

## LOS PUEBLOS INDÍGENAS, EL DERECHO A LA CONSULTA Y LAS (IN) COMPETENCIAS INTERCULTURALES DEL ESTADO-NACIÓN

Las reivindicaciones que vienen formulando desde hace décadas, e incluso siglos, los pueblos indígenas de Abya-Yala (término *kuna* para designar lo que solemos denominar América Latina) y sus organizaciones a nivel local, regional, nacional e internacional han ido pasando por diferentes fases, interlocuciones, avances y retrocesos. Aun así, sin embargo, gracias a sus reclamos por el reconocimiento jurídico y político de sus tierras, territorios, lenguas, culturas, saberes y formas de vida, se ha ido consolidando desde finales del siglo pasado un ámbito específicamente indígena de «diplomacia ciudadana» (Serbin, 2010) que constituye un claro ejemplo de lo que Robertson (2000) acuñó como «glocalización»: comunidades locales, a menudo organizadas en redes primero sub-nacionales, pero luego cada vez más supra-nacionales, comienzan a formular demandas en foros internacionales tales como el ya célebre «Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas» de Naciones Unidas en Ginebra, que se remonta a 1982 y que fue decisivo para la codificación y el reconocimiento internacional de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

De esta iniciativa surgieron el «Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales» en 1989 y posteriormente la «Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas» en 2007 (Tomaselli, Ordóñez y Wright, 2014). En retrospectiva podemos constatar que estas reivindicaciones «glocales» y «multisituadas» de los derechos indígenas frente a sus respectivos estados-naciones y su creciente reconocimiento internacional han ido obligando a las élites políticas nacionales a implementar una serie de reformas constitucionales, reformas que obviamente varían mucho entre un contexto y otro, siempre en función del peso político y organizativo que logran los movimientos indígenas en cada país latinoamericano.

Ciertamente, el Convenio 169 (1989) de la OIT representa un salto cualitativo extraordinario en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, mucho mayor aún que el que supuso en su momento el Convenio 107 también de la OIT (1957). Este último había aceptado los derechos de unas sociedades, como eran las indígenas, llamadas a desaparecer, esto es, temporarias. Muy al contrario, el 169 comporta un reconocimiento expreso de los pueblos indígenas llamados a permanecer, los cuales son elevados a la categoría de *naciones*. Más aún, el Convenio 169 espoleará el derecho público latinoamericano dando pábulo al naci-

miento de un constitucionalismo nuevo y distinto, que encerraba en sí mismo el germen de un vigoroso pluralismo jurídico.

Este resultante pluralismo jurídico, la coexistencia explícitamente reconocida y reglamentada entre sistemas normativos comunitarios y/o indígenas junto con el derecho positivo del estado-nación, sigue siendo sumamente asimétrico, precario y sujeto a múltiples presiones que ejercen tanto las élites políticas como los intereses económicos hegemónicos. Actualmente, uno de los principales desafíos consiste en lograr que los derechos indígenas internacionalmente codificados no solamente se reconozcan en las constituciones políticas de los estados latinoamericanos, sino en el conjunto de sus leyes secundarias y en la praxis cotidiana del «hacer estado» en los territorios indígenas. Como ya analizaba uno de los fundadores de la antropología jurídica latinoamericana, Rodolfo Stavenhagen (2007), la principal brecha de implementación surge de la «justiciabilidad» de los derechos colectivos nominalmente reconocidos, pero no incluidos en el conjunto de la arquitectura de legislación y jurisprudencia de los estados-naciones en sus afectaciones a los territorios indígenas (Sierra Camacho, 2018).

Ante los vaivenes que se presentan en los diferentes estados-naciones en relación a la puesta en práctica del pluralismo jurídico, uno de los derechos indígenas internacional y nacionalmente reconocidos se ha convertido en prioritario y casi «emblemático»: el derecho a la consulta previa, libre e informada del que disponen desde el mencionado Convenio 169 las comunidades indígenas en cada ocasión en la que un actor externo a su territorio, público o privado, gubernamental, no-gubernamental o empresarial, implementa una medida que puede afectar los intereses de la comunidad indígena en cuestión. Este derecho es aplicable tanto a medidas de inversión pública en comunicaciones y transporte, en salud y en procuración de justicia como a concesiones de licencias para explotaciones empresariales, extracción minera, inversiones externas de tipo industrial, agrícola, silvícola y/o pesquera. Pero igualmente se debería aplicar cuando se trata de políticas educativas, lingüísticas y/o culturales que afectan a las comunidades y sus respectivos patrimonios.

Hoy por hoy, el derecho a la consulta previa, libre e informada se está convirtiendo *de facto* en un recurso clave para la «autodefensa» de las comunidades y sus autoridades locales ante la falta de transversalización de los derechos indígenas. Como demuestra un ilustrativo estudio de caso en Yucatán, México, el recurrir a este derecho tiene consecuencias importantes no solamente para la capacidad política de maniobra de las comunidades ante actores externos y hegemónicos, sino también para su

autoidentificación y sus formas internas de organización (Torres-Mazuera y Ramírez-Espinosa, 2022).

En el artículo que abre este nuevo número de nuestra revista, titulado «Participación de los pueblos indígenas en la política climática. Una revisión etnográfica de la experiencia chilena», Rosario Carmona aporta una novedosa perspectiva etnográfica para analizar los abismos y las tensiones contemporáneas entre los derechos indígenas y las políticas de los estados-naciones latinoamericanos. Centrándose en el caso de los pueblos indígenas de Chile y particularmente en el pueblo *mapuche*, la autora aplica una etnografía del estado para dilucidar cómo el Estado chileno concibe el derecho a la consulta indígena en relación a la «gobernanza climática nacional», en concreto a sus medidas destinadas a mitigar, frenar o revertir el cambio climático global en un escenario nacional como el chileno, fuertemente expuesto a los diversos impactos ambientales del cambio climático. Su estudio refleja cómo el debate sobre el cambio climático y sus consecuencias comienza a ser apropiado también por actores y organizaciones indígenas que reivindican su voz en mecanismos multilaterales internacionales como la Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. La correlación que constatamos a lo largo y ancho de nuestro continente entre biodiversidad, por un lado, y diversidad cultural y lingüística, por otro lado, que confluyen en lo que Boege (2008) denomina «patrimonio biocultural», emerge como clave para construir resiliencias ante el cambio climático. Es por ello que los pueblos indígenas y sus organizaciones son interlocutores indispensables en las políticas climáticas tanto nacionales como internacionales.

Al triangular el análisis documental del corpus legislativo sobre política climática chilena, por un lado, con entrevistas etnográficas con líderes indígenas —en su mayoría *mapuche*—, con funcionarias/os gubernamentales así como con académicas/os, por otro lado, Carmona identifica barreras de cultura política que impiden que surjan o se consoliden pautas de colaboración y participación efectiva entre la sociedad civil *mapuche*, en este caso, y los actores gubernamentales chilenos. La imposición de proyectos diseñados *a priori* y desde fuera de las comunidades, el desconocimiento de los protocolos locales y de las formas de organización comunitaria, la ausencia de espacios de encuentro y «diálogo intercultural» realmente horizontales y el acotamiento de la participación indígena a aspectos operativos y no sustantivos son factores que identificamos en el análisis de la autora que generan barreras para ejercer de facto el derecho a la consulta previa, libre e informada.

La conclusión a la que llega la autora es tajante: «El caso de Chile ilustra el tipo de reconocimiento otorgado a los pueblos indígenas en la

política climática internacional. Si bien se perciben avances en lo formal y legal, el involucramiento en la gobernanza climática es limitado y no cumple con los estándares de participación intercultural. La participación ha sido promovida por fondos internacionales y no por un genuino compromiso del Estado hacia la situación específica de cada pueblo y la valoración de sus conocimientos y propuestas. El énfasis entregado a la vulnerabilidad climática refuerza la marginación, pues esta no se aborda desde un enfoque basado en el reconocimiento efectivo y los derechos de los pueblos indígenas» (Carmona, en este número).

Como la propia autora identifica, el Estado chileno —y sospechamos que no es una excepción en el conjunto de los estados poscoloniales de Abya Yala— carece de las «competencias interculturales» indispensables para relacionarse adecuadamente y para negociar efectiva y horizontalmente con los pueblos indígenas. Nos parece muy relevante retomar en este contexto el concepto de *competencia intercultural*, una noción desarrollada originalmente en la psicología, en la pedagogía y en los estudios organizacionales para identificar «la capacidad de comunicarse, de desempeñarse y de interactuar como traductor/a inmersa en situaciones de diversidad y heterogeneidad con personas o grupos procedentes de diferentes contextos culturales o subculturales, de clase social, étnicos, nacionales, religiosos, de diferentes grupos de edad y/o de diferentes roles de género, así como de diferentes situaciones de capacidad-discapacidad» (Dietz, 2019: 43).

La transferencia que hace Carmona de esta noción al ámbito de la antropología jurídica y política, en general, y a la etnografía del Estado, en particular, resulta muy fructífera. Efectivamente, para pasar del reconocimiento *de iure* a la práctica *de facto* de los derechos indígenas no solamente se requieren nuevas instancias de interlocución y una «cultura pluralista» en la toma conjunta de decisiones, sino que los mismos actores gubernamentales —sean de origen indígena o no-indígena— tienen que asumirse como traductores y mediadores interculturales. Hoy por hoy son sobre todo las probadas in-competencias interculturales del estado-nación las que profundizan conflictos, las que desencadenan violencias y las que impiden los diálogos —diálogos tan necesarios entre los actores indígenas y no-indígenas, entre los intereses gubernamentales y no-gubernamentales, entre las lógicas públicas, privadas y comunitarias que están a menudo en juego y en conflicto—.

Por su parte, Jordi Gascón (Universidad de Barcelona) nos acerca al mundo campesino e indígena, pero por motivos bien distintos de los anteriores. Este investigador nos muestra la importancia que puede tener la actividad turística en el sostenimiento de las comunidades indígenas y

campesinas. Para ello, nos traslada al valle de Manduriacos, en la provincia de Imbabura, al norte de Ecuador, a un espacio geográfico caracterizado por la existencia de una rica variedad de niveles ecológicos, entre los 200 y los cerca de 5.000 metros sobre el nivel del mar. Pues bien, el artículo prueba que el llamado Turismo Rural Comunitario (TRC) constituye un modelo turístico de pequeño formato extraordinariamente apto para la cooperación, y muy adecuado para la conservación de los espacios naturales y los modos de vida de los lugareños, pero siempre que se cumplan algunas condiciones que no son fácilmente alcanzables. En primer lugar, es preciso que la población local cuente con un acreditado capital social, apto para ser invertido en las actividades turísticas. Y, en segundo lugar, que esa población local disponga de unas estructuras organizativas sólidas, capaces de sostener la embestida de un modo de vida que puede contribuir al desarrollo del territorio, pero a costa de crear desigualdades sociales. Aun cumpliendo con estas dos condiciones, precisa de una tercera, que consiste en que la población local que explota el turismo tenga un conocimiento profundo del sector. Es el caso del valle de Manduriacos, antiguo emporio minero, reconvertido años atrás hacia el llamado Turismo Solidario (TS) que, llegado el momento, fue orientado hacia el Turismo Rural Comunitario. Pues bien, en el texto se examina cómo estos procesos participativos son viables, pero cómo aun dándose las circunstancias requeridas, el riesgo de apoderamiento por parte de las agencias financiadoras sigue constituyendo una amenaza.

Nuestra revista, que siempre ha tenido un gran interés por los indígenas de Latinoamérica, no ha descuidado tampoco el mundo nativo de Norteamérica. En esta ocasión la autora, Isabel Marín Sánchez (Universidad de Granada), trata de cómo la educación ha instrumentalizado los intereses federales más oscuros con objeto de erosionar y degradar las culturas nativas. Aunque conocemos el hecho de la eliminación sistemática de aborígenes que se produjo en el siglo XIX por parte de los Estados Unidos, hemos reparado menos en cómo la educación ha erosionado y arrasado las culturas nativas con el pretexto de alimentar ese magno crisol de culturas, o *melting-pot*, que con tanta frecuencia se invoca. Consciente la autora de la gran variedad de pueblos nativos existentes, el artículo trata de elevarse por encima de esta heterogeneidad para descubrir procedimientos educativos que han ido difuminando la personalidad de los pueblos aborígenes en el correr del tiempo. Sin embargo, la autora consigue expresar con un gran detalle la fuerza que estos pueblos han ofrecido frente al continuo ejercicio de desposesión cultural llevado a cabo por las políticas educativas federales. La asimilación cultural que promovió la acción educativa en las escuelas norteamericanas entre los años treinta y sesenta del

siglo XX encontró una resistencia encarnizada en las comunidades nativas. Es sabido, además, que la teoría multicultural ha tratado desde hace algún tiempo de modificar el *Curriculum*, incorporando la historia de las minorías culturales. Pero no es menos verdad que lo ha hecho sirviéndose de visiones estereotipadas y anecdóticas, esencialistas y folklóricas. Frente a esta visión se ha alzado una pedagogía crítica, especialmente la conocida como *Pedagogía Roja*, que defiende un modelo radicalmente distinto, defensora de una educación que ponga el dedo en la llaga colonial y en los procesos educativos de dominación y opresión. Esta lucha nativa ha sido posible debido a un incesante activismo que ha tenido importantes repercusiones pedagógicas en las escuelas y las universidades, y a un movimiento indígena que se ha sustanciado en una revitalización, con perspectiva descolonizadora, de las lenguas, las cosmovisiones y los valores de las culturas minoritarias.

Por su parte, Alicia Re Cruz es autora de un trabajo que tiene por protagonistas a las mujeres centroamericanas inmigrantes, que en un *continuum* interminable recorren distancias que pueden llegar a los cuatro mil kilómetros, y superarlos, para alcanzar la frontera que separa a México de los Estados Unidos. La autora recogió los testimonios de estas mujeres en los centros de detención de Texas donde, juntamente con sus pequeños, permanecen confinadas mientras solicitan el asilo que les permita permanecer en territorio norteamericano. Exhaustas, presas del destino, estas mujeres han dejado a sus espaldas episodios de violencia inmensa, de los cuales su memoria guarda un inmenso sufrimiento. Usurpado su escaso patrimonio, asaltadas por las maras, violadas y malheridas, migran hacia el norte buscando una vida mejor que el destino les niega. El tema del artículo es clasificado como una *antropología de emergencia*, en la que convergen dos concurrentes. Por un lado, la epistemología activista y comprometida de su autora y, por otro lado, la necesidad de llevar a cabo una intervención urgente en un contexto de violencia desatada en la que no cabe la demora. Es un artículo construido exclusivamente con una metodología cualitativa procedente de las narrativas de estas mujeres centroamericanas, con las cuales se pretende retratar un dolor insuperable. Pero el artículo también trata de mostrar cómo estas narrativas son reducidas por los medios de comunicación a migraciones económicas o movimientos en masa percibidos amenazadoramente, tras los cuales se parapeta el crimen organizado y el caos, y que la autora pretende desarmar valiéndose de una estrategia anti-hegemónica.

Un artículo más entre los contenidos en este número es el de Carmen Gregorio Gil (Universidad de Granada), acerca de la llamada *perspectiva autoetnográfica*. En el artículo se estudia cómo la vivencia de las expe-

riencias del trabajo de campo de la investigadora, o del investigador en su caso, pueden convertirse en una fuente de conocimiento que lleve aparejada una determinada perspectiva epistemológica. Cuando el marco de esta autoetnografía es una antropología feminista, como es el caso, esa etnografía puede devenir en un criticismo renovador de las concepciones científicas y académicas establecidas. A lo largo del texto, la autora realiza una reflexión acerca de la bocanada de aire fresco que ha constituido la orientación feminista para la antropología, y cómo sus efectos pueden multiplicarse mediante la reflexión *autoetnográfica*. Consciente de la oposición que, con mucha frecuencia, encuentran las novedades en un ámbito de estudio como el antropológico, a lo largo del artículo la autora desgana las sucesivas aportaciones realizadas en su quehacer investigador, que unas veces se explicitaban en los trabajos previos y otras le dan pábulo para una reflexión acerca de lo que tan solo se sugería o se hallaba implícito. Además, la autora establece distintas relaciones entre su visión de la antropología feminista y las contribuciones realizadas en su mismo entorno y desde perspectivas similares. El trabajo, que se halla formulado en tono crítico, deja para el final un apartado destinado a los encuentros y los desencuentros entre la *autoetnografía* y la antropología feminista, en un mundo acosado por el positivismo, el productivismo y las concepciones neoliberales del conocimiento.

Ana Belén Castaño Gómez y Rafael Cáceres Feria son los autores de un artículo que trata de introducirnos en uno de los temas candentes de la sociedad en general, y de las ciencias sociales en particular. Se trata de un trabajo que tiene por objeto el estudio de la transgeneridad. En este sentido, los autores dejan claro desde el principio que utilizan este último término, el de *transgeneridad*, como alternativo al utilizado preferentemente en las ciencias médicas, que es el de *transexualidad*, y, asimismo, que se sirven del término *trans* para ser aplicado a cualquier persona que no se identifica con el sexo asignado al nacer. Una particularidad más del artículo es que el concepto de *transgeneridad* le es aplicado en esta ocasión a los niños, trascendiendo su uso habitual para referirse a adolescentes y adultos, que cumplen con el requisito básico de rechazar las características identidades binarias para adscribirse a esta que denominamos *transgénero*. Los autores han recurrido a una metodología consistente en capturar las narrativas de los padres y las madres de hijos percibidos como *trans*, que forman parte de una asociación que responde al nombre de Chrysallis. Dicen los autores del trabajo que si hasta el presente se esperaba que la persona *trans* adaptara su cuerpo y su comportamiento de género a lo que la sociedad esperaba de ella, la perspectiva se ha modificado y, actualmente, lo que se pretende, más bien, es que la sociedad comprenda, entienda y

acepte la diversidad sexual. Más aún, la cualidad innovadora de este artículo no solo reside en el estudio que se hace de los discursos dirigidos a las nuevas maneras de entender la transgeneridad sino en la contribución que, complementariamente, se realiza al enriquecimiento de los debates sobre los conceptos de *sexo* y *género*.

El último de los artículos de este número está escrito por Alfonso del Río Almagro y Oihana Cordero Rodríguez, ambos de la Universidad de Granada, y trata de las formas que adquiere la identidad entre los homosexuales masculinos, aunque en su artículo se fijan particularmente en uno de sus tipos. Concretamente, se fijan en una forma de masculinidad homosexual que rechaza el amaneramiento de los gestos que es propio de algunos hombres homosexuales. Este amaneramiento es asimilado metafóricamente al plumaje, exhibido por una parte de la comunidad homosexual masculina como expresión de su vinculación con la feminidad. Frente a estos últimos, existe un grupo numeroso de hombres homosexuales, según se explica en el artículo, que se presentan como heterosexuales, a partir de una identidad fuertemente interiorizada. Esta última identidad representa una forma de sentir la masculinidad coincidente con el tipo más tradicional de ser hombre, definido a partir de una ostentación de la virilidad, a menudo sentida como normativa. Logran así situarse en las antípodas de una homosexualidad masculina dotada de un marcado perfil femenino. El profundo rechazo de los primeros sitúa a los segundos en el ámbito de la marginalidad más absoluta, integrante de un colectivo ya marginado socialmente, con mucha frecuencia, en los ambientes heterosexuales. Por su parte, la identidad heterosexual de los hombres homosexuales sería consecuencia de la expansión de un modelo hegemónico de masculinidad en el mundo. Se produce así lo que los autores del artículo definen como una doble marginación de los hombres homosexuales afectos a la feminidad. Para realizar su paciente investigación, los autores se han servido de una conocida plataforma *online* de contactos masculinos, propiedad de una marca registrada neozelandesa, conocida universalmente, que solo en España posee más de un millón de usuarios homosexuales, bisexuales y curiosos.

La última parte de este número está dedicada a reseñar cuatro obras. La primera está firmada por Sara Pastor Talboom (UNED), y se refiere al libro de Anna Lowenhaupt Tsing, *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas* (Capitán Swing, 2021), que trata de la fragilidad de un planeta acosado por las actitudes irracionales de unos seres humanos que tratan de sobrevivir a la precariedad laboral que los asalta. La segunda reseña, firmada por Paula Escribano (Universidad de Barcelona), corresponde al libro de Jordi Gascón, Carlota

Solà y Cristina Larrea, *No es negocialbe. Desperdicio alimentario y relaciones de poder en la cadena agroalimentaria* (Icària, 2021), en el que los autores fijan su mirada en la economía política de los espacios rurales, para preguntarse por la cadena de aprovisionamiento de los alimentos, por la seguridad alimentaria y por la agricultura sostenible. La tercera reseña la suscribe Jorge Otín (UNED), en relación con la obra de Tristan Loloum, Simone Abram y Nathalie Ortar, *Ethnographies of Power. A Political Anthropology of Energy* (Berghahn Books, 2021), para acercarnos a la mirada crítica que las autoras de este libro, valiéndose de la antropología política, tienden sobre las infraestructuras energéticas invisibles que enmarcan nuestras vidas, en forma de suministros de agua, gas, electricidad, etc., gracias al uso de una serie de etnografías cuidadosamente elaboradas. Finalmente, Valentina Benincasa (Universidad Complutense de Madrid) examina el libro de Almudena Cortés Maisonave y Josefina Manjarrez Rosas (eds.) sobre *Género y moviidades: Lecturas feministas de la inmigración* (Peter Lang, 2021), en el que las autoras articulan los conceptos de *género* y *feminismo* para abordar distintos movimientos migratorios.

Esta nueva entrega de AIBR no habría sido posible sin la generosidad de todos los autores que participan en la misma. Tampoco lo habría sido sin la actitud esforzada de todos los responsables de la revista y, por supuesto, sin el entusiasmo de los lectores, en su mayor parte investigadores y académicos esparcidos por las universidades de todo el mundo, y muy especialmente de España y Latinoamérica. A todos ellos les expresamos nuestro agradecimiento más profundo.

## Referencias

- Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: INAH
- Dietz, G. (2019). Competencia intercultural. En *La traducción lingüística y cultural en los procesos educativos: hacia un vocabulario interdisciplinar*. I. Villegas, G. Dietz y M. Figueroa-Saavedra, (Eds.): 43-65. Xalapa - México: Editorial de la Universidad Veracruzana - UNAM.
- Robertson, R. (2000). Globalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad. *Zona abierta*, 92-93: 213-242.
- Serbin, A. (2010). La diplomacia ciudadana en América Latina y el Caribe: una actualización. *Política Externa*, 18(4): 115-130.

- Sierra Camacho, M.T. (2018). Del derecho consuetudinario a la justiciabilidad de los derechos indígenas: el legado de Rodolfo Stavenhagen a la antropología jurídica. *Desacatos*, 57: 156-165.
- Stavenhagen, R. (2007). *Los pueblos indígenas y sus derechos. Informes temáticos del relator especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas*. México: UNESCO.
- Torres-Mazuera, G. y Ramírez-Espinosa, N. (2022). How a Legal Fight Against Monsanto Became an Indigenous Self-determination Claim in Mexico. *Journal of Human Rights Practice*, 2022: 223-242 [pre-print].
- Tomaselli, A., Ordóñez, S. y Wright, C. (Eds.) (2014). *Justicia y Formas de participación indígena*. (Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, n.º 74). Bilbao: Universidad de Deusto.

Gunther Dietz  
Eloy Gómez-Pellón