) y otras organizaciones locales y regionales. El 80% de los cuadernos en español y guaraní paraguayo se han distribuido. Además se ha producido una reedición del mapa en forma plastificada y reforzada con un marco, con un tiraje de 1000 ejemplares, para su distribución en las escuelas indígenas y no indígenas de las áreas habitadas por Guaraníes.

-En la provincia de Misiones, Argentina, se ha distribuido el mapa con cuadernos en español y en una edición especial en guaraní – mbya en el 75% de las casi 100 comunidades, con el apoyo principal del equipo de ENDEPA

(Encuentro Misionero de Pastoral Aborigen, Posadas) y con la colaboración de la Universidad Autónoma de Misiones (UNaM) y otras organizaciones locales. Además se ha conseguido elaborar y publicar en el mes de noviembre 2010 un mapa de las comunidades guaraníes en Misiones en una escala mayor y con detalles adicionales y actualizados para el uso en la Provincia.

Resumiendo se ha constatado que el impacto del mapa guaraní ha sido exitoso, creciendo constantemente y similar en los tres países, especialmente entre las comunidades Guaraní que llegaron a apropiarse de este documento, llamándolo “o nosso mapa oficial” (Mato Grosso do Sul) o exclamando: “ahora tenemos nuestro propio mapa”, agarrándolo y presionándolo al pecho, como algo importante y de valor (según un relato del Paraguay). Habíamos subestimado la enorme falta de un “mapa” en el cual aparezcan lugares y nombres de la gran cantidad de comunidades - tekoha, para contrarrestar la permanente presentación de papeles en los cuales nunca aparecen los habitantes y lugares indígenas. Se dio algo como una reconquista simbólica de la propia existencia localizada y reconocida, del Guarani Retã.

REFERENCIAS

- CHAPIN, Mac (coord.). 2003. *Pueblos Indígenas y Ecosistemas Naturales en Centroamérica y el Sur de México*. Washington: National Geographic y Native Lands.
- CHAPIN, Mac, LAMB, Zachary y THRELKELD, Bill. 2005. "Mapping Indigenous Lands", *Annual Review of Anthropology* 34:619-38.
- CHAPIN, Mac y THRELKELD, Bill. 2008. *Mapping Indigenous Lands. A Practical Guidebook*. Washington: Center for the Support of Native Lands.
- ELÍAS, Silve. 2009. "Geopolítica de los territorios indígenas en Guatemala. Dinámicas de apropiación, identidad y resistencia", *Reflexiones* 2(2):2-7.
- MELIÀ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg y GRÜNBERG, Friedl. 2008. *Paï – Tavyterã: Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo*. Asunción: CEA-DUC – CEPAG.
- NAHMAD, Salomon. 1995. "Violencia, violación de los Derechos Humanos, democracia y crisis económica en México: su impacto en los pueblos indígenas".
- GRÜNBERG, George. (coord.). *La Articulación de la Diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. Tercera Reunión de Barbados. Quito: Abya-Yala. 257-312.
- URACCAN/CUDEP. 2011. "Mapeo indígena comunitario mesoamericano", *Memoria del encuentro mesoamericano de intercambio de experiencias sobre mapeo comunitario indígena*.

¿Un Sustrato Arawak en los
Andes Centrales?
La Historia Oral y el Espacio Histórico
Cultural Yánesha
RICHARD CHASE SMITH

Introducción

La primera vez que los yánesha, un pueblo indígena cuyo idioma pertenece a la familia Arawak, me llevaron al santuario de Nuestro Padre Yompere' y su esposa, Nuestra Madre Maamas, a unos siete kilómetros de Oxapampa, encontramos las dos huancas¹ grandes, más una media docena de huancas medianas y chicas, echadas por la tierra, resultado de las acciones de un colono buscador de tesoros. Luego de tres años, en compañía de unos 80 yánesha de todas las edades, y con algunos ancianos, practicando libaciones, plegarias y bailes que no se ha-

¹ Huanca, palabra quechua que se refiere a una figura ancestral convertido en piedra.

bían ejecutados en décadas, se logró levantar las piedras y devolverlas a su sitio. Esa noche, durante la celebración tradicional por la recuperación de estas figuras ancestrales, la música y el baile se detuvieron mientras todos, maravillados, observaron destellos de luz que emanaban del santuario. « ¡No ves! » me afirmó la abuela Rosario, « ¡Es el regocijo de Nuestro Padre y Nuestra Madre! ».

Para los yánesha, y especialmente los de Oxapampa, estos ancestros, convertidos en piedra por el Sol cuando aún andaba por la tierra, son poderosos protectores que les ayudan a soportar el sufrimiento cotidiano de la vida humana y a multiplicarse y, así, asegurar la sobrevivencia de su pueblo. El mundo Yánesha está poblado de figuras ancestrales, como Nuestro Padre Yomperé', que dieron origen a una descendencia y que dan aún protección, fertilidad y sanación a sus descendientes. La gran mayoría está ordenada según su rango dentro de un sistema jerárquico de clasificación. Algunos fueron convertidos en huancas y otros desaparecieron dentro de algún elemento geográfico como peña, cueva o cerro, cuando Nuestro Padre El Poderoso, subió al cielo a alumbrar el mundo.

Cuando leí la historia oral de Huarochirí en quechua mientras era estudiante de posgrado en la Universidad de Cornell, noté mucha similitud entre estos textos, recopilados a principios del siglo XVII entre los pueblos yunca y yauyos en la serranía de Lima, con las historias contadas en el siglo XX por el pueblo yánesha, ubicado en la montaña al este de Lima. Cuando mencionaba estas similitudes a mis profesores, como John V. Murra, la respuesta siempre fue algo como «Olvídate de esa línea de investigación. Los yánesha son amazónicos mientras los otros son andinos!».

La clasificación de los yánesha como pueblo amazónico fue consagrada por Julian Steward en su introducción a la sección «Tribus de la Montaña» en el Handbook of South American Indians publicado por el Smithsonian Institution en 1948. Steward caracterizó a estas sociedades como «los residuos culturales²» de «una serie de olas migratorias que se debilitaron al chocarse contra los Andes y luego desaparecieron en un aislamiento relativo³» (Steward, 1948: 507).

Esta visión de los flancos orientales andinos y sus sociedades está construida sobre una historiografía producida en el siglo XVII por los Franciscanos

² Original: cultural backwash.

³ Original: A series of migratory waves that had spent their force against the barrier of the Andes, and then subsided into relative isolation.

para convencer a la corona española de mantener las subvenciones para sus misiones y luego reproducida por ellos hasta el XX (Cordoba y Salinas, 1957 [1651]; Izaguirre Ispizua, 1922-1929). En ella nos afirman que existe una barrera física y cultural tan imponente entre los Andes civilizados y la Amazonía salvaje que cruzarla era tarea solo de titanes (como los Franciscanos).

Pero la evidencia de un fuerte contenido andino en la cosmología, idioma, música y otros aspectos de la vida de los yánesha iba acumulándose al punto que me atreví a escribir un artículo en 1982 sugiriendo que la cultura y sociedad Yánesha tenía un fuerte sustrato andino (Smith, 1983). Hoy, con mucha evidencia nueva, sobre todo una comprensión mucho más completa de la historia oral yánesha, combinado con un mapeo de la ubicación precisa de miles de lugares relacionados con personajes ancestrales yánesha, me atrevo a sugerir como hipótesis la existencia de un sustrato arawak en los orígenes de la civilización en los Andes centrales del Perú. Ese sustrato incluiría a los antepasados de los yánesha, yunca, asháninka y otros pueblos quienes ocupaban una franja transversal desde la costa de Lima y Pachacamac hasta la selva del Pachitea, Perené y Alto Ucayali. En este artículo, voy a presentar algunos de los indicios que permiten lanzar esta hipótesis.

1. Lo que sabemos sobre los yánesha

1.1. Una mirada desde la etnología

La vida social, política y cosmológica de los yánesha está ordenada por una ideología de jerarquía que afirma que algunos integrantes son superiores y otros inferiores (Smith, 1983). Esta ideología se expresa mediante la interacción de dos sistemas de clasificación, de tal manera que todos los elementos del mundo y su jerarquización están fusionados en un solo proceso. El primer sistema utiliza el contraste entre lo de «adentro» y lo de «afuera», lo que constituye la base para la lógica concéntrica utilizada para clasificar todos los objetos culturales y naturales. Encontramos esta lógica en la división de los parientes entre los consanguíneos como los de adentro y los afines como los de afuera, o en la clasificación de la música/baile sagrada o en la organización del espacio

horizontal del templo y de la unidad doméstica. Desde la perspectiva de esta lógica clasificatoria, el integrante asignado como «adentro» es considerado superior al de «afuera».

El segundo sistema clasificatorio se basa en el contraste entre tres niveles de jerarquía. A menudo se utiliza una metáfora tomada de las relaciones de parentesco para expresarla en términos de tres generaciones: abuelo como superior, hermano del papa (padre clasificatorio) en posición medio y nieto clasificatorio en posición inferior (ver fig. 1). Todos los personajes ancestrales que descienden de nuestro abuelo Yos (el que anima y protege a todos los yánesha y otros pueblos conocidos) están organizados bajo este sistema: los ancestros más poderosos, los que merecen mayor respeto reciben el título de «nuestro abuelo»; los del segundo nivel de poder llevan el nombre de «nuestro padre» y «nuestra madre»; y los menos poderosos son «nuestro hermano clasificatorio» y «nuestra hermana clasificatoria» (Smith, 1983: 25).



Modelo de jerarquía para el mundo de los ancestros yánesha.

En este subsistema, la relación entre dos rangos contiguos es expresada como la relación entre el padre clasificatorio (hermano del padre) y el hijo clasificatorio (hijo del hermano). Este es el modelo utilizado para ordenar las relaciones jerárquicas entre, por ejemplo, el sacerdote (cornehsha' quien recibe el trato de «nuestro padre» de parte de sus servidores) y sus servidores o discípulos (pueyochrehsha' quienes son tratados como «hijo de mi hermano» por el sacerdote) (Smith, 1983: 39). La relación entre el sacerdote y sus discípulos, según el diccionario Yánesha-Español, compilado por el misionero franciscano Salas a principio del siglo XX, es como la relación entre un señor y sus vasallos en tanto que el rango de ambos está definido formalmente en términos de una concepción jerárquica del orden social y cosmológico. En ambos casos se utilizan títulos formales para marcar la diferencia y la distancia social entre superior e inferior.

Este modelo de jerarquía en tres rangos también es reflejado en la organización vertical del espacio dentro del templo donde el sacerdote, con la ayuda de sus discípulos, lleva a cabo los ritos hacia los ancestros. El templo, de una construcción circular con techo cónico, tiene tres pisos; cada uno en orden ascendente es más exclusivo y concentra mayor poder. Sólo el sacerdote puede acceder al tercer piso.

En contraste con las relaciones asimétricas que caracterizan las esferas sociales, políticas y cosmológicas, la simetría de las relaciones económicas es muy pronunciada. Todos los yánesha tienen más o menos el mismo acceso a la tierra, al bosque y a los recursos acuáticos, como también a la tecnología para su explotación. Los excedentes en la producción, y hasta los recursos tradicionalmente más escasos como la sal, fueron redistribuidos de manera equitativa entre parientes, según las reglas de la economía del don.

La jerarquía y la igualdad se complementan en un sistema yánesha mayor. En este sistema, es reconocido que las necesidades físicas y de acceso a los recursos que sostienen la vida deben ser iguales para todos. Por el otro lado, se reconoce un orden jerárquico con una necesaria falta de igualdad en el acceso al poder espiritual de los ancestros y grados de exclusividad en las relaciones sociales y cosmológicas.

1. 2. Una mirada desde la etnohistoria

En 1586 Fray Diego de Porres, sacerdote de la orden de La Merced, escribió una carta al rey de España en la que detalló sus años de servicio en el Nuevo Mundo (Barriga, 1949; Porres, 1919).

Por su carta sabemos que, por un espacio de cuatro años durante la sexta década del siglo 16, Porres era doctrinero en la encomienda de Chinchaycocha. Esta encomienda, conferida originalmente en 1534 al licenciado Alonso Riquelme, tesorero de la Corona, y luego transferida a su yerno, Juan de Sotomayor y su descendencia, fue una de las más grandes y ricas en el virreynato del Perú (Smith, 1999). Comprendería prácticamente todo el lago Chinchaycocha y los territorios al este del lago hasta la montaña entre Chanchamayo y Huancabamba que, en aquel tiempo, fue un espacio ocupado por los yánesha y algunos otros pueblos de habla Arawak.

Hacia el final de su carta Porres contó cómo, mientras estuvo en Chinchaycocha, entró a «dos prouincias de guerra que se dicen oxamarcas y pilcozones» al este de su doctrina donde sometió a la Corona y a la Iglesia «seis caziques señores de duo o tiana con mucha gente los quales poble en el valle de guancabamba veinte leguas de chinchacocho» (Porres, 1919: 397). Es la entrada documentada más temprana que he hallado hasta el momento para la Selva Central del Perú⁴.

Es probable que por oxamarca se refiera al valle hoy conocido como Oxapampa en pleno territorio yánesha; no he hallado ninguna otra referencia a Oxamarca/ Oxapampa en la literatura colonial. Son algo más comunes las referencias a pilcozones, por ejemplo en la documentación sobre los intentos de los jesuitas alrededor de 1595 (entre ellos de Font y Mastrilla) de establecerse en la región

⁴ Chinchaycocha fue la segunda doctrina a cargo de Porres. Él dice que estuvo cuatro años en la primera y en la segunda. Haciendo un cálculo de fechas, estimo que debe haber estado en Chinchaycocha entre 1555 y 1560.

⁵ Pelc- «tipo de piedra granítico»; -os- «quebrada de...»; -onehsha «colectividad humana, parcialidad».

de la Selva Central (Varese, 1968: 109-126). Según la historia oral Yánesha, este término se refiere a una parcialidad de su pueblo llamada pelcohsoonehsha⁵ que ocupaba las tierras de la quebrada Pelcohs, afluente de la margen izquierda del río Tarma. Desde allí, cuidaban la entrada al valle de Chanchamayo.

El valle de guancabamba (hoy Huancabamba), ubicado a unos 20 km al norte de Oxapampa, como veremos más abajo, fue conectado a Pumpu, centro administrativo Inca sobre la margen noroeste del lago Chinchaycocha, vía un importante camino transversal, parte de la gran red vial establecida por el estado Inca (Smith, 2004). Porres escribe que los señores que él asentó en Huancabamba eran «de duo o tiana». El término 'duo', o más apropiadamente 'duho', fue introducido al mundo andino desde Centroamérica por los españoles. Significa un asiento de un personaje de alto rango (M. Rostrowski, comunicación personal). 'Tiana', palabra quechua, también significa un asiento o banca de autoridad y alto rango (Guaman Poma de Ayala, 1980 [1600-1616]: ff. 756-770).

Es imposible saber con la documentación que tenemos si estos eran señores yánesha o chinchaycocha; una tercera posibilidad es que fueron administradores del aparato estatal inca huidos a la montaña (Smith, 2004; Smith, 1999).

Entre 1635 y 1742 la orden franciscana encabezó un esfuerzo importante por convertir a los yánesha al cristianismo y en súbditos de la corona española. Se atribuye a Fray Jerónimo Jiménez ser el primero de la orden en cruzar el área central de los yánesha, entrando por Chinchaycocha hacia Huancabamba en el norte y saliendo por Chanchamayo y Tarma en el sur, en 1635. En el camino, él estableció misiones entre los yánesha y los asháninka en Cerro de la Sal y Quimiri (Cordoba y Salinas, 1957 [1651]).

Durante el siglo siguiente las misiones franciscanas pasaron por periodos de florecimiento y de decadencia. En la parte sur de este territorio se establecieron cinco misiones entre los yánesha: en Quimiri, Nijandaris, Cerro de la Sal, Eneno y Metraro. Al norte, la doctrina de Huancabamba, donde fueron registrados 20 familias yánesha en 1689, estaba en continua disputa entre los Franciscanos y la Iglesia metropolitana de Lima. Durante la primera parte del siglo XVIII, el celebrado Fray Francisco de San José fundó dos nuevas misiones en la cuenca baja del río Huancabamba, una en Pozuzo y otra en Tilingo, también entre los yánesha.

Para cuando el líder mesiánico Juan Santos Atahualpa apareció en 1742, tanto el valle de Chanchamayo como el de Huancabamba estaban bajo control español. A partir de los informes franciscanos, las ocho misiones entre los yánesha parecen haber sido estables y florecientes en esa época, con poblaciones de más de 500 personas tanto en Cerro de la Sal como en Eneo. Tanto la misión de Quimiri como la de Huancabamba reportaron un número relativamente grande de indígenas andinos dentro de su jurisdicción.

Esta historia de las misiones franciscanas ubica a la población yánesha a fines del XVII y principios del XVIII dentro de una estrecha cadena de valles interconectados entre el mundo alto andino y el mundo de la selva baja. Este territorio se extiende desde la parte baja del río Tarma y el valle de Chanchamayo al sur, hasta el valle del actual pueblo de Pozuzo al norte, en la confluencia de los ríos Huancabamba y Pozuzo. Estas fuentes no mencionan ninguna población yánesha más allá de este corredor, ni siquiera en la cuenca del Pachitea donde la mayoría de la población vive hoy.

1. 3. *Una mirada desde la arqueología*

El único estudio arqueológico en el ámbito yánesha fue llevado a cabo en 1967 por William Allen, un alumno de Donald Lathrap, en varios sitios el valle del río Pichis, cabecera del río Pachitea. Allen pudo identificar tres secuencias de cerámica: lo que él llama Cobichanique con fechas de carbono 14 que varían entre 1700 y 1450 a. C.; Pangotsi con fechas alrededor de 1300 a. C.; y Nazaratequi con fechas entre 600 a. C. y 400 d. C. (Allen, 1968). Tanto la secuencia Pangotsi como la Nazaratequi tienen similitudes con el anterior lo que lleva el autor a sugerir que se trata de la ocupación de una sola tradición cultural durante casi 2500 años; Allen bautiza esta tradición Nazaratequi.

Por los escasos restos encontrados de la secuencia Cobichanique, es muy difícil saber cómo vivía la población, salvo que hace 4000 años atrás, ya había una población con una tradición de cerámica bastante desarrollada viviendo en el Alto Pachitea. En cambio los sitios de excavación para la secuencia Nazaratequi mostraron abundante material, lo que sugiere la existencia de asentamien-

tos de por lo menos 200 habitantes, y de larga duración. También la secuencia Nazaratequi demuestra la existencia tanto de la yuca amarga (sartenes para cocinar casabe hecho exclusivamente con yuca amarga) como también de la yuca dulce (grandes vasijas para la fermentación del masato, hecho exclusivamente con yuca dulce).

Esta larga tradición de cerámica es reemplazada alrededor de 500 d. C. por otra secuencia de cerámica de estilo Pano, lo que sugiere la invasión de una población panohablante que desplazó a la población de la tradición Nazaratequi. Pueden haber sido integrantes del pueblo Cacataibo o Shipibo-Conibo quienes subieron desde el Ucayali por el río Pachitea. Es probable que, frente al avance Pano, los de la tradición Nazaratequi huyeron río arriba hacia los valles más altos de Oxapampa y Chanchamayo.

El lingüista Noble, en base a la aplicación de las técnicas de glotocronología a los idiomas de la gran familia Arawak, concluyó que hubo dos grandes olas de migraciones de arawakhablantes en el pasado desde un punto de origen en el medio Amazonas: una hace 4000 años que incluía a los hablantes de proto-yánesha, y otra hace 2000 años que incluía a los de la rama Maipurán (proto-ashaninka, proto-matsiguenga, proto-nomatsiguenga, etc.) (Noble, 1965). En base a estas conclusiones y a las similitudes encontradas entre la cerámica de la tradición Nazaratequi y las distintas tradiciones de cerámica conocidas en la literatura como saladoide del Orinoco y Caribe, Lathrap propuso que hayan nacido de una sola tradición de cerámica proto-arawak hace aproximadamente 4500 años en un lugar cerca a la confluencia de los ríos Negro y Madeira con el Amazonas (Lathrap, 1970). Tanto Allen como Lathrap proponen que la tradición Nazaratequi fue llevada al Alto Pachitea por los hablantes de proto-yánesha como parte de la primera ola migratoria arawak hacia los Andes.

Es una lástima que ni Allen ni ningún otro arqueólogo ha continuado investigando el tema de la ocupación temprana del espacio yánesha en la Selva Central del Perú. Aparte de Lathrap, ningún otro arqueólogo comparó los restos tan tempranos de cerámica encontrados en el Alto Pachitea por Allen con otras secuencias y tradiciones de cerámica en otras partes de la Amazonia o área andina. Tanto la investigación arqueológica sistemática de la Selva Central como la comparación de sus resultados con otras áreas adyacentes sería fundamental para constatar o desechar la hipótesis que presento aquí en este artículo.

Algunos como Lathrap, Hastings y yo, hemos realizado reconocimientos superficiales de ciertas partes de la Selva Central, lo que ha ofrecido importante información sobre todo de las épocas Intermedio Tardío, Inca y Colonial.

1. 4. Una mirada desde la red vial prehispánica

Cuando leí por primera vez la carta que mandó Porres al rey de España, me llamó la atención el hecho de que, apenas 20 años después que Pizarro pernoctó en el centro administrativo Inca de Pumpu durante su marcha hacia el sur para conquistar Cuzco, un doctrinero mercedario asignado a la encomienda de Chinchaycocha pudiera caminar los veinte leguas entre la Pampa de Chinchaycocha y la montaña de Huancabamba y, desde allí, continuar hasta Oxapampa y Chanchamayo. Me preguntaba qué fue de la gran barrera que, según los cronistas franciscanos (y Steward), hacía casi imposible la comunicación entre la zona alto andina y la montaña? Está claro que Porres tiene que haber andado por caminos principales que conectaban las alturas de Chinchaycocha con la montaña de Huancabamba, Oxapampa y Chanchamayo desde antes de la llegada de Pizarro (ver fig. 2).

Por otro documento, sabemos que entre 1594 y 1599 los indígenas de las reducciones de Ninacaca, Carhuamayo y Los Reyes (hoy Junín), pertenecientes a la encomienda/provincia de Chinchaycocha, mantenían una causa ante un escribano de la Audiencia Real acusando al Gobernador provincial/Coraca principal de Chinchaycocha de abuso de autoridad al obligar a sus súbditos a prestarle servicios personales (Arellano Hauffmann, 1594-1599). Testimonio tras testimonio, estos indígenas contaron cómo el Coraca, entre otros abusos, les había enviado a la montaña para sembrar, cultivar, cosechar y transportar maíz con sus animales, detallando las distancias, las rutas, el tiempo empleado en estas tareas y desde hace cuánto tiempo venían prestando este tipo de servicio sin recibir ninguna recompensa. Los sitios mencionados con mayor frecuencia son guancabamba, vito(c), gualca y picoy⁶.

En 1603, Fr. Toribio de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima, escribió un informe al rey de España sobre su visita a las doctrinas de Chinchay-



El espacio histórico cultural del pueblo yánesha definido por la ubicación de importantes personajes ancestrales y de redes de camino antiguos, de acuerdo a la historia oral yánesha y al reconocimiento en el terreno

ycocha, Tarama, Jauja y Yauyos el año anterior. Dijo que había demorado en visitar a Yauyos:

«en razón de tener otras partes remotas a que acudir y en especial al Valle asiento de guancabamba que abrá un año fui a él donde ningún prelado ni visitador ni corregidor jamás auia entrado por los asperos caminos y Ríos que hay—y auiendome determinado de entrar dentro por no auerlo podido hacer antes...» (Lisson Chaves, 1946: 489).

Se presume que entró por el mismo camino que utilizó Porres cincuenta años antes.

Varios de los que acompañaron al Arzobispo en este viaje testificaron años después en las Audiencias de Beatificación que él efectivamente hizo la entrada a la tierra de guerra más allá de Huancabamba. León Pinelo, quien escribió la biografía oficial de Santo Toribio cuarenta años después de su muerte, utilizó estas fuentes para agregar mayores detalles sobre su visita a Huancabamba. Escribió:

«Bernardo de Alcocer, que fue por Notario de una visita (entiendo que de la segunda) dize que... Entro [el arzobispo] en los montes de Abancay, Provincia de los Guamalies i en los montes, i Andes de Chinchacochoa, i en el ingenio de Guancabamba, a pie, i descalzo, i visito mas adentro los pueblos de Carapina, Aroquilca, Chilcas, y Guane; a donde todos los Indios andavan con arcos, i flechas, aunque (Inf. F. 193) era bautizados, i veneraron al Santo Prelado por la humildad, i caricia con que los trataba» (León Pinelo, 1906: 247-248)

Durante una década, a partir de 1997, me puse a explorar y documentar esta red vial antigua. Pude constatar la existencia de 3 caminos troncales que partían hacia la montaña desde el ramal del camino principal Inca (Cuzco- Cajamarca) que pasaba por la margen oriental del lago Chinchaycocha. Desde el sur, el primer camino troncal partía de la reducción colonial Los Reyes (hoy Junín) y después de subdividirse en la puna, un ramal continuaba por la margen derecha del río Ulcumayo/Ocsabamba a Chanchamayo y la otra hacia la Qda. Huasahuasi; luego, bajando por la margen izquierda del río Tarma, llegaba hasta Chanchamayo. La segunda troncal partía de la reducción colonial de Carhuamayo; también se subdividía en la puna: un ramal pasaba por el pueblo y obraje de Paucartambo y continuaba hasta el valle de Oxapampa y el otro ramal bajaba por la margen izquierda del río Ulcumayo hacia el valle de Chanchamayo. La tercera troncal entraba por Ninacaca, y al llegar al río Huachon al pie de la Cordillera Huagurunchu, se subdividía con un ramal rodeando el flanco norte de la Cordillera y continuaba hacia Pozuzo; el otro ramal pasaba por el flanco sureño y continuaba hacia Huancabamba. En otra publicación, he sugerido que este camino, con obras incas, fue la ruta principal hacia el antisuvo desde Pumpu (Smith, 2004).

Tanto la documentación colonial como el trabajo de campo demuestran que la provincia de Chinchaycocha, por donde cruzaban los caminos principales Inca hacia Cajamarca, Cuzco y la costa de Lima, estaba muy bien comunicada con la montaña entre Chanchamayo y Huancabamba por una red de caminos que permitían un tráfico permanente de animales, productos y gente desde mucho antes de la llegada de los españoles.

1. 5. Una mirada a los vecinos andinos de los yanasha

La realidad étnica en la región alrededor del lago Chinchaycocha fue compleja y aparentemente sin fronteras claramente establecidas (Bird, 1967

⁷ Sin embargo, según Hastings, no se ha encontrado hasta el momento en la zona de Tarma- Chinchaycocha ninguna evidencia física de ocupación Wari (comunicación personal).

[1562]; Hastings, 1986; Matos Mendieta, 1994; de la Puente Brunke, 1992). Al sureste de la provincia de Chinchaycocha, en la cuenca del río Tarma, existía lo que Arellano llama el Señorío de Tarma, con 9 ayllus de originarios y 2 ayllus de orejones introducidos por el Inca (Arrellano Hoffman, 1989). Sin embargo, no está claro cuál sería el origen étnico de este señorío; solo sabemos que durante la época colonial la mayoría de la población parece haber sido hablantes de la variedad yaro de quechua 1. En la zona al norte del lago, en el entorno de Vicco y Villa de Pasco, vivía un grupo llamado yanamates, y al norte de ellos, alrededor del cerro sagrado de Raco en la meseta de Bombón, vivían los yaros o yarush (Duviols, 1974-1976).

Gran parte de la documentación colonial y moderna habla de «los chinchaycochas» como si fueran un solo grupo étnico que ocupaban las zonas alejadas, al oriente del lago del mismo nombre. He demostrado en otro artículo que los límites de la encomienda de Chinchaycocha en el siglo XVI coincidían con los asentamientos, luego reducciones/doctrinas, de la población llamada «chinchaycochas» (Smith, 1999). De la misma manera, he sugerido que la encomienda de Chinchaycocha coincidía con la provincia inca de Antisuyo, visto desde Pumpu; también con la provincia colonial de Chinchaycocha, luego combinada con la de Tarma.

Históricamente esta denominación étnica incluía dos poblaciones muy diferentes. En el altiplano alrededor del lago, conocido hoy como la Pampa de Junín, vivían pastores con grandes rebaños de llamas y alpacas, y desde la época colonial, de ganado vacuno y ovino. En contraste con ellos, los valles al este de la Pampa estaban habitados por cultivadores de papa y maíz. Hasta hace poco, muchos ganaderos eran, a la vez, arrieros y comerciantes, trasladándose por ambas vertientes de los Andes con grandes recuas de llamas e intercambiando tejidos de lana, charquí, chuño y cerámica por maíz, papas, coca y otros productos.

Matos, por ejemplo, en su estudio sobre el centro administrativo inca de Pumpu, habla de los «chinchaycocha» como un solo grupo étnico, pero describe sólo los pastores del altiplano (Matos Mendieta, 1994). Hastings, mediante un análisis de la tradición de cerámica llamada San Blas que comparten ambos, concluye que los pastores de la puna y los agricultores de los valles en la región de Tarma constituían un solo grupo étnico durante el período Intermedio Tardío (Hastings, 1986). De hecho, Hastings va más allá al sugerir

que, dado que compartieron la misma tradición de cerámica y fueron parte de la misma gran provincia colonial, los «tarama» y los «chinchaycocha» pueden haber constituido un solo grupo étnico. Me pregunto hasta qué punto se puede afirmar la afiliación étnica en base a la tradición San Blas, en parte por lo sencillo del estilo y la decoración y porque tanto la materia prima como la cerámica cocida parecen haber sido parte importante del comercio entre el altiplano y los valles conducido por los arrieros chinchaycochas.

Sin embargo, la pregunta de fondo es muy importante: ¿los ganaderos de la zona altiplánica y los agricultores de los valles más cálidos tienen un mismo origen étnico?

Duviols buscó una respuesta a esa pregunta en la documentación eclesiástica de los siglos XVI y XVII sobre la campaña de extirpación de las idolatrías en esta misma región (Duviols, 1973; Duviols, 1974-1976). Demostró que existía una distinción fundamental entre dos «tipos» de poblaciones, con diferencias sociales muy marcadas. Los del primer grupo, llamados los huari, eran agricultores asociados al cultivo de la papa y el maíz, a los valles interandinos y a la figura del Sol como protector ancestral principal. Los del segundo grupo, los llacuaz, eran pastores de camélidos, asociados al cultivo de la maca, a zonas de la puna altiplánica y a liviac, el relámpago, como ancestro de origen. La información analizada por Duviols da a entender que, por lo menos en los pueblos y reducciones donde se recolectaba la información, los huari se consideraban originarios o indígenas de la zona, mientras los llacuaz eran los venideros y/o invasores.

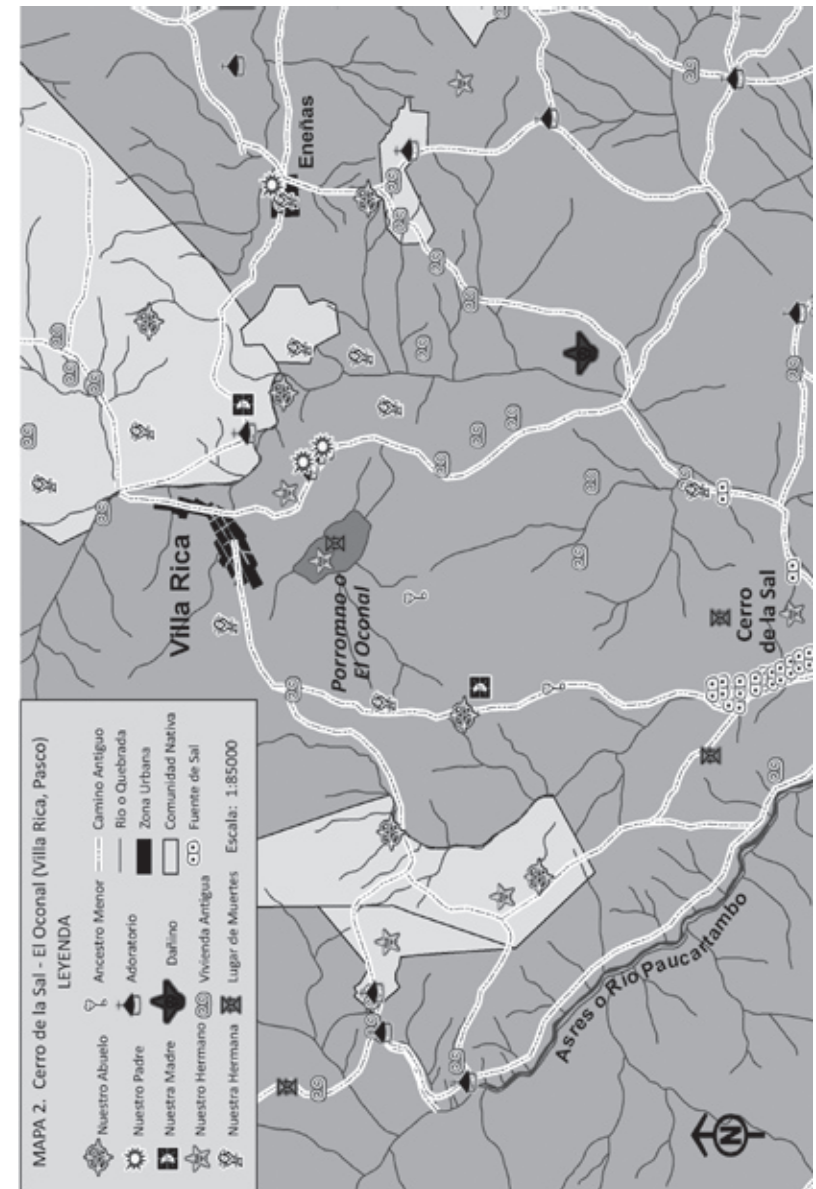
Duviols sugiere que las poblaciones huari pueden haber sido remanentes de la ola expansiva de la civilización Wari que, desde Huamanga, introdujo a todo su área de influencia, nueva tecnología agrícola, especialmente la construcción de andenes⁷. También sugiere que los llacuaz pueden haber sido descendientes del misterioso reino de los yarovilca, también asociado a actividades pastoriles y de comercio. Yo sugiero que se trata de dos poblaciones de origen étnico diferente. El primero, los huari, que pueden haber sido un conjunto de pueblos diferentes pero emparentados lingüísticamente, invadidos por la segunda población, los pastores, de otra tradición lingüística, quienes dominaban desde las alturas. Esta visión es totalmente consistente con la gran historia oral presentada en el manuscrito de Huarochirí, de la dominación de los yunca por los pastores, hijos de Pariacaca. Es también consistente con la hipótesis que presento en este artículo.

Los testimonios recolectados por los doctrineros dan a entender que en algunos casos, los llacuaz borraron los asentamientos huari, y en otros, establecieron una relación de coexistencia y complementariedad étnica.

1. 6. Una mirada desde la lingüística histórica

Desde la clasificación genética que hizo Mason de las lenguas de la América del Sur, se han expresado pocas dudas con respecto a la afinidad de la lengua yánesha con la familia arawak (Mason, 1950). Según Wise y Adelaar, existen paralelos claros entre la gramática del idioma yánesha y la de otros idiomas arawak, algunos de los cuales se hablan a una gran distancia (Adelaar, 2006; Wise, 1976). La herencia arawak en el yánesha está bastante intacta. El problema es aclarar las relaciones genéticas dentro de aquella familia. Payne (1991) clasificó el idioma yánesha dentro de la división occidental de la rama pre-andina de la familia. Por otro lado, Aikhenvald considera el idioma yánesha como una de las 10 principales subfamilias que ella ubica en el conjunto sudoccidental del macrogrupo arawak (Aikhenvald, 1999).

En algunos aspectos, la lengua yánesha parece típicamente arawak, pero las diferencias también son llamativas. En parte estas diferencias tienen que ver con la influencia quechua, que ha sido reconocida desde hace décadas (Smith, 1977; Wise, 1976) La cantidad de préstamos léxicos quechuas incorporados al yánesha es extraordinaria. Una revisión sistemática de esta situación demuestra que fue un proceso en dos etapas. La primera fue mucho más extensiva y más temprana, y consistía en préstamos del grupo de dialectos de quechua I llamado yaru, que fue hablado desde los flancos costeros hasta los flancos amazónicos de los Andes en las regiones de Lima, Pasco y Junín. Desde por lo menos el siglo XVII, los hablantes del yaru se limitaban con la zona yánesha en las regiones Pasco y Junín. La otra etapa en la cual el yánesha recibía léxicos del quechua fue más reciente y de menos peso; en esta etapa fueron préstamos del quechua II, claramente asociados con la dominación del Estado Inca sufrida por el pueblo yánesha entre 1470 y 1532. Según Adelaar (Adelaar, 2006) el yánesha:



Cerro de la Sal-El Oconal (Villa Rica, Pasco)

«es especial por lo que los préstamos Quechua que contiene fueron tomados del dialectos vecino del Quechua, por lo que sepamos, nunca ha sido utilizado como lingua franca ni tampoco como lengua de los evangelizadores».

Pero Adelaar nos señala otra característica de esta situación lingüística que es aún más sorprendente y, a la vez, muy rara en el mundo de los idiomas. Las raíces de los verbos en quechua nunca aparecen aisladas, es decir sin un tratamiento morfológico con varias clases de sufijos. Sin embargo, no fueron incorporadas a la lengua yánesha como palabras completas con sus sufijos, sino fueron tomadas las raíces solas para luego ser tratadas con sufijos yánesha. Resulta entonces que tanto los préstamos de verbos como de nombres han sido tratados como si fueran raíces yánesha. Según Adelaar (2006), es como si hubieran sido metidos en una licuadora morfológica yánesha que debe haber estado funcionando desde hace mucho tiempo. Él compara esta situación de convergencia lingüística con la del quechua con el aymara y afirma que aparte del aymara, él no conoce otro lengua que haya sido tan influenciada por el quechua como el yánesha. Esta situación sugiere que, durante muchos siglos, el quechua yaru y el yánesha deben haber estado en un duelo por el dominio que fue resuelto finalmente a favor del quechua.

2. El espacio histórico cultural yánesha

Para el pueblo yánesha, el paisaje natural y el territorio geográfico son aspectos esenciales de su historia e identidad. El paisaje natural les provee el diario sostén; el territorio geográfico es el lugar de sus ancestros, y el escenario de su historia. Los dos juntos, paisaje natural y territorio geográfico, constituyen su espacio histórico cultural. Las generaciones mayores que he conocido desde los años 1960 resguardan un cuerpo de textos orales sobre el pasado sumamente extenso que relatan muchos detalles sobre sus ancestros y la relación de ellos con este espacio histórico cultural. Estos textos incluyen historia oral, canciones y el mismo paisaje lleno de códigos enraizados en los

accidentes geográficos. Desafortunadamente la continuidad de la transmisión oral de estos textos a la actual generación joven está en peligro.

Existe aún en la memoria colectiva una decena de narrativas épicas que, a pesar de su fragmentación, aún pueden ser reconstruidas desde los capítulos y episodios sueltos contados por los abuelos. Cada narrativa está enfocada en una o en un par de figuras ancestrales poderosas, como por ejemplo Nuestros Abuelos Yos y Coros, quienes en competencia entre sí, crearon la base para el mundo actual y lo animaron con su aliento. Existen indicios que, en el pasado, el relato de las narrativas épicas más sagradas fue la especialización de los sacerdotes, conocidos como cornesha', que las repetían durante los ritos llevados a cabo en sus templos (puerahua).

La ubicación de los acontecimientos en el tiempo y el espacio en estas narrativas no está siempre clara. En parte es porque los acontecimientos narrados se llevaron a cabo tanto en el paisaje cósmico como en el paisaje terrenal; a la vez el tiempo en dichas épicas pasa de lo sagrado a lo cronológico y viceversa. Sin embargo, cuando preguntamos al relator dónde pasó tal cosa, a menudo nos puede decir con bastante precisión el lugar exacto, y con frecuencia, el topónimo también delata su vínculo con la historia. De la misma manera nos puede indicar el tiempo relativo, por ejemplo que tal evento pasó después que el sol subió al cielo, o durante la época cuando Rreth alumbró la tierra.

Por el otro lado, existen más de 120 personajes ancestrales, organizados en la misma jerarquía de tres niveles según un modelo de parentesco simple que presentamos anteriormente. Muchos de estos ancestros, sobre todo los de la misma época, también eran emparentados entre sí, formando de alguna manera una gran familia. Estos aparecen, desaparecen y reaparecen a través de los capítulos de una narrativa o, en algunos casos, en varias de las narrativas.

En los años 1970, con los jóvenes de la Casa Cultural Yánesha, empecé a documentar los elementos geográficos conocidos por los yánesha. La idea era producir y usar mapas para afirmar la historia del pueblo y respaldar sus reclamos territoriales. Durante este mismo periodo, grabé una colección de unas 70 horas de textos orales. Luego, en el año 2000, reiniciamos este trabajo de mapeo gracias a una serie de circunstancias que me permitieron trabajar de nuevo con Espíritu Bautista, con quien yo había trabajado durante los 1970. Desde esa época, Bautista también había juntado una colección de más de 80 horas de grabaciones de textos orales de un amplio número de ancianos, muchos ya fallecidos. Además, en el mismo intervalo,

yo había aprendido a manejar la nueva tecnología computarizada de Sistemas de Información Geográfica (SIG), que ha sido muy útil para organizar y manejar el amplio cuerpo de información recolectado.

Decidimos empezar el trabajo en la zona que, según los Franciscanos, habían habitado los yánesha durante la época colonial (ver fig. 3). Hoy son pocos los que aún viven allí, y quisimos recuperar el conocimiento existente sobre estas zonas antes de su pérdida definitiva. Para recolectar datos del campo, se hicieron visitas de una a dos semanas por sectores, acompañados por algunos mayores seleccionados por su conocimiento del área. Durante la visita, se entrevistaron a los yánesha locales que tenían memoria sobre topónimos e historia.

Utilizamos hojas topográficas oficiales así como grandes mapas borradores con la hidrografía, caminos y curvas de nivel, sobre los cuales se marcaron la ubicación y los nombres de los lugares y elementos identificados (cuadro 1). Aparte, en un cuaderno se apuntaron las coordenadas geográficas tomadas con GPS, descripciones de los lugares y nombres de los informantes. Luego, en caso de que uno de los acompañantes conociera una historia asociada al sitio, ésta era grabada. Después, la información era ingresada en una base de datos, y la ubicación de los elementos y caminos en un programa SIG. Posteriormente, los puntos geográficos se unieron a la base de datos. Hasta el momento, ya se encuentra mapeado gran parte del espacio histórico cultural Yánesha: en la base de datos, existe información sobre casi 5 000 elementos mapeados.

Tabla 1. Categorización de elementos mapeados	Número de sub-tipos
A. Elementos geográficos	
A1. Elementos terrestres	6
A2. Elementos acuáticos	8
B. Elementos de recursos naturales	
B1. Lugar donde abundan animales	4
B2. Lugar donde abundan plantas	3
B3. Lugar donde abundan minerales	4
C. Caminos antiguos y lugares históricos	
C1. Lugares asociados a caminos antiguos	3
C2. Lugares históricos	7
D. Elementos culturales/de los ancestros	
D1. Inmortales enviados por Yos	7
D2. Inmortales no-enviados por Yos	3
D3. Dañinos enviados por Coros	4
D4. Almas de los muertos	2
D5. Acontecimiento sacro-espiritual	3
TOTAL Categorías Mapeadas	54

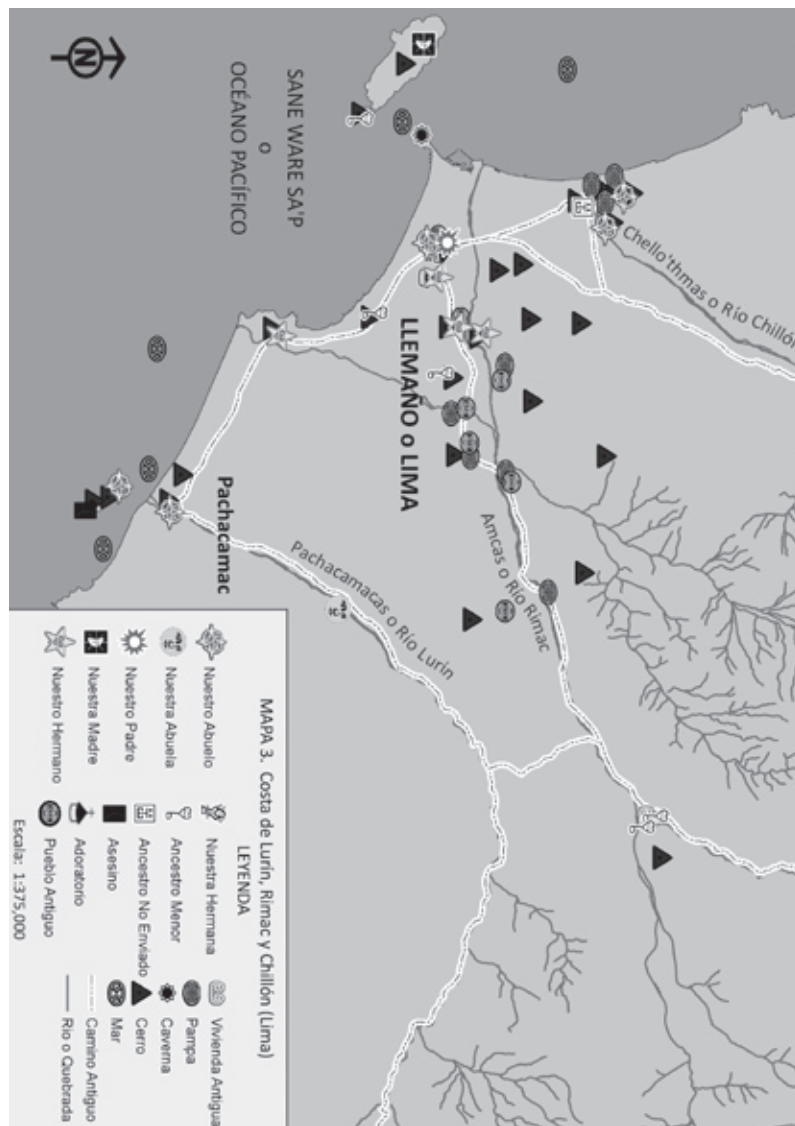
2. 1. Mapeando hitos yánesha en la sierra y costa

Cuando se terminó de mapear la parte sur del valle de Chanchamayo, los ancianos insistieron en subir a la sierra de Tarma y La Oroya para continuar mapeando. Para nuestra sorpresa, una visita a La Oroya terminó en la cordillera de Ticlio, divisoria de aguas entre el Pacífico y la Amazonía. Allí identificaron una docena de lagos, otra docena de cerros, incluyendo los dos picos de Ticlio, identificados como los antiguos templos de los ancestros poderosos Carhuathqesh-Entateqesh. A partir de estas visitas, algunos ancianos empezaron a revelar su conocimiento de lugares en la costa de los valles de Chillón, Rímac y Lurín (ver fig. 4).

Como podemos ver en el cuadro 2, el grueso de los elementos mapeados está ubicado en el espacio que incluye el territorio yánesha colonial y actual. Sin embargo, es sorprendente que hasta el momento hemos ubicado casi 350 elementos, entre ellos lugares vinculados con 35 personajes ancestrales, con sus descripciones e historias, en la zona alto andina y costa de Lima. Este hallazgo nos da indicios que la historia de los yánesha se llevaba a cabo dentro de un espacio mucho más amplio de lo imaginado: estos datos combinados con datos de las otras miradas sugieren que el espacio histórico cultural Yánesha es una franja transversal que se extiende por ambas vertientes de los Andes, desde la llanura amazónica (Pachitea-Alto Ucayali) hasta el Océano Pacífico (Chillón, Rímac, Lurín y Chilca) (ver fig. 2).

Varias narrativas épicas afirman esta visión. Existen dos versiones sobre la morada de Yahto' Yos (Nuestro Abuelo Yos), gran animador primario del pueblo yánesha. Ambas versiones lo ubican tepo, es decir, por la boca del río: una lo ubica en la Isla San Pedro, frente a Pachacamac y la boca del río Lurín en el Océano Pacífico⁸, y la otra en el pico más alto de la Cordillera El Sira por

⁸ El Océano Pacífico, que alberga la morada de nuestro abuelo Yos, se llama en Yánesha sane ware sa'p. El significado exacto de esta expresión es todavía motivo de investigación, pero es evidente que ware sa'p (ware laguna o mar) es muy similar a «huira cocha», término andino de difícil interpretación. También se puede señalar una similitud con el término andino «wari», igualmente difícil de interpretar.



Costa de Lurín, Rímac y Chillón (Lima)

Tabla 2.	Zonas de Mapeo	No. elementos mapeados
-	Montaña de Chanchamayo, Oxapampa, Villa Rica, Pozuzo y Perene (Espacio durante la Colonia)	Aprox. 3700
-	Selva Baja de Palcazu, Pichis y Pachitea (Espacio Actual)	Aprox. 700
-	Montaña de Tarma, Tulumayo, Ulcumayo y Huancabamba; Sierra de Mantaro, La Oroya, Yauli, Ticlio y Pampa de Junín	250
-	Costa de Chillón, Rímac, Lurín y Chilca	100
	TOTAL	Aprox. 4750

donde el río Pachitea desemboca en el río Ucayali (Smith, 1977). Pensamos en este caso que no es una contradicción, sino una forma simbólica de marcar los confines del mundo yánesha.

La narrativa sobre los hermanos Entataquesh-Carhuathquesh cuenta que Yos, desde su morada en la Isla San Pedro, les ordenó llevar agua del mar hasta las alturas de Ticlio para almacenarla en lagunas y hielo (Smith et al., 2006d).

Allí establecieron sus adoratorios. Pero luego, viajaron hacia la Selva Central donde eliminaron a los jaguares malos para luego crear lagunas desde Villa Rica (lago porromno) hasta cerca a la morada de Yos en la Cordillera El Sira (lago seno).

Según la gran narrativa sobre el origen y la vida del sol (Nuestro Padre El Poderoso) y la luna (Nuestra Madre Arrorr), ellos nacieron en el bajo Río Tarma y subieron juntos al cielo desde el Cerro «adoratorio» en la zona de Oxapampa (Smith et al., 2006c). Luego el Poderoso regresó a la tierra para transformarla para su futuro «reino». Caminó por el Pachitea creando el llano amazónico, luego por el Ucayali y Perené transformando personajes amenazantes en especies de peces y animales, y finalmente por la costa donde visitó a su padre, Yos, y después prendió candela al bosque costero dejándolo como desierto. Él volvió a subir al cielo por otro cerro en el valle de Huancabamba (Oxapampa). En un episodio complementario se narra cómo la luna perdió su fuerte resplandor cuando el «padre del perro», Arosh o O'sewo, saltó desde la isla San Lorenzo, frente al Callao, hasta la luna tapándola parcialmente.

Un episodio curioso de esta narrativa es el de Matar, un mercante de bienes de lujo, que, según narran, estaba retornando de un viaje de intercambio a la selva baja con una comitiva de hombres cargados de los bienes acumulados (Smith et al., 2006c). Cuando cruzaban el río Paucartambo (Pasco), Matar se topó con el Poderoso, quien se disfrazaba de indigente mugriento. Este le pidió varios de sus productos, como una liana usada para masticar la coca, loros vivos, plumas de guacamayo, pero el mercante le negó con aire de desdén. Con gran indignación, el Poderoso convirtió a Matar y su comitiva en una peña rocosa. Durante el mapeo aprendimos que Matar estaba regresando a su hogar y adoratorio ubicado al lado del río Mantaro, frente al pueblo moderno de Paccha. Narraron que el poder transformativo del Poderoso alcanzó a miembros de la comitiva en todo el largo del camino, incluyendo a algunos que ya habían pasado La Oroya, camino a Lima. El hogar de Matar es conocido como Mataro, y el río al lado Matares, palabras que pueden haber dado origen al nombre del río Mantaro.

2. 2. *Los yánesha y los yunca*

Existen otra serie de historias orales que revelan que, en el pasado, existía una relación de mucha cercanía entre el pueblo yánesha y otro pueblo de lacosta de Lima que ellos llaman yoncanesha⁹ (Smith et al., 2006d). Narran que antiguamente miembros de los dos pueblos se visitaban anualmente en el mes de enero, durante la luna de yoncayonquëm. Un relato habla de un lugar en Pozuzo donde se daban el encuentro para emprender la caminata hacia la costa, bajo la protección del águila harpía que los vigilaba durante todo el recorrido. Otro relato menciona una zona entre San Ramón y Tarma como lugar más de encuentros. Una vez en la costa, cuentan cómo los yoncanesha invitaban a sus antepasados a comer un tipo de ceviche de pescado con yuca cocida bajo la arena.

Sabemos en términos generales, que durante la Colonia, el término yunca fue utilizado en dos sentidos en quechua (Lengua General):

1. Como nombre de la zona templada en la costa y ceja de costa;
2. Como nombre generalizado de los indígenas de esta zona¹⁰.

En el manuscrito de Huarochirí el término es usado extensivamente ya

⁹ Yonca + -nesha' [colectivo humano], es decir, el pueblo indígena yonca.

que una parte del documento narra la conquista del territorio de los «yunca», hijos del ancestro tutelar Huallallo Carhuincho, por invasores del altiplano, los hijos de Pariacaca. En este texto, «yunca» es usado para referirse a la población de comunidades y ayllus específicos en los valles y quebradas de los ríos Chillón, Rímac, Lurín y la cuenca alta del Mala. Pero, refiriéndose al enunciado 8 del capítulo 1 que dice «Todas estas comunidades estaban pobladas por yuncas», Taylor nos dice que Avila, a lo menos en referencia a este pasaje, «no se refiere al grupo étnico yunca sino a las condiciones climáticas de la época»¹¹.

Sin embargo, el uso del término en otras partes del texto a menudo sugiere que su referente es un pueblo étnico cuyos miembros son descendientes de un ancestro común, residen en comunidades específicas y son diferentes a sus invasores. La siguiente cita sirve de ejemplo:

«Todos los yuncas de Colli, de Carhuayllo, de Ruricancho, de Lati(m), de Huanchohuaylla, de Pariacha, de Yañac, de Chichita y de Mama, todos los yuncas de ese río, ... todos los yuncas de dichos ríos venían al (santuario) mismo de pariacaca con ticti, coca y todas las demas ofrendas rituales» (Taylor, 1999: 143).

Este y muchos otros pasajes del Manuscrito de Huarochirí nos hacen suponer que los yoncanesha' de la tradición oral yánesha son los mismos «yunca» que, según el manuscrito de Huarochirí, poblaban comunidades específicas en los valles de Chillón, Rímac y Lurín.

¹⁰ En el diccionario de Holguin, encontramos las siguientes entradas: 1. Yunca o yuncaquinray. Los llanos o valles; 2. Yunca. Los Indios naturales de allí (Holguin, 1989 [1608]: 371).

¹¹ A continuación, Taylor cita una nota de Avila en su Tratado: «y que todas estas tres provincias y sitio/era entonces tierra muy caliente, q(ue) los yn(di)os llama(n)/yunca <o andes>». Sugiero que exista la posibilidad que el nombre de un grupo étnico que ocupaba dicha zona fuera incorporado al idioma quechua 1 con el doble sentido de marcador étnico y término de referencia a una zona con condiciones climáticas específicas donde originalmente habitaba dicho grupo étnico. Con el uso luego en la Lengua General, el significado puede haberse transformado a algo más genérico. Este tema merece una investigación más profunda.

2. 3. Figuras ancestrales compartidas entre los yunka y los yánesha

El proceso de mapeo ha logrado ubicar una serie de personajes ancestrales que, según los testimonios, fueron compartidos por los yánesha y los yoncanesha'. En primer lugar, varias fuentes coinciden en que Nuestro Abuelo Yos también animaba a los yoncanesha' quienes también reconocían su morada en la isla San Pedro y la honraban desde su adoratorio en Pachacamac. Al decir esto, se entiende que los yánesha incluyen a los yoncanesha' dentro de su noción de «nosotros»¹², es decir dentro del grupo de gente cercana y emparentada, y con el mismo origen.

Una comparación entre la narrativa épica yánesha sobre los hermanos Carhuathqesh Entateqesh y la historia de Huallallo Carhuincho del manuscrito de Huarochirí nos da muchas razones para suponer que se trata de la misma figura ancestral. En ambos casos, esta figura tiene una identidad dual, o tal vez más exacto, son dos figuras en una, de la misma manera que Pariacaca, su rival, fue cinco figuras en una. En ambas narrativas, este personaje dual está asociado fuertemente a los yunka como ancestro tutelar. Por ejemplo, el manuscrito de Huarochirí dice:

«La morada de Huallallo se encontraba en el territorio [hoy cubierto por la laguna] de Mullococha. /Se dice que/en esa época, toda [esta] tierra estaba densamente poblada por yuncas [en el territorio donde] residía(n)*, abundaban las grandes serpientes, los caquis y todo género de animales. Nota al pie 9: No está claro si se trata de Huallallo o de los yuncas. Sin embargo, el sitio paradisíaco evocado,

¹² Yánesha': ya- [nosotros] y -nesha' [colectividad humana] – un término bastante elástico (Smith, 1985).

situado en las alturas del cerro de Pariacaca, ulteriormente cubierto por las aguas de Mullococha, era un importante centro yunga dedicado al culto de Huallallo Carhuincho» (Taylor, 1999: 103).

Sabemos también que ambos exigían el sacrificio de niños para quedarse contentos. En el caso del manuscrito de Huarochirí, nos dice:

«Después de haberlos vencido, [era Huallallo quien] animaba a los hombres, no consintiendo que engendrasen más de dos hijos. Uno se lo comía» (Taylor, 1999:5).

En otra parte dice:

«Entonces llegó un hombre llorando. Llevaba en brazos a uno de sus hijos; traía también ofrendas de mullo de coca y de ticti que iba a sacrificar a Huallallo» (Taylor, 1999: 105).

En el caso de la narrativa yánesha, cuentan que después de esconderse dentro de la laguna Parromno, Entateqesh regresó a exigirles que le entreguen a un niño, a quien él iba a enseñar. El niño nunca regresó (Smith et al., 2006d). En ambos casos, la figura ancestral también terminó internándose en la montaña al este de la Cordillera de Ticlio. El manuscrito narra:

«Pariacaca seguía arrojando sus rayos sin darle tregua [a su enemigo]. Entonces, Huallallo Carhuincho huyó en dirección de los anti» (Taylor, 1999: 111).

Y en otro pasaje:

«Cuando más tarde apareció otro huaca llamado Pariacaca, esos [pájaros] fueron expulsados, junto con todas [las demás] obras [de Huallallo Carhuincho], hacia [la región de] los antis» (Taylor, 1999: 7).

Una lectura del manuscrito, desde esta perspectiva, da a entender que después de ser vencidos por los invasores de la sierra sur, bajo la protección de Pariacaca, los yunca tomaron tres caminos distintos: algunos huyeron hacia la montaña acompañando a la momia o imagen de Huallallo Carhuincho, otros se quedaron en sus comunidades como ayllus separados y bajo el dominio de los invasores y un tercer grupo bajó hacia la costa donde fundaron los pueblos de Collique, Carabayllo, Ate, entre otros.

La narrativa yánesha no habla de una huída, sino de un traslado voluntario de parte de Entataquesh-Carhuathquesh a pedido de un gran chamán, quien había ido a Pachacamac para pedir a Yos el apoyo de los dos hermanos. Es probable que esta versión refleje la necesidad de los vencidos de reescribir su historia. En todo caso, cuentan que los dos hermanos se quedaron en la Selva Central, sin regresar a Ticlio. Hasta el momento, no hemos encontrado ningún relato sobre la presencia permanente en la selva central de los yunca, quienes acompañaron a su ancestro tutelar. Este hecho nos sugiere, o que en aquel tiempo los yunca y los yánesha eran partes de un mismo pueblo, o que los yunca venideros se habían integrado completamente con los yánesha.

Otra coincidencia es la asociación de ambas figuras con la cordillera de Ticlio. Si bien, el manuscrito de Huarochirí deja en claro que la residencia de Huallallo Carhuincho fue un lugar hoy llamado Mullucocha, cerca al nevado Pariacaca, también narra cómo uno de los cinco hermanos Pariacaca se quedó como guardián en la entrada hacia los Anti para asegurar que no retornara; se ha ligado este lugar con la Abra Anticona al pie de Ticlio. Los yánesha han identificado los dos picos de Ticlio como los antiguos templos y morada de Entataquesh Carhuathquesh.

Asimismo, se ha identificado una pareja de ancestros en común, la Abuela Corarya (renacuajo) y el Abuelo Amcañ (agorero), ubicándolos en el en-

cuentro de los ríos Santa Eulalia y Rímac, lugar conocido antiguamente como San Pedro de Mamase. Dicen que los dos personajes son yunca, pero que entendían igualmente a los yánesha. Para los yánesha, el río Santa Eulalia lleva el nombre de la abuela (coraryas), y el río Rímac lleva el del abuelo (amcas). Es importante notar que en el mismo lugar estuvo ubicado el adoratorio y residencia de Manañamca; sobre ella el manuscrito de Huarochirí dice:

«Después de la victoria [de Pariacaca, apareció] Manañamca, la mujer- demonio que había sido compañera de Huallallo Carhuincho. Esta mujer residía por la parte baja de Mama»¹³ (Taylor, 1999: 111)

Luego de desterrarla, la esposa de Pariacaca tomó su residencia en el mismo lugar. Es imposible saber en este momento qué relación puede haber habido entre la figura de Corarya y las esposas de Huallallo y de Pariacaca.

En la misma pampa donde hoy está la ciudad de Lima en la margen derecha del río Rímac, los narradores yánesha dicen que estuvo ubicado el adoratorio de nuestro padre Yompuer, descrito como mitad piedra y mitad humano, el principal de una familia de ancestros relacionados con los más importantes cultivos, especialmente el maíz. Hasta hoy, los yánesha siembran una variedad de maíz llamado Yompuer que suele producir mazorcas de dos colores. En un momento del pasado (¿cuando Huallallo fue vencido? ¿con la invasión Wari?), Yompuer tuvo que huir a Tarma donde levantó un nuevo adoratorio en el valle donde hoy está la ciudad moderna. A poca distancia río abajo están ubicados frente a frente su hermana Chequehuanc, madre de varias plantas cultivadas, y su hijastro, Huante', también progenitor de una variedad de maíz. En el idioma yánesha, el río Tarma lleva el nombre de Yompuer (Yompueres).

Los narradores también nos hablan de nuestro hermano Yonc o Huayonc, el progenitor de una variedad importante de maíz fuertemente asociada a los yunca. Algunos dicen que él fue el animador ancestral del pueblo Yunca quien lleva su nombre. Su adoratorio se ubica a poca distancia del de Yompuer.

¹³ Ver la nota al pie 49 del capítulo 8 del manuscrito para una descripción interesante del templo ubicado en San Pedro de Mama escrito por Dávila Brizeño (Taylor, 1999: 27).

No nos dicen si tuvo que huir en el pasado o no.

Junto a Yompuer, estuvo también nuestro abuelo Pap, gran chamán-jaguar, animador del sistema chamánico de los yánesha y los asháninca, como también aparentemente de los costeños. Es considerado el progenitor del tabaco, elemento central en los ritos y el poder chamánicos. Pap también tuvo que huir hacia la selva central donde, junto a sus cuatro lugartenientes, también poderosos chamanes-jaguas, quienes transformaron el paisaje y mantuvieron guardia sobre los cuatro puntos cardinales en la Selva Central (Smith et al., 2006b). Nos parece probable que Yompuer y Pap, ambas figuras ancestrales muy poderosas, estuvieran asociadas con pirámides dentro de Maranga, el gran centro urbano de la Cultura Lima y luego de los ischma. Yonc posiblemente estuvo asociado al centro ceremonial conocido hoy como Mateo Salado.

Del resto de las figuras ancestrales identificados por los yánesha en Lima, vale la pena mencionar a dos, una femenina y el otro masculino, ambos asociados al mar y otros cuerpos de agua. La femenina, Pocyena¹⁴, es la que tiene a su cargo el cuidado del mar y otros cuerpos de agua y toda la vida animal que contienen. Está asociada a algunas enfermedades, especialmente las asociadas con algunas especies de sapos y pescados que habitan los ojos de agua. Dicen que Pocyena vive en un lugar alto desde donde se puede ver el mar: tentativamente se ha identificado la Huaca Pucllana como posible morada ¹⁵.

El personaje masculino es nuestro hermano Carashtawall (Cristobal), el padre del mar y de todas las lagunas. También tiene ciertos poderes sobre la vida animal que contienen. Los yánesha han identificado el Cerro San Cristóbal como la morada de Carashtawall; no identifican la ubicación de su adoratorio.

3. Conclusiones a manera de hipótesis

El pueblo Yánesha moderno descende de un grupo humano que hablaba una versión de proto-arawak que podemos llamar proto-yánesha. Ellos habrían llegado a los Andes centrales desde el bajo amazonas hace unos 4000 años, dejando su huella en la forma de cerámica del estilo Cobichanique en varios lugares del río Pichis, cabecera del río Pachitea. La evidencia arqueológica permite saber que los proto-yánesha tuvieron un largo y estable desarrollo en esa zona que duró casi 2500 años. A través de varias narrativas épicas que son parte de la memoria colectiva, los yánesha de hoy expresan la importancia de la Cordillera El Sira para las primeras épocas de su historia, sobre todo los altos picos cerca a la confluencia entre los ríos Pachitea y Ucayali.

Luego, fueron expulsados del río Pichis alrededor de 500 d. C. por invasores de la familia lingüística pano. Los pano deberían haber entrado subiendo por el río Pachitea, y de esa manera habrían empujado a los proto-yánesha hacia las cabeceras de la cuenca (las zonas de Villa Rica y Oxapampa) y al Alto Perené y Chanchamayo. De hecho, la historia oral yánesha cuenta que tuvieron batallas cruentas con los pano en la misma época cuando Entataquesh Carhuathquesh estuvieron transformando el paisaje en la Selva Central (Smith et al., 2006d). Afirma que en una ocasión los invasores habían llegado hasta una pampa cerca al pueblo moderno de Villa Rica, donde se produjo una gran matanza entre ambos pueblos. Esta batalla es conmemorada en el topónimo asignado al «Oconal» de Villa Rica, el cual se llama en yánesha, Porromno (lugar de la gran muerte) (Smith et al., 2006d). También afirman que los tres grandes guerreros de esa batalla eran hijastros de nuestro abuelo Ray, animador de todos los guerreros, quien tenía su adoratorio en la costa de Chillón.

Es difícil imaginar que estos proto-yánesha, después de la difícil migración desde el Bajo Amazonas, se quedaran en el Pichis durante 2500 años sin explorar y ocupar otros territorios. Lo más probable es que, desde muy temprano, esta población también estableció asentamientos en las partes altas de la selva central y en los valles interandinos de Tarma, Paucartambo y Hua-

¹⁴ Esta palabra es la personificación de pocoy, un conjunto de enfermedades causadas por espíritus que habitan los cuerpos de agua. Está relacionada al término quechua puquio, manantial.

¹⁵ Según los hallazgos del Proyecto arqueológico Huaca Pucllana, dirigido por la Dra. Isabel Flores, la pirámide definitivamente está asociada con aspectos femeninos del cosmos y con enfermedades durante la ocupación Lima (200-700 d. C.), tiempo en el que también prevalecen las representaciones de seres marinos (peces, tiburones, lobos marinos, anguilas, etc.). Durante la ocupación Ychsma, la pirámide no cumplió funciones ceremoniales como en la época Lima, pero hay una curiosa presencia de ofrendas de sapos colocados en vasijas de cerámica y también sueltos enterados en los pisos abandonados.

chón. Pero, dadas las distancias relativamente cortas entre la selva central y la costa, propongo que una parte de esta población habría pasado la zona alta andina y llegado a la costa. Me parece más que suficiente tiempo como para que adaptasen su estilo de vida y su tecnología productiva a los valles templados interandinos de ambos flancos de los Andes. Sugiero que estas poblaciones cultivaban maíz, yuca, maní, ciertos tipos de frejoles y algunos otros tubérculos, más no la papa o granos andinos. Los camélidos tampoco aparecen en la historia oral yánesha.

Entonces, ¿desde qué época habrían estado los proto-yánesha en los flancos occidentales y la costa central? Evidentemente se requiere más investigación arqueológica en la Selva Central y los valles interandinos para confirmar la presencia temprana y el desarrollo de poblaciones humanas con un estilo y secuencia de cerámica similar al que encontró Allen en el Pichis. También se tienen que hacer las comparaciones necesarias entre lo de Allen y las colecciones de cerámica formativa y temprana de los flancos occidentales y la costa. A primera vista, las evidencias existentes y las comparaciones hechas hasta el momento sugieren que la cultura Lima (200-700 d. C.), responsable por la construcción de los sitios ceremoniales tales como Maranga, Pucllana, Pachacamac (fase Lima), Cerro Culebras, etc. puede haber sido un desarrollo de las poblaciones de habla proto-yánesha (arawak) que traspasaron los Andes.

Sin embargo, el autor es consciente desde hace décadas que existen coincidencias iconográficas sugerentes entre algunos iconos centrales para el horizonte temprano con los de la historia oral y cosmos yánesha. Estos incluyen el jaguar (figura central para el poder chamánico entre los yánesha y para algunas transformaciones del paisaje natural muy temprano), el águila harpía (padre y animador de todos los animales silvestres comestibles, y como tal, figura clave para el éxito en la caza) y el lagarto/lagartija. Dejo abierto por ahora el tema de una relación directa entre las poblaciones proto-yánesha con los grandes centros ceremoniales en forma de U, como por ejemplo Garagay, El Paraiso, Cardal, Mina Perdida y Las Salinas, que abundan en la costa de los valles del Chillón, Rímac y Lurín.

Como se pudo apreciar en la sección anterior, la historia oral Yánesha sugiere que ellos y los yunca fueron pueblos emparentados lingüísticamente. Eran descendientes de los mismos ancestros tutelares que entendían indistinta-

mente la lengua de uno y el otro¹⁶. De hecho, no se sabe qué idioma hablaban los yunca, pues no se ha descubierto ningún documento colonial que dé testimonio a los idiomas locales prehispánicos en los valles de la costa de Lima y Pachacamac. Según Taylor, debe haber existido:

«un polilectismo impresionante, lo que se puede inferir también de los escritos de los primeros misioneros jesuitas» (Taylor, 1999: XIX).

Él propone que:

«podía haber sido el quechua el idioma de los autóctonos yuncas que se distinguían también lingüísticamente de los invasores —“hijos de Tuyaquire”— hablantes de dialectos aru» (Taylor, 1999: XIX)

Sabemos que la lengua yánesha y el quechua yaru interactuaron intensivamente durante un largo tiempo en lo que parece haber sido una situación de expansión del quechua frente a una retirada del proto-yánesha. Según Adelaar:

«El hecho que la despalatización del [l] en Quechua Yaru no se refleja en los préstamos de Quechua [a yánesha] indica lo antiguo que son estos préstamos, que deben haberse prestado antes del cambio».

En el caso de los antepasados de los yánesha modernos, el quechua no llegó a reemplazar a su dialecto de proto-yánesha, pero sí lo influenció fuertemente. Pero en el caso de hablantes de otros dialectos de proto-yánesha, como los grupos que ocuparon los valles interandinos, es probable que se hayan

¹⁶ Un estudio detallado de los topónimos de los valles del Chillón, Rímac y Lurín podría ayudar a comprobar este supuesto.

sometido a la presión lingüística y cambiaron al quechua. Sugiero que esto puede haber sido el caso de los yunca: hablaban en el pasado una variedad de proto-yánesha y frente al mismo proceso de expansión y presión lingüística del quechua yaru, y luego variedades del quechua II, eventualmente cambiaron al idioma dominante. En este caso, es posible que los yunca, aunque nunca perdieron su diferenciación étnica, ya estaban hablando el quechua yaru cuando Avila recopilaba su historia oral.

Entonces, nos quedamos con otra interrogación importante: ¿en qué época se dio la expansión del quechua I yaru y su interacción con el proto-yánesha? El tema de la expansión y contracción de «culturas» definidas por secuencias de cerámica, con nombres como Chavín y Huari, ha sido una parte primordial de la arqueología andina desde su inicio. Pero cruzar este tipo de datos con los de la lingüística histórica, la etnología, la etnohistoria y el análisis de la historia oral de un pueblo es poco común. La larga investigación interdisciplinaria de Anne Marie Hocquenghem y su equipo en Piura y Tumbes demuestra que resulta ser mucho más productivo; ha sido una inspiración para mi trabajo con los yánesha (Hocquenghem, 1998). El lingüista Alfredo Torero combinaba abordajes durante toda su carrera para sugerir un modelo de expansión, contacto y diferenciación de idiomas andinos y sus dialectos, dándonos resultados muy interesantes (Torero, 2002). Su trabajo sobre la lengua puquina han sido pionero, e intuyo que puede ser un caso similar al de yánesha que describo aquí.

Está claro que la historia central del manuscrito de Huarochirí es la de la invasión de parte de indígenas alto andinos, hijos de Pariacaca, y posterior dominación de los espacios en los valles interandinos de los yunca, hijos de Huallallo Carhuincho, y dispersión y huida de éstos a otras tierras. Taylor supone que los invasores hablaban un idioma Aru, pero me parece difícil que sea así, ya que no dejaron huella de su idioma en la región conquistada. Se supone que los habitantes de estos valles hablaban una variante del quechua yaru cuando Avila andaba por allí. Tendría más lógica que hayan sido quechuahablantes los invasores y que impusieron su idioma a través del largo proceso de invasión, ocupación y asimilación de la población originaria, y no vice versa. Esto nos hace recordar la situación descrita por Duviols entre los Huari, originarios, agricultores, protegidos por el Sol y los Llacuaz, invasores, pastores, protegidos por el Relámpago.

Según Torrero y Adelaar, el dialecto Wankay o Yaru del Quechua I ocupa hoy la serranía de Lima, la Pampa de Junín y las provincias de Junín, Yauli y Tarma del departamento de Junín. Según Torrero:

«El territorio que cubrió la primera expansión del quechua nos parece haber sido aproximadamente el mismo que ocupa hoy el Q. I [quechua I], más la franja costera adyacente» (Torrero, 2002: 86)

Torrero destaca el probable rol de la altiplanicie de Pasco para la expansión de quechua I:

«... fue el escenario privilegiado para la domesticación y crianza de los indispensables camélidos, la llama y la alpaca... configurada como múltiple cabecera de ríos, fue por ello una excelente plataforma para tomar desde allí todos los rumbos. Los rasgos mismos que tipifican al quechua Wáywash [quechua I] se difundieron sin duda a través de esta meseta» (Torrero, 2002: 87).

Al aplicar el método de glotocronología léxico estadística al proceso de dialectización del quechua, arroja un máximo de 10,8 siglos de divergencia mínima, lo que sugiere que el proceso de diversificación se inició entre 800-900 d. C. Dice Torrero:

«El foco emisor más vigoroso se fue desplazando por la costa de Norte a Sur: ... valle de Lima-Pachacámac entre los años 500 y 1000» (Torrero, 2002: 88).

Si es así, la expansión del quechua coincidiría con la invasión y ocupación Wari de los valles del Chillón, Rímac y Lurín a partir de 600-700 d. C. El periodo de presión fuerte sobre los idiomas proto-yánesha hubiera empezado más o menos en el mismo tiempo.

Suponiendo que tenga razón en los supuestos que presento aquí, se puede reconstruir a grosso modo el escenario que ofrezco aquí; sin lugar a dudas requiere mucho afinamiento. A través de un movimiento de larga duración, una población, hablantes de varios dialectos de proto-yanesha, que llamaremos los yánesha-yunca, llegaron a ocupar y dominar una franja transversal de los Andes entre la selva central y la costa del Chillón, Rímac, Lurín y Chilca. En este proceso se iban diversificando los dialectos de proto-yánesha que se hablaban. Esta población practicaba la agricultura en base a yuca, maíz y maní, entre otros cultivos adaptados a la selva alta y los valles andinos templados. Nunca llegaron a adaptarse o a ocupar las zonas alto andinas, a pesar que varias de sus figuras ancestrales tomaron residencia en los nevados más imponentes.

Desarrollaron una sociedad (o sociedades) marcada por sus fuertes vínculos a sus ancestros, que creó con el tiempo un complejo sistema religioso en torno a estos ancestros, cuyo pilar central fue el gran creador-animador cuya doble morada en la isla de San Pedro y en la cordillera de El Sira, marcaba los confines del espacio de su historia ancestral. Su culto principal se llevaba a cabo desde la orilla del mar, frente a la isla y cerca a la boca del río Lurín, es decir, desde el gran centro ceremonial que después de la expansión quechua se llamará Pachacamac. Esta sociedad desarrolló fuertes rasgos de jerarquía de tres niveles, sobre todo en lo religioso y eventualmente en la guerra. Esto se reflejaba en estructuras religiosas circulares y rectangulares de tres pisos. El chamanismo basado en el tabaco y las figuras del jaguar y el picaflor tuvo momentos de gran ascendencia. El águila harpía era otro icono importante relacionado con el mundo animal.

Compartieron esta franja con otras poblaciones, entre ellas pastores de las alturas, hablantes de proto-quechua yaru. Algunos de estos pastores se convirtieron en comerciantes y viajaron largas distancias. Tal vez fue por estos medios que estas poblaciones quechuahablantes iban acumulando fuerza y empezaron a expandirse, presionando a sus vecinos yánesha-yunca de manera que iban debilitando su dominio. Eventualmente impusieron su dominio sobre

los valles altos y bajos de la costa y tal vez en los flancos orientales. La unidad Yánesha-Yunca se rompió, y cada subgrupo empezó una larga retirada, los yánesha hacia la montaña y selva baja, algunos yunca hacia la selva y otros hacia la parte baja de la costa. La población yunca de la costa fue diezmada por la invasión española; los pocos sobrevivientes se asimilaron a las otras poblaciones que iban llenando sus espacios, perdiendo en el proceso todo rastro de su idioma de origen arawak. Los yánesha continuaron su retirada durante la Colonia y era republicana, abandonando Tarma, Chanchamayo y Oxapampa a favor de la selva baja del Pachitea.

En caso que tuviera algo de realidad histórica este escenario, y yo creo que sí, tenemos que visitar las teorías de Tello, Lathrap y otros que vienen insistiendo en el rol fundamental que jugaron poblaciones oriundas de la Amazonía en la construcción de las civilizaciones andino amazónicas de los Andes Centrales.

REFERENCIAS

- ADELAAR, W. F. H. 2006. "The Quechua impact in Amuesha, an Arawak language of the Peruvian Amazon". *Grammars in Contact. A Cross-Linguistic Typology* (A. Y. Aikhenvald & R. M. W. Dixon, eds.): 290-312. Oxford: Oxford University Press.
- ADELAAR, W. F. H. 2008. *Reconstruyendo el contacto pre-colonial entre Andes y Amazonía por medio de datos lingüísticos: El caso de los Amuesha de la montaña centroperuana*; Leiden: University of Leiden.
- AIKHENVALD, A. Y. 1999. "Arawak". *The Amazonian Languages* (R. M. W. Dixon & A. Y. Aikhenvald, eds.): 65-106; Cambridge: Cambridge University Press.
- ALLEN, W. L. 1968. *A Ceramic Sequence from the Alto Pachitea, Peru*; Tesis de Doctorado. Urbana, Ill: University of Illinois.
- ARELLANO HOFFMANN, C. (transcripción). 1594-1599. *Causa seguida por los indios de los pueblos de la provincia de Chinchaycocha contra su gobernador don Cristobal Luna Atoc por lo que les debe de servicios hechos a su persona y familiares*; Sevilla, España: Sección Biblioteca Nacional del Perú A-249, Archivo de Indias.
- ARELLANO HOFFMANN, C. 1989. *Apuntes históricos sobre la provincia de Tarma en la sierra central del Perú. El kuraka y los ayllus bajo la dominación colonial española, siglos XVI-XVIII*; Bonn: Bonner Amerikanistischen Studien/Etudios Americanistas de Bonn, n.o 15.
- BARRIGA, V. 1949. "El Padre Fray Diego de Porres; Misionero insigne en el Perú y en Santa Cruz de la Sierra. Arequipa, 1949". *Mercedarios Ilustres en el Perú Tomo 2* (V. Barriga, ed.) Arequipa: Talleres Gráficos La Colmena.
- BIRD, R. McK. 1967 [1562]. "Map: La Sierra de Huanuco. Estudio de la Vida Provincial Incaica (Grupos Étnicos)". *Visita a la provincia de Leon de Huánuco en 1562, by Iñigo Ortiz de Zúñiga*; Huánuco: Universidad Nacional H. Valdizan.
- CORDOBA Y SALINAS, D. 1957 (1651). *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*; Washington D.C.: Lino G. Canedo, ed., Academy of American Franciscan History.

DUVIOLS, P. 1973. "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad", *Revista del Museo Nacional*, 39: 153-191.

DUVIOLS, P. 1974-1976. "Une Petite Chronique Retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la prouincia de Chinchaycocha y otras del Piru (1603)", *Journal de la Société des Américanistes*, Vol 63: 275-297.

GUAMAN POMA DE AYALA, F. 1980 [1600-1616]. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México, D.F.: Eds. Siglo Veintiuno Editores. John V. Murra y Rolena Adorno, eds.

HASTINGS, C. 1986. "Herders in the Jungle: Ethnic Continuity Across Ecological Boundaries in Central Peru". *51st Annual Meeting of the Society for American Archeology*. New Orleans.

HASTINGS, C. 1987. "Implications of Andean verticality in the evolution of political complexity: a view from the margins", *The Origins and Development of the Andean State* (J. Haas, T. Pozorski & S. Pozorski, eds.): 145-157; Cambridge: Cambridge University Press.

HOCQUENGHEM, A. M. 1998. *Para vencer la muerte. Piura y Tumbes. Raíces en el bosque seco y en la selva alta. Horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*; Lima: Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS), Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de la Naturaleza y el Conocimiento Ambiental Humano (INCANH).

HOLGUIN, D. G. 1989 [1608]. *Vocabulario de la lengua egneral ed todo del peru llamada lengua Quichua o Del Inca*; Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. [Edición Facsímilar].

IZAGUIRRE ISPIZUA, B. 1922-1929. *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú*; Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.

LATHRAP, D. W. 1970. *The Upper Amazon*; New York: Praeger Publishers, Inc.

LEÓN PINELO, A. De. 1906 [1653]. *Vida del Ilustrísimo y Reverendísimo D. Toribio Alfonso Mogrovejo, Arzobispo de la ciudad de los Reyes (Madrid, 1653)*; Lima.

LISSEON CHAVES, E. 1946. "La Iglesia de España en el Perú", *Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú*. Sevilla.

MASON, J. A. 1950. "The Languages of South America". *Handbook of South*

American Indian, 6 (J. H. Steward, ed.): 157-317; Washington, D.C.: Government Printing Office.

MATOS MENDIETA, R. 1994. *Pumpu: Centro Administrativo Inka de la Puna de Junín*; Lima: Editorial Horizonte, Banco Central de Reserva del Perú, Taraxacum.

NOBLE, G. K. 1965. "Proto-Arawakan and its descendants"; *Publication in Anthropology and Linguistics*, n.o 38. Bloomington: Indiana University.

PAYNE, D. L. 1991. "Maipuran (Arawakan)". *Handbook of Amazonian Languages*, Vol. 3 (D. C. Derbyshire & G. K. Pullum, eds.): 355-499; Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

PORRES, Fr. Diego de. 1919. "Memorial de Fr. Diego de Porres de la Orden de Nuestra Señora de la Merced a SM en el que expone sus meritos y servicios en los reinos del Peru (1586)". *Organización de la Iglesia y Ordenes Religiosos en el Virreinato del Perú, Tomo 1* (R. Levillier, ed.); Madrid: Sucesores de Rivadeneira S.A.

PUENTE BRUNKE, J. de la. 1992. *Encomienda y encomenderos en el Perú*; Sevilla: Publicaciones de la Exma. Diputación Provincial.

SMITH, R. C. 1977. "Deliverance from Chaos for a Song: A Social and Religious Interpretation of the Ritual Performance of Amuesha Music"; *Tesis de Doctorado*. Ithaca N.Y.: Cornell University.

SMITH, R. C. 1983. *Hierarchy and Equality in the Peruvian Lowlands: Some Aspects of the Social and Religious Organization of the Amuesha*; Cambridge, MA: Ms.

SMITH, R. C. 1985. "Política oficial y realidad indígena: Conceptos Amuesha de integración social y territorialidad", *Amazonía Indígena*, Año 5, n.o 10: 11-16; Iquitos.

SMITH, R. C. 1999. *Huancabamba on the Eastern Frontier of Chinchaycocha; Regional Connections between the Andes of Chinchaycocha and the Selva Central of Sixteenth and Seventeenth Century Peru*; Lima: Ms.

SMITH, R. C. 2004. "Caciques chinchaycochas, funcionarios incas y sacerdotes Amueshas: Los caminos antiguos de chinchaycocha hacia la selva central", *Cultura Andina*, Año 1, n.o 3; Cerro de Pasco: Universidad Daniel Alcides Carrión.

SMITH, R. C., MARTÍNEZ, W. & BAUTISTA, E. 2006a. "RROMAPATS-

RO: Mapeando el espacio histórico-cultural de los Yanesha”, *Por Donde Andaban Nuestros Ancestros*. Colección de cuatro videos (Video 1); Lima: DVD: Edición Bilingüe Yánesha/Español.

SMITH, R. C., MARTÍNEZ, W. & BAUTISTA, E. 2006b. “YATAÑNES-HAÑ: Recordando a nuestros ancestros”, *Por Donde Andaban Nuestros Ancestros*. Colección de cuatro videos (Video 2); Lima: DVD: Edición Bilingüe Yánesha/Español.

SMITH, R. C., MARTÍNEZ, W. & BAUTISTA, E. 2006c. “YOMPOR PARTSESHA: Compasión y transformación en el mundo yánesha”, *Por Donde Andaban Nuestros Ancestros*. Colección de cuatro videos (Video 3); Lima: DVD: Edición Bilingüe Yánesha/Español.

SMITH, R. C., MARTÍNEZ, W. & BAUTISTA, E. 2006d. “PORROMNO: Agua, vida y muerte en el mundo yánesha”, *Por Donde Andaban Nuestros Ancestros*. Colección de cuatro videos (Video 4); Lima: DVD: Edición Bilingüe Yánesha/Español.

STEWART, J. H. 1948. “Tribes of the Montaña: An Introduction”, *Handbook of South American Indians*, Vol. 3 (J. H. Stewart, ed.); Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

TAYLOR, G. 1999. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Universidad Ricardo Palma.

TORERO, A. 2002. *Idiomas de los Andes: Lingüística e Historia*; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Editorial Horizonte.

VARESE, S. 1968. *La Sal de los Cerros: Notas Etnográficas e Históricas sobre los Campa de la Selva del Perú*; Lima: Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.

WISE, M. R. 1976. “Apuntes sobre la influencia inca entre los amuesha. Factor que oscurece la clasificación de su idioma”, *Revista del Museo Nacional*, 42: 355-66.

LOS AUTORES

Alexandre Surrallés

es doctor en antropología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) e investigador del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Enseña antropología en la EHESS y en las universidades de Barcelona, de Chicago y Complutense, entre otras. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y varios libros entre los que se cuenta *Tierras Adentro. Territorio indígena y percepción del territorio*, coeditado en 2004 con Pedro García Hierro. Ha sido asesor de la Asociación Inter-étnica de Desarrollo de la Selva Peruana, AIDSESP, (1992-1996) como responsable de proyectos en el Alto Amazonas peruano. Aparte de sus labores académicas ejerce como consultor de proyectos de desarrollo y de recuperación del patrimonio inmaterial para pueblos indígenas, y ha sido curador-comisario de la exposición *Serpiente de agua; la vida indígena en la Amazonia* (Lima, 2003).

Alfredo Wagner Berno de Almeida

es antropólogo y director del Proyecto Cartografía Social de la Amazonía en Manaus, Brasil. El objetivo del proyecto es realizar una nueva cartografía para los Pueblos y Comunidades Tradicionales en la Amazonía con la finalidad de representar tanto la diversidad de las expresiones culturales como las identidades colectivas de los movimientos sociales. El grupo de investigadores está compuesto por 15 doctores (antropología, derecho, geografía, biología, sociología, historia) y 41 estudiantes. El uso de este tipo de cartografía se ha incrementado desde las experiencias de cartografía social realizadas por el Programa en Grande Carajás en 1993, y luego en la región ecológica de Babaçuais en

2005. El proyecto ha producido entre marzo de 2005 y enero de 2008 un total de cincuenta documentos de trabajo de las dos primeras etapas del Proyecto.

Bjørn Sletto

es profesor investigador en el Programa de Planificación Comunitaria y Regional y Estudios Latino Americanos. Su área de investigación se centra en la gestión participativa de recursos naturales por parte de pueblos indígenas, mapeo participativo y planificación ambiental en América Latina. Su principal interés es el entendimiento de las dicotomías y tensiones entre conocimientos locales y sistemas tradicionales de gestión ambiental. Actualmente está llevando a cabo proyectos en Colombia, Venezuela y República Dominicana. Bjørn enseña Sistemas de Información Geográfica, planificación ambiental, justicia ambiental y planificación y desarrollo en América Latina.

Carlos Salamanca

es arquitecto y doctor en Antropología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Desde el 2001 lleva a cabo sus investigaciones sobre espacio, historia y poder. Actualmente es investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET y docente en la Maestría de Antropología Social y Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, Argentina.

Georg Grünberg

es un antropólogo austríaco, nacido en 1943, con estudios en la Universidad de Viena y de Sao Paulo. Ha sido profesor de la Universidad de Berna, Suiza, investigador del CIS-INAH, México, de FLACSO, Guatemala y de URACCAN, Bilwi, Nicaragua, coordinando una maestría en Antropología Social. Actualmente enseñando en la Univ. de Viena y en la UNAN de Managua. Estudios sobre diversidad biocultural, derechos y tierras indígenas, etnodesarrollo etc. en América Latina, principalmente en Paraguay, Brasil, México, Guatemala y Nicaragua.

Giacomo Rambaldi

es coordinador del programa en el Centro Técnico de Cooperación Agrícola y Rural (CTA) en Wageningen, Países Bajos. Tiene experiencia profesional en África, América Latina, Asia meridional, Asia sudoriental, el Pacífico Sur y el Caribe, donde trabajó para varias organizaciones internacionales como la FAO, el Banco Asiático de Desarrollo y en proyectos financiados por la ayuda italiana para el Desarrollo y la Comisión Europea. Es licenciado en ciencias agrícolas de la Universidad Estatal de Milán, Italia y actualmente está llevando a cabo una investigación de doctorado con la Comunicación e Innovación del Grupo de Estudios, Ciencias de la Comunicación, Universidad de Wageningen, Países Bajos. Giacomo es el fundador y desarrollador de www.iapad.org Participatory Avenues, un sitio web dedicado al intercambio de conocimientos sobre la cartografía de la comunidad y la gestión de la información espacial y de colaboración de www.ppgis.net una red mundial de profesionales de la cartografía participativa.

Helena Andrade Medina

es antropóloga y Magíster en Educación Popular y Desarrollo. Como fundadora de Fundación La Minga participó en el diseño y puesta en práctica de la metodología "Cartografía Social" que se implementó principalmente en acompañamiento a procesos de planeación participativa, ordenamiento territorial y definición de territorios de grupos étnicos (indígenas y afrocolombianos) en suroccidente de Colombia. Como miembro de Fundación Trópico ha apoyado la elaboración cartográfica para los sistemas municipales de áreas protegidas en el Valle del Cauca.

Joe Bryan

Departamento de Geografía de la Universidad de Colorado en Boulder. Está interesado en el tema de los derechos territoriales de los pueblos indígenas con un énfasis particular en el mapeo participativo. Ha desarrollado su interés en el tema a través de trabajo e investigación con pueblos indígenas en Ecu-

dor, los Estados Unidos, Chile, Nicaragua, y Honduras, aprovechando del proceso de mapeo para entender el espacio contemporáneo de la política indígena. Actualmente revisa un manuscrito sobre el papel del mapeo participativo en el caso de *Awas Tingni v. Nicaragua* y basado en su tesis doctoral. Ha investigado los usos militares de mapeo participativo por el gobierno de los Estados Unidos y otros para manejar "amenazas de seguridad" a través de campañas de contrainsurgencia y re-asentamiento.

Luis Guillermo Vasco Uribe

es Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, profesor en la misma universidad y catedrático en varias universidades colombianas. Entre sus publicaciones se destacan los textos de construcción conjunta con taitas y dirigentes y maestros guambianos. En casi 40 años de relación con las nacionalidades embera y guambiana, Vasco ha desarrollado un replanteamiento de los métodos y técnicas de trabajo etnográfico entre los que los "mapas parlantes" ocuparon un lugar de gran importancia tanto en su propia agenda investigativa como en las luchas de recuperación territorial y de autoridad por parte del Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia. Los mapas parlantes también se insertan en los procesos de recuperación de la historia, la cosmovisión y la cultura. Así mismo en los últimos años ha participado en diversos procesos de formación pedagógica con educadores del CRIC.

Mac Chapin

es co-fundador y director del Center for the Support of Native Lands (Centro de Apoyo a las Tierras Nativas), una organización que colabora con los pueblos indígenas en la defensa de sus tierras, recursos naturales y culturales. Ha pasado más de 35 años trabajando con pueblos indígenas, principalmente en América Central y del Sur. Mac es licenciado en Historia por la Universidad de Stanford (BA) y licenciado en Antropología por la Universidad de Arizona (MA, PhD).

Richard Chase Smith

es antropólogo y Director Ejecutivo del Instituto del Bien Común (IBC), una asociación civil peruana sin fines de lucro fundada en 1998 que trabaja con comunidades rurales para promover la gestión óptima de los bienes comunes, tales como territorios comunitarios, cuerpos de agua, bosques, pesquerías y áreas naturales protegidas. El IBC trabaja en la Amazonía andina, norte y central, donde desarrolla proyectos referentes al ordenamiento y planificación territorial, la gobernanza para el cuidado de los bienes comunes, la conservación del ambiente, el desarrollo sostenible, el respeto de los derechos y la cultura de las poblaciones indígenas y no indígenas, y el conocimiento científico y local. En 1995, Richard Smith inició un proyecto para trazar los límites de 1400 Comunidades Nativas del Perú con la finalidad de protegerlas de la amenaza de la superposición de reclamos. Durante los últimos 12 años ha estado trazando el espacio histórico-cultural del pueblo Yánesha.

Interpelados por los Estados y las sociedades nacionales de las que hoy en día hacen parte, indígenas en toda América Latina han recurrido a la elaboración de mapas de sus propios territorios como forma de demostrar que, durante décadas y en algunos casos, durante siglos, las tierras y los territorios en los que viven actualmente hicieron y hacen parte de sus territorios tradicionales y que de ellos dependen para vivir. En el camino de un trabajo por principio intercultural y necesariamente colaborativo, han establecido alianzas con diferentes actores y colectivos, con quienes han venido interactuando, en un intenso proceso de ensayo y error, en el que las investigaciones sobre las culturas y las sociedades indígenas enriquecen y se enriquecen con las expectativas y demandas políticas indígenas. Así, los mapas devienen instantáneas de entrecruces y diálogos de saberes científicos y empíricos, resultado del diálogo entre los intereses académicos y las búsquedas de una justicia territorial, que en la práctica, en su ejercicio cotidiano, derriban o deberían derribar fronteras y jerarquías entre diferentes conocimientos y sensibilidades.

Realizada en el marco del Foro Internacional “El Mapeo Participativo y los Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas” acogido por la Universidad Nacional de Rosario (noviembre 2012), ésta publicación aborda algunos de los presupuestos ligados a los procesos de relevamiento cartográfico y en especial a su posibilidad en tanto herramienta para la defensa y ejercicio de los derechos territoriales. Los artículos reunidos en esta compilación recorren tres ejes en torno a: las diferentes perspectivas, técnicas y aprendizajes en torno a la cartografía social desde un enfoque metodológico; las experiencias de procesos de mapeo participativo llevadas a cabo en el marco de movilizaciones indígenas por la defensa de los derechos; y las lecciones y los aprendizajes que se derivan de la elaboración colectiva de mapas y la producción y circulación de saberes, oralidades y prácticas territoriales.

Las experiencias presentadas en éste libro demuestran que los procesos colectivos de construcción de mapas comunitarios permiten la reflexión colectiva sobre territorios compartidos, abordajes innovadores de preocupaciones y amenazas comunes, así como la identificación y construcción de alternativas, iniciativas y proyectos de futuro.

