

LOS DERECHOS HUMANOS, UNA FORMA DE LA DIALÉCTICA

Claudio ESTEVA FABREGAT

SUMARIO: I. *Derechos humanos. Individuales y colectivos.* II. *Diferendos políticos en los derechos indígenas.* III. *Comunidad indígena y terminal estructural.* IV. *Derechos de situación.* V. *Poder político y desmetización. Bibliografía.*

I. DERECHOS HUMANOS. INDIVIDUALES Y COLECTIVOS

A guisa de exploración de esta problemática de los derechos humanos en las poblaciones indígenas americanas, podemos advertir que los principios ético-filosóficos en los que se afirman son los mismos en todas partes, en todos los países. Las únicas variaciones que observamos conciernen a las situaciones y aplicaciones históricas de estos derechos.

Una primera individualización del problema nos permite advertir la existencia de lo que podemos considerar ya una tradición negativa en la historia de las poblaciones indígenas. Nos referimos a la amenaza de disolución permanente de su identidad, a la extinción en muchos casos, o a la contracción en otros, y a los riesgos que enfrentan todos los días las personas y los grupos indígenas cuando se trata de consolidar su continuidad y reproducción como pueblos con historias específicas, con marcas legítimas de diferenciación y con formas de ser realizadas desde el ejercicio de su voluntad política.

En este supuesto, se parte de la idea de que los indígenas son colectivos étnicos culturalmente atrasados respecto de la sociedad nacional, y se considera que las ayudas que se les pueden proporcionar deben estimular la incorporación de sus personas a la cultura urbana en la identificación con los símbolos de su estilo peculiar: formas de vida, modos de vestir,

lengua, identidad y conciencia política nacional. Todo cuanto no se ajusta a estas expectativas se asume como fuente de problemas políticos carentes de sentido cuando, desde la perspectiva de la cultura nacional, se piensa que el Estado ofrece a los indígenas la oportunidad de alcanzar un progreso que siendo indígenas no podrán conseguir por ellos mismos. De hecho, los Estados nacionales americanos exhiben ante los indígenas el reclamo de un lema de progreso material y de civilización cuyos beneficios incluyen la adquisición de otra identidad, la propiamente nacional. Este objetivo nacional tiende a transformar lo étnico, entendido como una diferencia cultural representada por la identidad indígena, en una identidad de prestigio y capacidad social superior, la del sistema nacional.

La resistencia indígena, sin embargo, no hay que entenderla en el sentido de ser una oposición a otras formas de cultura, en este caso una de carácter nacional, sino que es, en realidad, una resistencia contraria a la idea de cambiar por medio de esta adquisición su propia identidad étnica. De hecho, una resistencia de tal especie es equivalente a la misma que podemos encontrar en cualquier parte del mundo cuando un grupo étnico o nacional resiste activamente la idea de ser absorbido por otro más poderoso. En el caso de las comunidades indígenas ubicadas en territorios de los diferentes Estados americanos, su lucha principal no la vemos relacionada con ideas de resistencia a la cultura objetiva de las sociedades nacionales, sino que, en realidad, el núcleo de su actividad de resistencia lo constituye la defensa de su identidad étnica. El problema es, básicamente, político en el sentido de proyectarse en forma de una defensa territorial de grupo étnico dirigida a preservar dos privilegios: el de autogobierno y el de identidad, más que cultural, pues en este último caso las adquisiciones y préstamos culturales suelen ser bienvenidos cuando se ajustan a las necesidades prácticas y de progreso material de los indígenas.

Aquí la cuestión de los derechos humanos que defienden para sí y, por ende, para los demás los indígenas, se plantea según el principio político definido por el presidente de México, Benito Juárez, cuando afirmaba que el “respeto al derecho ajeno es la paz”. En esta forma de historia, y desde la perspectiva indígena, es obvio que esta ajenidad hay que entenderla como una definición que reconoce, primero, la existencia de identidades étnicas diferentes, y segundo, concierne a una relación entre éstas que sugiere diferencias de localización territorial en el inicio y desarrollos de sus respectivas identidades. Éstos son principios, básicamente, políticos, y su observancia se define en función de formas de autogobierno legítimas.

das por la voluntad de organización institucional de cada grupo étnico sin que éste sea necesariamente como tradición cultural diferente a otro vecino.

Se puede establecer, en este terreno de la extensión de los derechos humanos individuales a la inclusión en ellos de los colectivos étnicos, el reconocimiento de que dos o más de estos grupos pueden pertenecer a una misma tradición cultural sin ser necesariamente iguales en identidad étnica, lingüística u organización política, pongamos por caso. En el ejemplo, una gran tradición cultural en México pueden serlo la mayanse y la nahua, y, sin embargo de ello, las diferentes naciones y grupos étnicos que han surgido y se han desarrollado en el tiempo en territorios concretos del actual Estado mexicano, no son simétricas entre sí, ni en formas ecológicas, ni en lenguas, ni en identidades, y ni siquiera sintiéndose indígenas se sienten iguales entre sí. En común pueden autoconsiderarse diferentes a los mexicanos, pero entre ellos también se sienten diferentes. Y todos entre sí asumen la diferenciación étnica, el sentimiento de poseer una identidad íntima particular, una tradición de raíces genealógicas que fundan por sí mismas ideas de territorialidad.

En estas condiciones, el ejercicio de los derechos humanos se nos ofrece en forma de una referencia más bien colectiva que individual. Y entendemos, asimismo, que también en el interior de los pueblos indígenas pueden darse problemas de derechos humanos cuando pensamos en términos de asimetrías individuales y de violencias ejecutadas en forma arbitraria por una autoridad despótica. Todo eso puede ocurrir, y de hecho ocurre, de manera que, incluso a pesar de que como colectivo político los derechos indígenas tienden a ser despreciados por las fuerzas políticas más poderosas de los Estados nacionales, empero de ello, también en la escala de los derechos individuales en el interior de dichos colectivos pueden darse situaciones sistemáticas de violencia ejercida contra personas de la misma identidad por individuos de ésta. Así, esta es una cuestión que, pensamos, está relacionada con derechos que son universales y que afectan al individuo, cualquiera que sea la cultura o la identidad en la que aparezca inscrito.

Dentro de este razonamiento, las culturas indígenas situadas en posiciones de escala diferente, de progreso material específico y de adaptación territorial también peculiar, se encuentran presionadas como colectivos a renunciar a sus derechos de autogobierno y disposición política sobre sus propios recursos. Esto ocurre con cierta frecuencia y forma parte de las expectativas individuales que conciernen al estatus, primero, de los indí-

genas en tanto comunidades, y de éstos en tanto individuos. En ambos casos, ser indígena conlleva una pérdida de estimación, una en la que serlo concluye en una discriminación y en una inferioridad social, económica y política de hecho. Las fuerzas activas del indígena suelen ser siempre inferiores en capacidades sociales a las no-indígenas.

En términos de derechos humanos, reconocidos como derechos de colectivos étnicos o nacionales diferentes a los que representa el Estado, podemos advertir que en situaciones de confrontación éste tiende a suprimir los colectivos de este carácter. En lugar de éstos, y en regímenes democráticos se inclinan por la proclamación de la igualdad de las personas en los derechos individuales, pero no en los derechos de los nacionalismos internos resistentes a la unidad nacional única. Así, mientras el Estado procura asimilar las diferencias étnicas y reconoce las individuales, al mismo tiempo, resiste el principio de que las diferencias étnicas y nacionales que se dan en su interior tengan que corresponderse con reconocimientos políticos de poder territorial. Así, el derecho al autogobierno es, en muchos casos, una de las principales asunciones de oposición a la diferencia.

En este supuesto, los derechos humanos individuales siempre son más fáciles de conceder y manipular por el Estado que lo son los colectivos étnicos y nacionales. En este sentido, mientras los derechos humanos entendidos como derechos colectivos propios de grupos étnicos o nacionales figuran, a menudo, como reivindicaciones no admitidas por los Estados, en cambio, en esta reacción es frecuente que las políticas oficiales que niegan este ejercicio y lo convierten en ilegal, acaban conduciéndolas a una actividad clandestina. Mientras tanto, en las sociedades democráticas centralistas o jacobinas, suelen asumirse sin dificultad los derechos individuales.

Como se ha señalado en otro lugar,¹ y en este contexto, si es frecuente convertir en rivales políticos a los individuos de otros Estados, también podemos añadir que esta consideración se extiende a personas del mismo Estado diferenciadas por sus adscripciones étnicas, y en este caso se encuentran los miembros de las comunidades indígenas que pretenden adjudicarse derechos de autonomía, de autogobierno en su propia territorialidad. En estas circunstancias, los líderes de cada parte no sólo se enfrentan por el hecho de representar diferencias de lealtad étnica, sino también porque los de una parte suelen significar dominación mientras la otra procura escapar a la subordinación.

1 Cfr. Downing & Kushner 1988, p. 6.

Este supuesto de rivalización del Estado en relación con sus grupos étnicos o nacionales se convierte fácilmente en una negación de aquellos derechos políticos que puedan significar derechos de control territorial y de autogestión de los recursos propios. De hecho, lo que esto determina es que el Estado en su forma actual no tolera la existencia de resistencias culturales y étnicas que tengan por base el derecho político adscrito a una territorialidad negada y que, por lo mismo, supongan el derecho político de cada grupo étnico a gobernarse conforme a su propia voluntad en su propio territorio.

En este punto, el problema sugiere una cierta incapacidad del Estado para administrar las diferencias de sus colectivos étnicos o nacionales con la misma flexibilidad que demuestra tener cuando se trata de sus ciudadanos tratados como individuos en sus derechos. Dentro de esta perspectiva, un aspecto del problema es el de hasta qué punto las libertades individuales no pueden ser libertades colectivas. Y aquí, a la pregunta que se ha formulado en otro lugar,² respecto al hasta qué punto la fuerza de una nación no puede ser medida por su diversidad interna y por los grados de autonomía que concede a sus grupos locales, y podemos agregar otra: la de hasta qué punto las escalas de la flexibilidad política, de la libertad, en suma, pueden alcanzar a los individuos en tanto ciudadanos y no alcanzar, en cambio, a los colectivos étnicos reconocidos por sus diferenciaciones de identidad, culturales y lingüísticas. De hecho, podemos añadir que el incremento de la libertad individual jurídicamente establecida no se detiene en este punto, sino que pasa por los incrementos de la libertad de autogobierno de los grupos territoriales étnicamente diferenciados.

Conforme a lo que mencionamos, es obvio que el problema de los derechos humanos es uno de instituciones políticas, por una parte, y de diferenciación entre individuos y entre grupos, por otra. Esta perspectiva nos conduce a considerar otra cuestión, una que concierne al reconocimiento de la relatividad de los juicios políticos. Según eso, lo que es bueno para la continuidad del Estado, difícilmente lo es para la continuidad de sus grupos étnicos o naciones internas definidas por su voluntad de autonomía o de independencia política. En las circunstancias políticas habituales, los ciudadanos que suscriben la unidad de la cultura política del Estado suelen discrepar de aquellos que asumen la diversidad y el derecho a significarla en forma de derechos políticos de autodeterminación.

2 Cfr. *id.*, p. 7.

Y cuando se trata de grupos étnicos cuyo número local es siempre menor al del número unitario estatal, entonces, los minoritarios que discrepan es frecuente que sean conducidos a la clandestinidad o sometidos a la persecución.

De hecho, estas representaciones ocurren con frecuencia en forma de tratamientos formales diferenciados de la etnicidad y de la identidad nacional, hasta el punto de que la conversión en ilegales de unos individuos permite conducirlos a la supresión de sus derechos humanos o como personas. El planteamiento de Weaver³ a este respecto es ilustrativo de una situación peculiar: la de los mexicanos que se internan en los Estados Unidos por motivos económicos y que son convertidos en ilegales y perseguidos como tales por los funcionarios de migración. A este respecto, y refiriéndose Weaver al ejercicio de derechos civiles, nos encontramos con el hecho de que la ilegalidad de dichos mexicanos se convierte en causa de que éstos carezcan de los derechos que se reconocen a las personas legales. En este sentido, mientras uno es legal, disfruta de derechos, y deja de tenerlos cuando pasa la frontera sin el visado expedido por autoridades consulares. El resultado de esta situación consiste en estimular la reunión de los ilegales en forma de submundos y de subsociedades con actividad formalmente clandestina. El efecto que acompaña a esta realidad subsocial podemos definirlo como el de personas que carecen de los llamados derechos humanos, pues una primera negación de inmigrados los convierte en una función del concepto de criminalidad.

Éstas son situaciones de los derechos, individuales y colectivos, relacionadas con la posición política de los seres humanos en un determinado contexto, de manera que si, como en el caso de estos mexicanos, no tener un visado es equivalente a perder derechos de plenitud económica y social, también carecer de reconocimientos políticos de la etnicidad puede ser equivalente a carecer de los derechos humanos que se adjudican al reconocimiento político de la etnicidad. El factor político es, por lo mismo, un determinante objetivo de esta carencia de derechos, en este caso civiles y, por ende, privando a los ciudadanos de una nación de derechos individuales que se tienen por nacimiento o por naturalización y que, por añadidura, aparecen adscritos a la nacionalidad. En este sentido, al mismo tiempo que la nacionalidad es un factor positivo para el disfrute de dere-

3 Cfr. 1988, pp. 73 y ss.

chos humanos, es también negativo cuando se trata de hacerlos extensivos a gentes que no participan de una nacionalidad.

De hecho, es también cierto que cada nación utiliza su derecho nacional para favorecer a sus ciudadanos, y es evidente que quienes no lo son disminuyen la capacidad de sus derechos en el seno de otra nación. Estas son realidades políticas en las que la diferenciación nacional introduce factores de alteridad de los derechos individuales, hasta el punto de hacer que éstos adopten la forma de identificaciones basadas en la negación del otro humano. Por esta razón, incluso los países que han adoptado la Declaración Universal de los Derechos Humanos se abstienen de aplicarlos plenamente cuando éstos se realizan dentro de la asunción de que los ciudadanos propios tienen acceso a más derechos que tienen los ajenos al país. Así, el derecho universal se convierte fácilmente en un derecho excluyente por la vía política.

Por otra parte, aquí podemos reconocer que la cuestión dialéctica suele resolverse en favor de las mayorías políticamente unitarias, y así lo cierto es que los derechos humanos, en este caso, se convierten en una función de los derechos políticos de los grupos funcionarios que administran la política del Estado. En este sentido, si el hecho de la ciudadanía es un carácter adscrito a la nacionalidad, también es un factor adscrito a los derechos humanos el ser miembro de una nación. De este modo, aunque existe una conciencia universal de que los derechos humanos no deben ser específicos de un grupo nacional, sino de todos los seres humanos con independencia de dicha adscripción, lo cierto es que la relatividad práctica de dichos derechos se nos aparece como un universal, hasta el punto de que la supresión de los derechos de grupos o de colectivos territoriales que no concuerdan políticamente con el diseño legal de un Estado se ha convertido en una normalidad histórica a partir de la pluriculturalidad y de la resistencia de dichos colectivos a identificarse con la identidad política unitaria representada por el Estado.

Downing ha subrayado⁴ el carácter dinámico o situacional de los derechos humanos en sus aplicaciones, o sea, ha precisado que éstos parten de los mismos principios, pero dependen en cuanto a su expresión y reconocimiento de la intervención de factores jerárquicos. Es obvio, en este punto, que toda estratificación funcional incluye diferencias de status y de capacidad de poder por parte de los actores sociales, y si las diferen-

4 Cfr. 1988, p. 13.

cias individuales en este sentido incluyen situaciones dialécticas de dominación/subordinación, también es cierto que las diferencias que se dan en forma de colectivos étnicos conducen a diferenciaciones de poder que incluyen diferencias en los tratamientos políticos de los derechos colectivos.

II. DIFERENDOS POLÍTICOS EN LOS DERECHOS INDÍGENAS

Uno piensa en este momento en los grupos indígenas de los diferentes países americanos. Y en esta localización del problema de los derechos humanos se advierte en seguida que dichos indígenas están colocados en una posición subordinada o de subcontexto cultural dentro del sistema político representado por un más vasto proceso nacional o del Estado. El control de los recursos naturales del territorio propio o indígena, por una parte, o la privación de dicho control a causa de la presencia competitiva de otros grupos, generalmente de origen nacional, confiere un carácter especial a los derechos humanos, por lo menos en el sentido de que a éstos los indígenas acceden de manera diferente en función de cómo son sus relaciones con los miembros de la cultura nacional. Según eso, los individuos y los grupos indígenas tienen formalmente reconocidos por las leyes nacionales los llamados derechos humanos. Sin embargo, en el caso de los grupos étnicos que viven en reservas protegidas por el Estado, los derechos humanos suelen ser atropellados con cierta frecuencia por la entrada ilegal en sus territorios de individuos y de empresas que explotan los recursos naturales de estas poblaciones con el pretexto de que son importantes para el desarrollo de los intereses de los grupos nacionales. Este es el caso de los *garimpeiros* o buscadores de oro en Brasil y de las empresas madereras; los primeros se establecen junto a los indígenas y los segundos devastan el bosque virgen. Ambos, *garimpeiros* y empresarios, coinciden en realizar una profunda penetración hacia las aldeas indias y, en lo fundamental, sus individuos aparecen violando a las mujeres y agrediendo a los hombres indígenas que resisten la violencia de estas incursiones. En este contexto, también muchos jóvenes indígenas son reclutados para el trabajo en dichas empresas, y mientras esta penetración significa la experiencia de un proceso de aculturación socialmente disolvente, al mismo tiempo, impone el desorden moral y una especie de confusión espontánea en el comedio de las relaciones interétnicas.

En estos términos, mientras formalmente las leyes nacionales disponen el empleo de recursos políticos de protección a los indígenas, la atracción económica de estos territorios se convierte en enemiga de los derechos humanos de las poblaciones indígenas cuando desarrollan reacciones espontáneas abiertas constituidas por la ley del más fuerte, del más agresivo y del que tiene los medios y la capacidad tecnológica de saquear sin tregua los bienes naturales que constituyen el potencial de reproducción de la identidad indígena. Esta es una realidad que podemos distinguir en las regiones selváticas, tanto porque en éstas están abiertas las oportunidades económicas para una agresiva población expansiva, como porque la misma confusión de los controles ecológicos facilita el desarrollo de estrategias devastadoras de recursos y de formas de desorden moral que afectan a los grupos indígenas de estos territorios. En estas situaciones, es frecuente la neutralización de las leyes protectoras del Estado y el dejar hacer espontáneo de los grupos extraños a los indígenas. Esta es una perspectiva en la que el desorden moral y social, incluido el deterioro de los derechos humanos individuales, se incrementa, especialmente cuando es común entre los indígenas la ignorancia de cómo hacerlos respetar y es, en cambio, maliciosa la interpretación que de ellos hacen los no indígenas. Si añadimos a estas circunstancias el hecho de que por sí mismos los grupos indígenas tienden a evitar el enfrentamiento directo con los no indígenas, por ser su experiencia histórica grandemente negativa en este aspecto, entonces, no hay duda de que la retracción indígena oculta con frecuencia una incapacidad de ésta para dirimir por sus propios medios el conflicto histórico que los separa de los no indígenas.

Junto a esta situación, marcada por el principio de la separación territorial entre indígenas y no indígenas, nos encontramos con otra de carácter diferente. Nos referimos a los países americanos en los que a los indígenas se les reconoce esta identidad sin reconocerles, al mismo tiempo, el control político exclusivo de su territorio étnico de identidad. Esta experiencia se produce específicamente en la mayoría de los Estados hispanoamericanos. Se parte en ellos del principio de que los grupos indígenas son ciudadanos de derecho de la sociedad nacional, y en razón de sus diferencias lingüísticas y culturales, de su tendencia a organizarse étnicamente y por separado de como lo hacen los miembros de la cultura nacional, se reconoce en ellos el derecho a vivir según sus costumbres y a ser respetados en éstas conforme, incluso, con fórmulas de reproducción convenidas entre los Estados y configuradas, asimismo, por medio de institu-

tos indigenistas oficiales que tienen la obligación de proteger la identidad de estas poblaciones. No hay duda, por lo tanto, de que en estas condiciones los derechos humanos de los indígenas reciben atenciones oficiales y se incluyen en el contexto de la protección que pueda proporcionarles el Estado. Sin embargo, en el transcurso de los siglos, y desde la implantación de las poblaciones españolas y africanas, y de las correspondientes mezclas y criollismos coloniales, así como de los diferentes liberalismos, el surgido del triunfo de las luchas por la independencia y el presente de la economía de mercado, estas poblaciones indígenas han conocido la entrada de aquellos grupos que han estado conquistado sus espacios. Éstos lo han hecho en forma de implantaciones de carácter rural, de pueblos con mercados regionales de influencia interétnica y de avances de la administración central imponiendo el derecho del Estado sobre el derecho indígena. Así, funcionarios, hacendados, comerciantes y oficios diversos, instalados junto a las comunidades indígenas, han estado avanzando sobre los territorios indígenas hasta convertirse, primero, en vecinos y después en sociedad aparte, pero contigua dentro de un mismo territorio que antes fuera indígena.

Uno de los resultados de este proceso ha consistido, básicamente, en la contracción del tamaño de los territorios indígenas, en el deterioro de las capacidades productivas de éstos y en la incorporación progresiva de los indígenas a la suerte económica de los no indígenas. En este sentido, los indígenas han acentuado sus estados de dependencia, y a consecuencia de ello han perdido la mayor parte de sus capacidades tradicionales de control sobre sus propios recursos, materiales, sociales y, desde luego, políticos. A medida que se han convertido en parte de la estructura social de los no indígenas establecidos dentro y fuera de sus comunidades, en dicha medida se han transformado en una función económica, política y social dependiente de los no indígenas. Respecto de éstos, los indígenas ocupan, por lo tanto, una posición subordinada. Y así, cuanto más bajo están situados en la escala política y económica de la estratificación social, más bajo es su acceso a los derechos humanos. El efecto de dicha estratificación es conflictivo, por lo menos en el sentido de que en las relaciones interétnicas el indígena se encuentra sometido a la dialéctica que sigue al prejuicio de un estigma negativo operando en forma de discriminación. En sus fases sociales, ésta incluye ideas de superioridad y de inferioridad, de supresión por coacción constante del acceso como individuo a los derechos humanos, en este caso, manipulados por quienes controlan el poder sobre los diferentes recursos: técnicos, económicos, sociales y políticos.

En realidad, estas diferencias de status dependen de la posición liberal o abierta del Estado nacional. Esto es: cada individuo tiene libertad de movimiento dentro del territorio estatal, y mientras se rechaza la idea de reservación para los indígenas por ser ésta contraria al concepto de ciudadanía igualitaria, al mismo tiempo la libertad de movimiento y de instalación se habría convertido en enemiga de la estabilidad o reproducción de los grupos indígenas. Esta última, siendo una función del grado en que se ha podido retener el control de un territorio étnico y de sus recursos materiales, es obvio que tiene el carácter de una deficiencia política: expresa una incapacidad política por parte del Estado, y define que la protección de los derechos indígenas sobre su propio territorio no está asegurada.

Esta perspectiva conduce a entender que mientras los grupos indígenas se consideran identidades diferentes o específicas, al mismo tiempo carecen de control político territorial sobre sus propios recursos. Mientras tanto, sus territorios de reproducción étnica están cruzados en todos sentidos por carreteras y medios de información, por escuelas del gobierno nacional, por instituciones representativas del Estado, por grupos y por personas no indígenas realizando negocios y estableciendo raíces e intereses, incluidas otras tradiciones y costumbres. El resultado es una pérdida de homogeneidad, de cohesión étnica y de cultura política por parte de los grupos indígenas. Conducidos a un desorden y a una cierta confusión en la reproducción de un estilo existencial, los derechos humanos por parte de los indígenas dejan de tener capacidad de sustentación, pues todos los días de intercambio interétnico se convierten en experiencias de negación para sus individuos y para sus colectivos. Esta es una experiencia cultural caracterizada por el hecho de que la separación de los grupos indígenas respecto de los que no lo son influye en el deterioro dinámico de la realización del derecho civil a que acceden mientras, paradójicamente, reciben ayudas oficiales destinadas a protegerlos de dicha negación.

En el mejor de los casos, los grupos indígenas reciben la protección del Estado por medio de leyes que mientras aseguran la legitimidad de la diferencia, al mismo tiempo, fortalecen la mediación permanente del Estado y la sujeción de la soberanía local a esta clase de soberanía. Uno advierte fácilmente, además, que cada nivel, respectivamente el indígena y el nacional, es equivalente a un sistema cultural de límites geográficos asimétricos, en el que destaca la capacidad política decisiva del segundo a costa de las frustraciones que impone al primero cuando éste intenta go-

bernar sobre sus propios recursos, cuando para hacerlo insiste en ofrecer resistencia política a la configuración del Estado.

El problema de los derechos humanos indígenas reside, de todos modos, en el hecho de que si esta identidad no es capaz de igualarse cualitativamente en sus conocimientos con las identidades de los que son étnica o nacionalmente distintos, la tendencia más probable se produce en el sentido de que, en la comparación, la desigualdad existente en recursos competitivos entre indígenas y no indígenas, aumenta las asimetrías y en la misma distancia que separa a unos de otros, también se introducen factores dinámicos propensos a disminuir la capacidad de resistencia de la identidad indígena con resultados importantes en forma de fragilidades políticas y de pérdidas corporativas. En esta conclusión entenderíamos que los derechos humanos carecerán de posibilidades de prevalecer como derechos estables. En estos términos, el destino de los derechos humanos es, históricamente considerado, un fenómeno coyuntural porque tiene que ver con los accidentes políticos y con la permanencia relativa de las situaciones democráticas que permiten negociar el acceso de los individuos y de los colectivos étnicos diferentes al disfrute de los mismos bienes morales.

En tanto son coyunturales, estos derechos son también una función del modo como el individuo con su grupo étnico de referencia es capaz de mantenerse como un igual social a otro étnico distinto en relaciones tanto separadas como de convivencia. Por lo mismo, el punto de partida que reconocemos, el de los conocimientos, no supone necesariamente que los grupos diferentes sean culturalmente simétricos. Más bien, supone que los grupos indígenas posean una base cultural de información semejante a la de los no indígenas, como ocurre con los campesinos europeos, por ejemplo, que siendo étnica y nacionalmente distintos, sin embargo, ambos son homologables en su discurso evolutivo y no se sienten entre sí superiores o inferiores unos a otros. Las diferencias en este caso conciernen a historias políticas distintas dentro de una gran tradición compartida y son, asimismo, identidades diferentes en lo étnico y en lo nacional que no necesariamente los hace rechazarse entre sí. Cuando ocurren rechazos, éstos son cuestión básicamente política. Y cuando como campesinos pasan a la sociedad urbana, en ésta comienzan su proceso adaptativo teniendo como punto de partida una misma sociedad nacional en la que no son factores exógenos.

Por esta razón, cuando hablamos de una igualdad cualitativa, nos referimos a culturas indígenas homologables con las nacionales, por lo

menos en un sentido: en el de ser equivalentes más que en las connotaciones étnicas, en aquellas dimensiones del conocimiento que se relacionan con las cualidades de sus generaciones para ser diferentes en la identidad, por ejemplo, lingüística y local o regional, mientras no lo son en la base de su preparación para ser en lo anónimo iguales que los anónimos de otras identidades sociales concurrentes.

Uno piensa aquí en ciertas maneras universales que no eliminan, sin embargo, la identidad étnica diferente. Ocurre así, por ejemplo, en los individuos que siendo nacionalmente diferentes participan y conviven en el discurso social de una sociedad urbana. Uno piensa a este respecto que como ciudadano mexicano se es diferente a otro peruano, y ambos lo son en relación con un argentino o con un español, y todos en conjunto lo son respecto de un canadiense, de un francés o de un italiano, pero en común son urbanitas que comparten una educación formal, leen periódicos que les informan de problemas comunes o que son de su interés habitual, visten y viven consumos parecidos, usan de transportes semejantes, de sistemas bancarios y de economías públicas y privadas, acuden a los mismos ocios, son estimulados por intereses personales semejantes y son, por lo tanto, intercambiables porque, en lo cualitativo son urbanitas, cualquiera que sea la diferencia de status: obreros, empleados, artesanos, funcionarios, maestros, intelectuales, empresarios y demás formas de actividad económica provistas por el sistema de organización económica de su sociedad.

La idea es que mientras sean tratados como grupos indígenas desde la perspectiva de los grupos no indígenas, y mientras, por otra parte, sean más que diferentes étnicos, diferentes culturales, en la relación competitiva por el acceso y control de los recursos, dicha diferencia cultural tiene un carácter dramático porque supone la contraposición dialéctica entre dos clases de orientación y metas de finalidad, incluidos los estímulos que separan a ambos grupos unos de otros. De hecho, en este tipo de relaciones interétnicas, culturalmente no homologables, desaparecen las simetrías de trato porque todo el contexto es asimétrico, y en este punto lo habitual es que quienes carecen de las técnicas de realización competitiva se convierten en los más perjudicados. Los indígenas entran en este último nivel, de manera que a partir de estas situaciones su proceso de subordinación incluye pérdidas sustanciales de realización práctica de los derechos humanos. De este modo, si la diferencia étnica no es en sí misma causa de pérdida de los derechos humanos, sí acostumbra serlo la diferencia técnica, pues en los casos que comentamos al desuso progresivo de

los medios de libertad acompañan las situaciones de inferioridad. Esta dialéctica es, por lo tanto, derogatoria y tiende a expresarse en forma de negación de unos derechos humanos que empiezan siendo individuales y acaban siendo colectivos.

III. COMUNIDAD INDÍGENA Y TERMINAL ESTRUCTURAL

En el entretanto, el sistema jurídico del Estado, tanto como la cultura moderna y metropolitana que éste representa, convierten a los grupos indígenas en una terminal estructural, o sea sin focos decisivos de determinación desde sí mismos. Esta condición de terminal estructural, que atribuimos a los grupos indígenas en su posición respecto del Estado, es semejante, en un símil, a la que tiene el usuario de un programa informático cuando usa sólo una parte mínima de sus posibilidades de expresión cuando, comparativamente con la riqueza estructural del sistema disponible, es muy simple la estructura de relaciones combinatorias que utiliza del programa.

Cabalmente, y en esta dirección de lo que representa una terminal estructural, podemos entender, primero, que los códigos culturales del mundo indígena son los propios de un rezago actualizado de cultura colonial depreciada por el mismo carácter residual de su adaptación a la cultura nacional contemporánea de sus países. En todo caso, el diseño cultural de los grupos indígenas actuales, a medio camino entre una cultura colonial desgastada que incluye la continuidad de elementos prehispánicos, la lengua entre otros, y retazos de una cultura nacional, cuyo uso es incompleto, influye decisivamente en la capacidad de uso de los derechos humanos entendidos como valores prácticos, que para ejercerse necesitan ser convalidados por el derecho de la sociedad nacional. Este último sólo saben utilizarlo, aunque en escalas políticas de clase, los individuos de dicha sociedad nacional.

En esta diferencia observamos que mientras como colectivos étnicos los indígenas son usuarios mínimos de un programa de cultura y de sistema nacional, en contrapartida, los individuos identificados con este último son, comparativamente, usuarios máximos de dicho programa. En términos funcionales, el diseño y uso del programa está más en concordia con las necesidades y supuestos de la sociedad nacional, que con los de las sociedades indígenas. En este sentido, uno puede advertir en esta me-

táfora que las comunidades indígenas son, dentro del concepto de terminal estructural, un equivalente en funcionalidad a los flecos de una tela muy compleja en la que los flecos expresan delgadez de continente y brevedad de contenido respecto del tejido y de las densidades específicas de sus tramas interiores.

Si, en este caso, atendemos a ver en cada fleco el simbolismo equivalente a una comunidad indígena, y si pensamos que cada fleco es un colgante del tejido, equiparable a una forma o elemento débil de la tela, y si pensamos, además, en el hecho estructural de que el fleco es equivalente a una distancia terminal de contenido empobrecido, el símil nos permite entender que, en relación con el conjunto a que pertenece, el fleco representa un estrecho subsistema incapaz por sí mismo de reproducirse. En términos estrictamente dialécticos, y en la metáfora, por sí mismo cada fleco es el símbolo de una identidad étnica culturalmente subsidiada cuyo carácter más importante reside en el hecho de que los indígenas carecen de poder para determinar por ellos mismos la forma de su tejido.

Reconocemos, por lo tanto, que los indígenas son una función del tejido nacional, y observamos que reaccionan a dicho tejido más como una fuerza moral que como una fuerza material. Pero como terminal estructural sus reacciones y resistencias sólo son efectivas cuando están concertadas con otras que se determinan desde el sistema nacional. Las reacciones y resistencias políticas de los pueblos indígenas trascienden, por lo tanto, a sus propios territorios sólo cuando coinciden con movimientos políticos de ámbito nacional, y son todavía más trascendentes cuando comparten la forma de conciencia de la sociedad nacional. Entonces, el fleco del tejido se integra en la trama de la tela y consigue por este medio recuperar también la conciencia del valor político de los derechos humanos. Mientras tanto, si observamos que una terminal estructural es congénere de un fleco, y si como tal éste apenas se reconoce en la totalidad de la trama, también reconocemos que las reacciones del fleco hacia la trama ponen en cuestión la calidad política del producto jurídico.

Conviene significar, sin embargo, que si entendemos que los actos de conciencia del yo son manifestaciones internas de cada sujeto y constituyen el efecto de una formación cultural realizada en éste por una cultura, al mismo tiempo, también reconocemos que el yo indígena es diferente del nacional, no sólo porque este último representa ser una modernidad metropolitana inserta en el concepto de globalidad de la economía política de mercado, sino porque mientras el yo nacional es expansivo el yo

indígena es retraído. Esta es una clase de razón que nos permite entender que mientras el indígena no se reconoce como idéntico con lo nacional, tampoco lo nacional se identifica como idéntico con lo indígena. Las confrontaciones entre ambas formas de conciencia se reflejan precisamente en el hecho de sentirse los indígenas una alteridad en la identidad respecto de los no indígenas, y las constelaciones proyectivas son asimismo elocuentes en los casos donde la diferenciación del discurso lingüístico es un modo de manifestar cada grupo derechos que son nacionales, en un caso, y derechos que son indígenas, en otros. En este sentido, es obvio que la conciencia de la sociedad nacional no es necesariamente la conciencia de los indígenas. Paradójicamente, sólo en los aspectos de la relación de dependencia y de dominación que se produce entre indígenas y no indígenas es donde se manifiesta la vinculación estructural del fleco con el tejido, y en este caso es cuando la terminal del sistema, los indígenas, es también un subsistema caracterizado por el hecho de que su derecho tradicional carece de funcionalidad cuando intenta discurrir dentro del derecho nacional. Es este último, en todo caso, el que determina el modo como debe comportarse el derecho indígena, por lo cual la dependencia política convierte en derecho sojuzgado el de los indígenas, y eso alcanza negativamente en sus consecuencias al comportamiento de los derechos humanos, en las personas de estos últimos y en sus colectivos étnicos. En este punto, la diversidad interpretativa del derecho nacional interviniendo en las comunidades indígenas, constituye una clase de fenomenología social caracterizada por el hecho de ser los individuos y grupos no indígenas la causa de transgresiones activas que tienen como víctimas a las personas de los primeros.

Éstos son modos indirectos de confluir en la explicación del carácter específico que adoptan las conductas, diversas, que observamos como relacionadas con la aplicación de los derechos humanos. Por eso, el concepto de terminal estructural nos conduce a la idea de que las matrices sociales de sustentación del diseño cultural del Estado que usan los indígenas, corresponden a desarrollos mínimos del sistema nacional entre ellos. Así, mientras esta última influencia alcanza en forma de flecos terminales a los grupos indígenas, al mismo tiempo, éstos desarrollan sus capacidades políticas en direcciones reducidas, locales y con interferencias del sistema nacional representado por funcionarios y por grupos civiles no indígenas. Esta capacidad es, por lo tanto, equivalente a la proporción de energía cultural que puede utilizar a partir del hecho de ocupar una posición polí-

tica de diseño terminal, o sea constituido por una estructura basada en la tradición y compitiendo con la modernidad más expansiva: la del Estado.

Así, cada fleco de la forma de cultura nacional entre los indígenas es equivalente a un subsistema de representación del tejido nacional en el seno de una comunidad indígena, y en este sentido se manifiesta como un residuo estructural del entramado más denso: el del Estado. Su actuación como subsistema constituye, pues, una variable del sistema nacional, pero dentro de éste es la expresión de capacidades materiales que podemos reconocer como propias de un sistema fundado en el bien limitado.⁵ En este sentido, las fuerzas que limitan el crecimiento de la identidad étnica indígena son sus propias realizaciones como subsistema cultural, y en este contexto acaban convirtiéndose en factores dinámicos de la asimetría cultural por la que se expresa el Estado nacional. En este desarrollo limitado, el discurso indígena incluye la disminución de su capacidad política y el incremento de su dependencia resolutive.

Estas diferencias se transmiten a los indígenas en forma de desventajas funcionales. Ocurre así, sobre todo, cuando aquéllos compiten con los no indígenas, no sólo en los terrenos políticos y de la economía, sino también en los ámbitos jurídicos cuando utilizan leyes, las nacionales, que se ajustan más a los intereses, globales e individuales, de los grupos de cultura nacional, que a los propiamente indígenas. En este sentido, mientras las leyes del sistema nacional no constituyen derecho consuetudinario o costumbre cotidiana del modo político indígena, la discordancia es inevitable y se hace patente en el curso de las frecuentes confrontaciones que se dan entre indígenas y no indígenas.

IV. DERECHOS DE SITUACIÓN

En la realidad de este contexto interétnico, los derechos humanos se demuestran como derechos de situación. Básicamente, se observa que cuanto mayor es la distancia cultural que separa a unos de otros considerados en términos de recursos técnicos, la diferencia consiste en que los indígenas saben cómo son los suyos propios entre sí, pero tienden a sen-

5 Este concepto ha sido expuesto por G. M. Foster, en el sentido de que las comunidades basadas en recursos limitados resienten grandemente los despegues económicos de un individuo o de un grupo en ellas, hasta el punto de afectar la continuidad relativa de los equilibrios sociales y económicos tradicionales que definen la igualdad entre sus miembros. Cf. Foster, 1967.

tirse indefensos ante las actuaciones de confrontación a que están expuestos. En estas condiciones, si uno se detiene a observar las incidencias que resultan de los contactos e intercambios que se dan entre los grupos indígenas y los no indígenas, advierte fácilmente que el poder de los intereses en pugna se inclina del lado de estos últimos, de manera que el discurso empírico nacional aventaja al discurso local o comunitario indígena.

Así, una autoridad funcionaria representando al Estado es en sí un modelo de derecho superior al consuetudinario indígena, y un ciudadano o un empresario, hacendado o comerciante nacionales, avanzan en el territorio indígena y ocupan suelo de éste en forma oportunista o basándose en el principio de que los hechos consumados son el mejor medio de ganarle poder a los indígenas. En los hechos que siguen a estos incidentes, cabe entender que el Estado constituye el derecho institucional básico al que acuden los no indígenas. En cambio, los indígenas tienen como punto de referencia en sus pleitos con los no indígenas la presión de su derecho tradicional.

Esta diferencia es importante porque, habitualmente, los reclamos indígenas conciernen a violaciones de sus derechos en sus personas y bienes por parte de individuos y de grupos no indígenas, e incluyen en las reclamaciones, alternativamente, a funcionarios y a civiles que, o bien transgreden el derecho legal indígena a la posesión de unas tierras comunales, a unos territorios más o menos políticos, y a la misma integridad física de sus personas, o bien se corresponden con agravios ejecutados por miembros de la sociedad nacional interfiriendo en el discurso de la vida y de las costumbres indígenas.

En todo caso, la interpretación del derecho nacional por individuos y grupos no indígenas tiende a realizarse en forma diferente a como los conjuntos indígenas desenvuelven su discurso tradicional. Por añadidura, y en este contexto, la realización del derecho nacional en el marco de los territorios indígenas acostumbra ser una función de los grados de influencia política que tienen las personas y los grupos en relación con la influencia y captación política que consiguen tener en sus tratos con los funcionarios del Estado. En este sentido, y excepto en los casos de conflictos políticos que obtienen resonancias nacionales e internacionales, la actividad jurídica del derecho nacional acostumbra ser más decisiva que la del derecho consuetudinario indígena, y más todavía que la fuerza de actuación expresada por la movilización de los recursos no indígenas.

De este modo, mientras es obvia la existencia de leyes que protegen a los indígenas contra la depredación de que son objeto sus territorios y los

bienes de sus personas, es también cierto que la depredación en sí misma es una praxis histórica y tradicional incluida en el egoísmo de los no indígenas. Conforme a eso, si los derechos humanos conciernen a los beneficios que uno espera obtener de las leyes que los reconocen en las personas y los grupos, cualesquiera que sean sus diferencias sociales, de raza, de etnia, de sexo y edad, es indudable que en sus aplicaciones individuales los vacíos de actuación son considerables y afectan más a los indígenas que a los no indígenas. Esto es significativamente más cierto cuando pensamos en términos de recursos políticos.

En esta dialéctica, los del Estado son siempre los más poderosos y decisivos. Asimismo, en esta razón su capacidad de conceder derechos es prácticamente absoluta sobre los ciudadanos, y lo es todavía más cuando éstos son económicamente débiles y sus recursos jurídicos son también más frágiles. Los grupos indígenas sólo consiguen mantener su integridad en la medida que viven en la marginalidad, esto es, cuando se mantienen territorialmente alejados de los grupos no indígenas y cuando sus regiones de refugio no son suficientemente atractivas para blancos y mestizos. En el parangón que utilizamos, esta historia nos dice que los derechos humanos acompañan a los recursos ecológicos. Éstos son simultáneamente tan decisivos como lo son los políticos, los económicos y los demográficos. Y así, es obvio que todos estos recursos entre los indígenas son una cantidad pequeña en comparación con las cantidades que ponen en juego los blancos y los mestizos de cada cultura nacional.

A estas representaciones objetivas de capacidad dialéctica diferenciada, cabe añadir el hecho de que en las diferentes etapas por las que han pasado las culturas indígenas, desde las primeras entradas de Colón y sus compañías armadas hasta los actuales estadios nacionales o estatales de las repúblicas americanas, los derechos humanos que han podido utilizar los indígenas han sido aquellos que les han sido concedidos o permitidos por el poder político dominante en sus regiones de localización. Desde entonces, siempre el mundo indígena ha sido tratado como un espacio de intervención y de conquista, uno que mientras no se ha completado permanece como un final de ocupación inconcluso para los objetivos de asimilación última o definitiva intentados desde las instancias políticas nacionales.

En este sentido, las regiones de refugio han seguido teniendo un carácter marginal mientras la demanda de más recursos materiales por parte de los grupos económicos nacionales podía satisfacerse fuera de los territorios indígenas. Pero cuando estos recursos han comenzado a escasear,

entonces, las regiones de refugio se han convertido en ecologías de expansión para las economías transnacionales. Uno de los resultados de esta situación, en la que las fronteras indígenas se repliegan cada vez más a territorios más profundos, es el de que cada vez más también son menos las capacidades optativas de los grupos indígenas para adaptarse a las nuevas condiciones que les imponen dichas expansiones económicas.

Los derechos humanos de que pueden disponer los indígenas son, por lo tanto, aquellos que les permiten utilizar los sectores económicos de la expansión internacional destruyendo sin tregua los recursos y el hábitat indígena. En este supuesto, si un derecho natural es el de disponer de un espacio donde vivir, y si este espacio es el que históricamente han heredado los indígenas, es obvio que cada retroceso territorial equivale a una contracción demográfica, a una debilidad de reproducción y a una expulsión o emigración, en el mejor de los casos, de gentes convertidas en sobrantes de población. Cuando no ocurre esto último, el rompimiento de los equilibrios ecológicos se convierte en causa de limitación de los recursos alimentarios disponibles, y en agresión más o menos directa a los derechos indígenas por sobrevivir como tales o con su propia identidad, reproduciéndose.

Mientras acudimos a explicar dialécticamente los derechos humanos de los indígenas en la perspectiva de las situaciones ecológicas, y por ende del avance permanente de los derechos de ocupación por parte de los no indígenas, en contraste con la debilidad de la defensa de estos derechos por parte de los indígenas, entendemos también que el planteamiento de las nociones de refugio, de marginalidad y del objetivo último de asimilar las sociedades nacionales a sus grupos indígenas, conduce necesariamente a sugerir que los derechos humanos son más que una formalidad jurídica, un problema de situación que afecta a la estabilidad de los grupos diferentes que son desiguales en su situación dentro del espacio que los reúne.

Por eso, en la medida que estas relaciones conciernen a choques interétnicos y a soluciones de unos en detrimento de las soluciones de otros, en dicha medida ésta es una situación dialéctica en la que la fuerza de un grupo es una función de la debilidad del otro. Así, siendo iguales los accesos a los recursos territoriales, la diferente conciencia y capacidad cultural de los indígenas, en comparación con los no indígenas, convierte el triunfo de estos últimos en fracaso de aquéllos. De este modo, se entiende que la movilización de los recursos morales incorporados a las soluciones

políticas es la única forma de dialéctica que puede conducir el concepto de situación de los derechos humanos a contextos donde la protección de éstos, trasladada a los indígenas en forma política, equivale a desarrollar también esta última capacidad en forma de representación vicaria del derecho nacional ejercido en forma de realización indígena, atribuyendo a los indígenas, en este caso, derechos de control y de determinación sobre sus propios territorios.

La realidad conocida es dinámicamente contraria a este desarrollo político de los derechos humanos, pues mientras la praxis jurídica sigue a las praxis económicas y sociales, es, en el entretanto, una realidad formal causada por una experiencia dinámica cargada de energía dialéctica, al mismo tiempo, los derechos que aquella desarrolla tienden a proteger, por una parte, a los que por derecho natural de antigüedad, los indígenas, no deben ser perjudicados mientras, por el contrario, dicha protección es enemiga del desarrollo material objetivo de la comunidad. En las situaciones concretas, el desarrollo material es tratado como un factor de progreso, mientras que el desarrollo moral es considerado como un valor subjetivo y secundario que, por lo mismo, es un valor de maniobra posterior a la realización del objetivo material.

En las circunstancias de situación, el problema indígena es una cuestión moral históricamente culpabilizadora del apriorismo material. En este punto es donde nosotros podemos observar que las dialécticas implicadas en la situación de los derechos humanos indígenas favorecen mayormente las dinámicas objetivas del desarrollo material, de las ocupaciones territoriales de que éste se acompaña mientras, en cambio, sólo le queda la opción moral de sustituir los criterios objetivos de la transformación de los recursos territoriales indígenas en bienes políticos, inicialmente enemigos, o si se quiere pasivos ante el desarrollismo económico.

Esta disyuntiva moral de los derechos humanos entendidos como prioritarios frente a la dialéctica de la razón imbricada en el progreso, tan cara al liberalismo económico, se convierte en una forma del conflicto que opone a indígenas frente a no indígenas. Y es también una forma de representación proyectiva del modo y capacidad, social y política, de los derechos humanos vistos en situaciones dialécticas de oposición entre sistemas de valores.

A este respecto, uno puede tener en cuenta el hecho de que los derechos humanos son equivalentes a situaciones e incidencias de las funciones económicas, del progreso material y del progreso jurídico, pero uno,

asimismo, también encuentra que las prioridades dadas al objetivo del progreso material actúan como agentes del discurso de precarización de los derechos humanos. Así, las legitimidades jurídicas suelen ser, desde luego, universales para todos los ciudadanos, pero las comensalidades que se advierten en el disfrute de estos beneficios son desiguales. En este carácter empírico de las situaciones, el Estado tiende a reaccionar con frialdad compulsiva sobre las actuaciones indígenas cuando éstos se atribuyen derechos que afectan a las expansiones, políticas y materiales, del sistema nacional y a los equilibrios jurídicos en los que se basa el concepto unitarista por el que se rigen las fórmulas asimilacionistas que son propias a toda cultura nacional.

Al incidir en los problemas de situación de las comunidades indígenas enfrentadas a las consecuencias del desarrollismo material, también reconocemos que mientras no son necesariamente iguales, dichas situaciones nos advierten acerca de otros hechos políticos, no menos significativos en lo que tienen de relación con los derechos humanos en sus dos vertientes (individual y colectiva). Los países son diferentes en este sentido, y varían unos de otros en lo que concierne a reprimir, indistintamente, lo individual y lo colectivo en su organización y disputa de poder político, en comparación con otros que sólo reprimen las eclosiones turbulentas o rupturistas de sus identidades étnicas o nacionales, según los casos, pero coincidiendo en la reivindicación de derechos de autodeterminación.

Es indudable, en esta referencia del problema, que difícilmente encontramos países democráticos que repriman derechos individuales. En cambio, es improbable que no restrinjan o que no persigan a las organizaciones, étnicas o nacionalistas, que asumen principios activos de autodeterminación y que, como consecuencia, aspiran a ejercer control y dominio político sobre sus propios territorios en detrimento de la autoridad suprema de los Estados que los incluyen.

En esta perspectiva, los Estados nacionales suelen mantener el principio de no intervención cuando coinciden sus respectivas estrategias internacionales, y cuando, asimismo, todos ellos tienen problemas políticos de este tipo. Este es el caso de los países occidentales con grupos nacionales interiores diferentes al representado por el Estado/nación. En Europa, esta situación se conoce como una represión del Estado/nación contra naciones sin Estado. Y así, la historia europea es la historia de la supresión o represión de unas naciones en beneficio de la existencia de otras. Es la historia de la creación de unos Estados que luego las guerras se encargan

de sustituir por otros. En estas condiciones, las personas, como ciudadanos reconocidos de un Estado, no son perseguidas en sus derechos individuales, pero sí lo son cuando reivindican otra nacionalidad, diferente a la del Estado, y cuando asumen, por lo mismo, la idea de organizarse políticamente como grupos nacionales diferentes.

En los países americanos estas situaciones han sido sustituidas por etnias más que por naciones. Para el caso, los grupos étnicos a que nos referimos son los indígenas, y se caracterizan por el hecho de ser los descendientes de poblaciones actuales de las poblaciones prehispánicas, preeuropeas y preafricanas. En general, a los miembros de estas poblaciones no se les discuten derechos de ciudadanía. Sin embargo, y como ya hemos destacado, debido a su diversidad cultural, tamaño demográfico y pobre desarrollo político, no se manifiestan como organizaciones políticas nacionalistas, sino como organizaciones étnicas. En términos de derechos, en su mayoría han recibido reconocimientos políticos del Estado como grupos étnicos localizados, pero las frecuentes situaciones de conflicto que han vivido y viven en sus relaciones con el Estado, nos revelan que su inferioridad técnica y escaso control político sobre su propio territorio es causa de preocupación en lo que concierne al grado en que sus derechos políticos equivalen a diferencias corporativas en términos de control territorial.

También en este ámbito del problema de los derechos humanos entendidos como derechos de colectivos étnicos, los Estados están concertados entre sí en sus políticas por medio de los institutos indigenistas nacionales, y en el plano interamericano lo están a través del Instituto Indigenista Interamericano. Hasta aquí, en el mismo reconocimiento de la realidad cultural y étnica de los pueblos indígenas, el planteamiento jurídico es correcto: existen grupos étnicos de indígenas y existen instituciones oficiales para protegerles su existencia e identidad.

El problema aparece cuando estos grupos étnicos describen su identidad como un derecho de control político único, el propio, sobre sus territorios locales. Aquí en este punto los derechos políticos se limitan en función de la proclamación como superiores los del Estado. En la medida que los derechos individuales acreditados como positivos e igualitarios se convierten en reivindicaciones de derecho étnico que implican prioridad sobre los del Estado, entonces, en dicha medida el derecho colectivo se convierte en asunto delictivo, y lo que es tratamiento democrático a nivel de personas, se transforma en tratamiento autoritario y represivo a nivel de una diferenciación etnopolítica.

En este punto aparece acreditada la dinámica de aquella dualidad, la relacionada con la dialéctica que se proyecta en forma de la dicotomía dominación/subordinación, con sus correspondientes expresiones de poder diferenciado, unas en las que los grupos indígenas son políticamente conducidos a la conciencia de que si en los niveles de la acción individual sus derechos prácticos son inoperantes, en los niveles colectivos el poder del Estado es una forma de conciencia absoluta.

Esta dialéctica nos advierte acerca de que la actividad de las organizaciones no gubernamentales (ONG) se ha convertido en una opción de denuncia, y en muchos casos es la representación de un derecho natural a cuyo ejercicio renuncian por antonomasia los mismos Estados por estar involucrados en proyectos unitarios y asimilacionistas, donde los movimientos interiores de carácter nacionalista y étnico figuran en la cuenta de la represión. Así, del mismo modo que los Estados son funciones de poder objetivo sobre las personas, también lo son en el sentido de impedir el derecho al poder de los colectivos étnicos localizados.

Acerca de estos particulares, el Estado/nación aparece involucrado en el mantenimiento del *statu quo*, y en este carácter adquiere sentido de institucionalización toda política internacional que suponga la no intervención en los asuntos internos de los Estados asociados. La ONU es un ejemplo de este tipo. Especialmente significativo es, en este caso, el hecho de que la mayoría de los Estados miembros de la ONU están implicados en problemas de atención a los derechos humanos, no sólo de los individuales, sino también de los colectivos o referidos a derechos étnicos reivindicados por poblaciones que, además de afirmar su identidad, confirman su voluntad de autodeterminación en relación de diferencia nacional respecto del Estado/nación. Aunque en el caso de los grupos indígenas, la situación de éstos no concierne a demandas de carácter nacionalista; sin embargo, sí tiene que ver con derechos políticos de autogobierno y con reclamaciones de control territorial de sus bienes y recursos tradicionales.

Si uno repasa la agenda de los asuntos de la ONU, puede observar que entre Estados la susceptibilidad política es muy aguda a este respecto, y en este caso los Estados exhiben entre sí razones de no injerencia en sus asuntos internos cuando se trata, por lo tanto, de defender sus respectivos modos de realizar su independencia política y de tratar la cuestión de los derechos humanos conforme a sus estrategias nacionales. Los grupos etno-territoriales que reclaman derechos colectivos son los más afectados en situaciones de Estados democráticos, y se agrega el problema de los dere-

chos individuales cuando se trata de Estados autoritarios o antidemocráticos. En todo caso, entre Estados, y en ausencia de conflictos militares directos, las inhibiciones sobre derechos humanos individuales y colectivos precarios son muy frecuentes y tienden a relativizar la importancia del problema. En la mayoría de los casos, estos asuntos se particularizan como una situación que debe ser resuelta dentro del ámbito interior de cada Estado, de manera que la presión política del problema pasa a ser una cuestión definida por el derecho del Estado. El diseño de los derechos humanos es, por lo tanto, más crítico en el orden político de los colectivos étnicos que en el orden de las personas individuales. Y se infiere, asimismo, que los procesos de resistencia política son más turbulentos y rupturistas cuando se originan desde el corporativismo local y amenazan la cohesión del Estado, que cuando lo hacen desde situaciones parciales, como pueden ser las de un grupo económico o de un grupo social significando una parcialidad del sistema total. En este aspecto, si consideramos los derechos humanos desde la perspectiva de una totalidad territorialmente localizada y corporativa, como es la propia de un grupo étnico indígena resistiendo la intervención del Estado, el problema es más decisivo para éste que cuando la resistencia de que puede ser objeto se origina en un sector social o económico de su propia población nacional, pues en este caso no se discute la unidad del Estado, sino una incidencia de clase, una huelga, por ejemplo, que puede resolverse sin merma de la cohesión política que tiene como punto de referencia el concepto de Estado/nación.

El resultado de estas actuaciones es siempre el mismo: depende de cuán activa sea la estrategia política internacional en relación con la fuerza de las estrategias nacionales aplicadas a los derechos humanos. Así, puede afirmarse que las dictaduras anulan indistintamente los derechos individuales y los etnocolectivos, mientras las democracias confirman los primeros y, en el mejor de los casos, negocian los segundos.

Entendiéndolo así, es difícil encontrar un Estado democrático moderno que no incluya entre sus problemas la cuestión política de grupos nacionales internos, territorialmente localizados y específicos, y también es un asunto corriente que los Estados americanos tengan pendiente de resolución el problema de sus grupos indígenas en la dirección de reconocer a éstos el derecho político de autodeterminarse, más que en función de reconocimiento de nacionalidad diferente o separada de la que representa el Estado, en función de derechos políticos corporativos relacionados con la administración y control de sus territorios y derechos políticos de repre-

sentación en el discurso político de los asuntos del Estado. Dentro de una dimensión política ciertamente ecuánime, la solución dada a este problema de los indígenas localizados parece ser la de Panamá.

En cualquier caso, el disfrute de los derechos individuales en los Estados democráticos es más universal que lo son los derechos colectivos entendidos como derechos de autogobierno étnico o nacional cuando se trata de minorías localizadas, con territorio y lengua propios. La presión política de estas últimas adquiere fácilmente grados de peligrosidad para los equilibrios del Estado, suficientes como para producir reacciones por parte de éste con carácter normalmente represivo, en unos casos, o de implantación de cuñas culturales propias que en cada caso sirven para disminuir la presión interna. El incremento de los sistemas de comunicación, el aumento de poblaciones nacionales en los territorios de los grupos étnicos, la escolarización de las poblaciones infantiles conforme a modelos nacionales, el fomento de políticas de alianza con individuos y grupos descontentos de la comunidad indígena, el enraizamiento de funcionarios y de iglesias, de comerciantes y de formas de control representadas por la información, son parte de la respuesta disuasoria del Estado cuando en lugar de la presión militar y policiaca prefiere acudir a procedimientos de inducción indirecta.

V. PODER POLÍTICO Y DESETNIZACIÓN

Aunque se denuncian a menudo situaciones de genocidio o exterminio físico de grupos étnicos indígenas en América, lo más cierto es que actualmente esta situación no es representativa de ninguna política oficial o de gobierno por parte de los países americanos. Más bien es el resultado de la presión que ejercen los grupos designados como nacionales sobre los grupos indígenas por medio de dos clases de actuación: 1) por el emplazamiento de agentes e instituciones gubernamentales en territorios indígenas, y 2) por la instalación de personas y negocios privados en dichos territorios, asimismo, procedentes de grupos de cultura nacional urbana. En cada caso, el aposentamiento de instituciones oficiales y de negocios privados implica el alojamiento de personas y familias, de funcionarios y actividades cuyas respectivas connotaciones e intereses son distintos a los de los nativos.

En el entretanto de estas actividades se implantan agencias gubernamentales o delegaciones representativas del poder político central, así

como oficinas de correos y teléfonos, escuelas, comisarías de policía, y hasta soldados del ejército regular, además de corriente de agua y eléctrica, y medios de locomoción y transporte que comunican a los pueblos indígenas con otras poblaciones, pero especialmente a los que no son miembros de dichos pueblos, con los centros urbanos, ciudades y metrópolis de la sociedad nacional.

Mientras tanto, se ejecutan proyectos oficiales, como construcción de edificios públicos, carreteras, caminos, presas e instalaciones diversas. De igual modo, el conjunto de esta actividad incluye la presencia de genes inicialmente extraños a las comunidades indígenas. Asimismo, estas presencias van acompañadas de la cultura material que les es propia; por ejemplo, locomoción mecánica como bicicletas, y de motor, tales como motos, automóviles, camiones y vehículos de toda especie empleados, sobre todo, en obras públicas. Y en el orden de los enseres domésticos, las personas diferentes a las indígenas traen consigo aparatos electrodomésticos diversos, mobiliarios y formas decorativas representativas de otros estilos estéticos, incluyendo el vestido, la vivienda y aficiones lúdicas diferentes a las que usan habitualmente los grupos indígenas. Y, desde luego, en estas diferencias que les convierten en extraños por parte de los indígenas, aquellos contenidos van acompañados de ideologías políticas, de organizaciones sociales y de creencias espirituales distintas a las de los indígenas. Como remate, los extraños hablan lenguas diferentes, de manera que la extrañeidad es mutua.

Al mismo tiempo que esto ocurre, la realidad social se habrá construido en forma de dos comunidades étnicas diferenciadas, y una de ellas, la que llamamos nacional o de cultura criolla o mestiza occidentalizadas, se habrá instalado en territorio indígena sin protocolos previos de hospitalidad convenida, una en la que el grupo indígena, actuando como anfitrión, acoge territorialmente a unos huéspedes y les concede el derecho a permanecer y crecer socialmente junto a la sociedad indígena.

En general, esta convención no suele darse, pues el derecho político a determinar el modo como deben ser las relaciones entre indígenas y nacionales se lo adjudica previamente el Estado nacional, y es éste el que concede los privilegios y las atribuciones relativas a instalación de poblaciones dentro del espacio nacional. En este sentido, y excepto cuando los pueblos indígenas están protegidos por sistemas de reserva territorial, sus territorios aparecen normalmente abiertos por entender que son propiedades de soberanía nacional y sujetos, por lo tanto, a derechos individuales

más que a derechos colectivos. Esta situación convierte a las comunidades indígenas en territorios abiertos a toda clase de tráfico, de gentes, de cosas y de suelos. Así, todo es cuestión de contrato y de mercado.

A partir de este supuesto, el del derecho colectivo de la comunidad indígena a disponer de su territorio frente al derecho colectivo del Estado a decidir el modo como deben ser administrados y determinados sus territorios de individuos, se convierte en un conflicto de índole latente, cuando no abierta. Es en estas condiciones cuando comienza el proceso de desetnización, históricamente inevitable en las comunidades indígenas. Y en estas condiciones, siempre hay un poder político superior: el del Estado, que decide el destino político inferior, el de los indígenas. Y siempre está presente en este contexto una dialéctica de carácter sutil, la que representan las diferencias de identidad y de capacidad política que se dan entre la comunidad indígena y los grupos nacionales instalados en sus territorios. Inicialmente, estos asentamientos de grupos nacionales en territorios indígenas suelen comenzar siendo aledaños, o sea, no se fijan en el corazón de las comunidades locales de éstos, pero a lo largo del proceso de afirmación residencial obtienen mejores posiciones ecológicas y usan, asimismo, estrategias de comunicación por carretera, por teléfono y correos más dinámicas, incluidas sus relaciones con centros regionales y ciudades.

La dialéctica de la desetnización no consiste necesariamente en ser una agresión física directa ejercida contra los indígenas. En términos de relaciones sociales, se define como una de relaciones interétnicas en las que los miembros de la comunidad indígena permanecen separados de los miembros de los grupos nacionales. Básicamente, eso ocurre en relación con los modos de vivir y de organizarse. Habitualmente, por otra parte, las personas indígenas suelen regirse por un principio de endogamia local, esto es, se casan sólo con miembros de la misma comunidad étnica, aunque no del mismo parentesco consanguíneo. Y los individuos pertenecientes al grupo nacional suelen gobernarse por la exogamia más amplia, en el sentido de que no se rigen por límites locales.

A pesar de que las relaciones interétnicas pueden tener un carácter pacífico estable y ser, en lo fundamental, simples separaciones étnicas, no hay duda de que se dan influencias de unos sobre otros en diferentes direcciones. Por una parte, es evidente que los recursos territoriales indígenas son utilizados con ventaja por los grupos nacionales residentes, y constituyen para éstos y sus familias, incluidos sus negocios, una identi-

dad ecológica definida que se refuerza por medio de las reproducciones generacionales, hasta legitimarse políticamente como derecho de grupo, en este caso como derecho nacional. Y es también obvio que en el transcurso del tiempo los indígenas más jóvenes acaban siendo convertidos en una fuerza de trabajo al servicio de las personas que dirigen o están a cargo de los negocios del grupo nacional residente.

Nuestras observaciones de campo al respecto de esta problemática de la desetnización nos han conducido a la conclusión de que se trata de un proceso que incluye la integración, primero, y la asimilación, después, de los grupos indígenas. Esta es una cuestión de dinámica interétnica. Su dialéctica principal está relacionada con pérdidas de capacidad corporativa, especialmente en cuestiones de administración y resolución de asuntos locales, territorialmente definidos y afectados por la presencia de grupos extraños, asimismo, asentados en los pueblos indígenas. En estos términos, la desetnización es un asunto de pérdida de identidad por desuso de una tradicional y adquisición de otra. No es, sin embargo, el producto de una preferencia entre opciones espontáneas; más bien es el producto de una situación identificable como adversa para la continuidad de la cultura local, una en la que los individuos por separado adquieren por necesidad una forma de vida diferente a la propia. A menudo, eso ocurre sin violencias físicas y es, por lo tanto, el resultado de una desmembración progresiva del grupo étnico local por escasez o falta de los recursos que le permitían reproducir su identidad.⁶

Lo significativo, en este ángulo de la realidad indígena, lo constituye el hecho de que la desetnización la vemos como el producto de una debilidad política que tiene su origen en una debilidad económica y cultural causada, asimismo, por la expansión de los grupos nacionales instalados en territorios indígenas. Según eso, el proceso de desetnización tiene un carácter sutil en la medida que no se define necesariamente como un conflicto que incluya el exterminio físico directo de los indígenas. Más bien aparece que se da en forma de una contracción progresiva de recursos de subsistencia, de los territorios al mismo tiempo que se da, en contrapartida, un incremento de los recursos puestos a disposición de los grupos no indígenas o nacionales.

Dentro de este particular, es frecuente que algunos miembros del grupo indígena obtengan recursos económicos de los miembros del grupo

6 Cfr. Esteva, 1986.

nacional a través de las agencias oficiales instaladas en el territorio de la comunidad, o bien mediante la realización de alianzas políticas en las que se incluyen negocios y desarrollo de formaciones religiosas, sobre todo la iglesia católica, y en los últimos años grupos de las diferentes iglesias protestantes. Adicionalmente, una cierta proporción de los indígenas adquiere elementos culturales de los grupos nacionales, y con éstos intercambian información, aportan trabajo y recursos de acción diferentes.

De hecho, los indígenas no son enemigos del progreso, pues lo asumen en la medida que pueden utilizarlo sin costo negativo para sus adaptaciones, en la medida, sobre todo, que pueden adquirirlo sin pérdidas de integración. En este sentido, lo desean más todavía cuando lo pueden administrar ellos mismos, sin que eso suponga renunciadas políticas de identidad. En estas condiciones, el problema indígena es uno de derecho político, de colectivo étnico instalado en un territorio que, asimismo, es de soberanía nacional o definido como propio del Estado.

Especialmente significativo es, por lo tanto, el hecho que apuntábamos de la desetnización vista como causa de debilidad política a partir de la misma expansión de los grupos nacionales que se instalan en territorios indígenas. Para nosotros no hay duda, entonces, de que los derechos humanos pueden estar garantizados individualmente y pueden no serlo, en cambio, colectivamente entendidos como derechos étnicos al autogobierno, a la autodeterminación y a la soberanía territorial de estos grupos en contraste con los derechos asumidos por el Estado sobre la totalidad de un espacio social que incluye individuos y grupos étnicos.

Pensamos, por ejemplo, en los grupos indígenas, desprovistos de poder político sobre sus propios territorios tradicionales. Y pensamos, asimismo, en el hecho de que sus pérdidas de control sobre los recursos de sus territorios es causa de conflicto radicalmente interétnico, entre indígenas y no indígenas. Y es evidente, por otra parte, que la presencia estable o alojamiento de poblaciones no indígenas en los territorios de estos últimos es causa dinámica de reducción de sus recursos tradicionales, con resultados inevitables dados en forma de contracciones demográficas y de incrementos de la presión demográfica que efectúan los grupos no indígenas al disputarles los recursos naturales y adjudicárselos con ventaja a partir de su mayor capacidad competitiva.

Por esta razón, reducir los espacios de recursos de subsistencia de los indígenas es equivalente a estrechar los volúmenes territoriales y demográficos de éstos. Supone incrementar, en cambio, los volúmenes corres-

pondientes de los grupos nacionales. Por eso, en la medida que los sobrantes indígenas que van resultando de estas contracciones del territorio de recursos se van incorporando como fuerza de trabajo a las organizaciones públicas o privadas no indígenas, en dicha medida comienzan a darse los procesos de desetnización. Así, no sólo la competición interétnica, política, económica y social entre indígenas y nacionales se proyecta en forma de energías tecnológicas y de organización diferentes, sino que mientras los indígenas no disputan con los nacionales según ideologías competitivas, estos últimos sí actúan en esta intencionalidad y ambiciones. De hecho, el equipamiento competitivo de los nacionales no es objetivamente igual al de los indígenas, pues mientras éstos conservan los equilibrios, aquéllos los transforman.

De este modo, la desetnización incluye un proceso de aculturación progresiva consistente en integrar económicamente, por una parte, personas individuales indígenas, básicamente proletarizando e incorporando a los más jóvenes, mientras, por otra, son poco a poco destruidas en su energía reproductiva las organizaciones, sobre todo familia y poder local, que tradicionalmente han constituido el sistema de reproducción de las comunidades y del medio territorial indígena.

En estas circunstancias, mientras los procesos de aculturación no son en sí mismos causa directa de contracción demográfica, ni tampoco de desorganización social, y si bien ambos fenómenos son efectos o influencias de civilización, la primera, y de recursos reducidos la segunda, y entendiendo, asimismo, que la debilidad política que resulta de la disminución demográfica y de los recursos territoriales se convierte fácilmente en un factor de deterioro de los equilibrios dinámicos, al mismo tiempo, advertimos que dicho deterioro está muy presente en las situaciones internas de las comunidades indígenas a partir de sus diferentes procesos de resistencia, incorporación y asimilación observables en sus relaciones con los sistemas coloniales europeos y con los Estados nacionales surgidos de los movimientos de independencia.

En este extremo, la desetnización ocurre en los procesos que siguen a los enfrentamientos, masivos y marginales, según los casos, de las sociedades indígenas con las potencias europeas y con los Estados nacionales que resultaron de la desmembración del poder de aquéllas. Y podemos advertir, además, que cuanto más directos y resueltos han sido dichos enfrentamientos, mayores han sido los grados de desetnización y hasta de genocidio que se han dado en esta historia. Cabalmente, en este discurso

dialéctico, lo que parece prevalecer es la dimensión política de los sistemas culturales, especialmente en la ocasión de las pérdidas de poder que se producen en materias de autogobierno, tanto como en las sustituciones progresivas que se dan en los usos sociales de las lenguas propias indígenas por las lenguas de las sociedades nacionales.

Esta sustitución podemos entenderla como una medida de cambio ético, no siempre consolidado, pero describiendo, sin embargo, la reiteración de una influencia que puede ser decisiva en lo cultural, especialmente en sus efectos políticos. Así, y en cierto modo, en la alternativa de perder un territorio, la pérdida lingüística es, a veces, dinámicamente más significativa para la identidad de una cultura que lo es la pérdida de un territorio. Mientras este último se puede recuperar en situaciones históricas favorables, en cambio, es más difícil restablecer la continuidad de una lengua que socialmente haya dejado de ser funcional en los usos y convenciones de una población.

La desetnización, en los supuestos a que nos referimos describe el carácter vulnerable de las etnicidades indígenas cuando la penetración cultural va seguida de la pérdida de autonomía política y cuando esta última es más una función del Estado activamente instalado entre los indígenas por medio de personas y grupos sometiendo a sus decisiones el curso de actuación política de las organizaciones sociales estratégicas indígenas. La reproducción de la lengua propia es un recurso defensivo y, a la vez, es un sistema de creación cultural permanente. En este sentido, la desetnización se reconoce en esta pérdida, tanto como se manifiesta en procesos de aculturación acompañados de una masiva incorporación social de los miembros más activos de la población indígena a los grupos de la sociedad nacional. De hecho, en estos casos se trata de preferir la opción nacional/occidental frente a la opción indígena.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Regiones de refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967 (Ediciones Especiales, 46).
- COMMISSION TO REVIEW THE AAA STATEMENTS ON ETHICS, "Final Report", *Anthropology Newsletter*, April, 1996, pp. 13-18.
- DOWNING, Theodore E., "Human Rights Research", en: DOWNING & KUSHNER (eds.), *Human Rights and Antropology*, Cambridge, Cultural Survival, 1988, pp. 9-19.

- DOWNING, Theodore E. & Gilbert KUSHNER (eds.), *Human Rights and Anthropology*, Cambridge, Cultural Survival, 1980.
- ESTEVA FABREGAT, C., “Etnocidio y desetnización: el caso del Perú”, *Indigenismo*, 7: 42-51, Madrid, 1986.
- , “Los indios de México en la sociedad nacional mexicana”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, julio de 1991, pp. 129-154.
- , *Ciència i etnociència a l’antropologia*, Barcelona, Fundació Catalana per a la Recerca, Seminari Permanent, La Responsabilitat Social dels Científics, 1996.
- FOSTER, George M., “Peasant Society and the Image of Limited Good”, en POTTER, Díaz & FOSTER (eds.), *Peasant Society*, Boston, Little, Brown & Company, 1967, pp. 300-323, *infra*, pp. 300-323.
- GERT, Bernard, “Universal Values and Professional Codes of Ethics”, *Anthropology Newsletter*, October, 1995.
- KUSHNER, Gilbert, “Human Rights and Anthropology”, en DOWNING, Theodore & Gilbert KUSHNER (eds.), *Human Rights and Anthropology*, Cambridge, Cultural Survival, 1980.
- POTTER, George M., May N. & DÍAZ, George M. FOSTER (eds.), *Peasant Society*, Boston, Little, Brown & Company, 1967.
- WEAVER, Thomas, “The Human Rights of Undocumented Workers in the United States Mexico Border Region”, en DOWNING, Theodore & Gilbert KUSCHER (eds.), *Human Rights and Anthropology*, Cambridge, Cultural Survival, 1980.