

PRESAS Y RELOCALIZACIONES DE INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

Miguel Alberto Bartolomé
Centro Regional de Oaxaca - INAH

Este ensayo intenta obtener una aproximación al complejo problema planteado por las relocalizaciones compulsivas de poblaciones indígenas en América Latina. La reiteración de procesos de esta índole nos permite identificarlos como fenómenos estructurales y ya no coyunturales, puesto que se han producido en el pasado, se están produciendo en el presente y, de acuerdo a los pronósticos, se seguirán produciendo en el futuro. Además los desplazamientos de poblaciones, debidos a distintas causas, han afectado y afectan a diferentes sectores sociales y culturales de los países latinoamericanos. Sin embargo, aquellos que incluyen a grupos étnicamente alternos a los dominantes en las formaciones estatales, plantean cuestiones específicas que requieren de un abordaje y de una atención especiales.

La heterogeneidad cultural de nuestros países forma parte integral de su definición; es decir que constituyen formaciones multiétnicas, aunque las voluntades políticas hegemónicas en cada caso, las hayan estructurado como estados uninacionales. Es por ello que las relocalizaciones compulsivas de poblaciones nativas, implican cuestiones étnicas, jurídicas, sociales, políticas y culturales; las que no siempre se manifiestan compatibles con las lógicas estatales. Por lo general, el "proyecto nacional" asumido como propio por las formaciones culturales dominantes, tiende a realizarse sin incluir los proyectos alternos, cuyos miembros son portadores de las tradiciones civilizatorias nativas, a las que les tocó ocupar un lugar subordinado en los procesos de construcción estatal. Si-

guiendo dicha propuesta, veremos que las relocalizaciones de indígenas, más que la necesidad de desarrollar estrategias técnicas, muchas veces orientadas a eficientizar cuestionables manipulaciones sociales, plantean críticas situaciones derivadas de la misma pretensión homogeneizante de nuestros estados.

Durante las últimas décadas numerosas causas han sido determinantes en la producción de procesos masivos de desplazamiento de poblaciones nativas. Entre ellas se cuentan las políticas de colonización llevadas a cabo por los países andinos, tales como Perú o Bolivia, quienes buscaron poblar sus tierras bajas tropicales con campesinos indígenas provenientes del altiplano (R. Chase Smith, 1983). Dentro del mismo espectro se ubica la colonización dirigida al trópico húmedo mexicano, la que pretendía aliviar la presión demográfica en la mesa central a la vez que expandir la frontera agrícola, aunque sus resultados fueron cuestionables y produjeron un impacto ecológico negativo (J. Mouroz, 1972); Ballesteros *et al.*, 1970). En otros países, la expulsión regional de comunidades nativas, se ha producido como consecuencia de la expansión de frentes pioneros nacionales. Así lo ejemplifica la situación de numerosos grupos amazónicos, o las presiones que padecen los mbya del Paraguay a causa del proyecto de desarrollo Caazapá (R. Fogel, 1990). Un caso especial son los desplazamientos provocados por fenómenos naturales, tales como la erupción del volcán Chichonal en el estado mexicano de Chiapas que expulsó a millares de zoques; o las recurrentes inundaciones de Argentina, donde una reciente (1986) crecida del Río Pilcomayo arrasó una población entera y obligó a reasentar 1 600 indígenas de la provincia de Formosa.

Pero quizás los procesos de desplazamiento más dramáticos sean aquellos derivados de los conflictos armados internos que han vivido y aún viven distintos países latinoamericanos. Durante la década de los setenta millares de misquitos huyeron de la costa atlántica nicaraguense buscando refugio con los miembros de su etnia, en Honduras. Por otra parte, los errores teóricos del sandinismo y su inicial minusvaloración de la cuestión étnica, generaron errores en su práctica política que se tradujeron en la agudización del conflicto interétnico. En el caso de Guatemala, decenas de millares de mayas que residen ahora en campamentos improvisados en tierras mexicanas, debieron huir de su país a causa de

una de las más salvajes represiones militares de la historia reciente. En ella, un ejército tecnificado suponía como blanco legítimo cualquier aldea nativa por el solo hecho de serlo, ya que todo indio era considerado un combatiente potencial de esta desagarradora guerra étnica, suscitada como resultado del mantenimiento de las relaciones neocoloniales. Sin embargo, tal vez la migración de mayor envergadura sea la que están protagonizando en los últimos años los quechuas peruanos, quienes buscan refugio en las barriadas periféricas de Lima, huyendo del fundamentalismo mesiánico de la guerrilla Sendero Luminoso. No conozco estimaciones numéricas oficiales, pero los reportes periodísticos hacen ascender el número de los migrantes a cientos de miles, muchos de ellos monolingües, que deben recurrir a estrategias grupales, para lograr sobrevivir en el desconocido medio urbano.

Si bien las causas de las migraciones involuntarias son múltiples, y algunas de ellas no adjudicables a voluntades específicas, hay un agente causal que estimo merece una atención especial; me refiero a las relocalizaciones derivadas de la construcción de grandes presas y otras obras de infraestructura. Quizás no poseen la magnitud numérica de los procesos derivados de crisis políticas, pero suponen una especial responsabilidad, tanto por parte de los estados como de las agencias que llevan a cabo los emprendimientos. Constituyen asimismo un caso exponencial de relaciones interétnicas asimétricas, en el cual un grupo cultural y étnicamente diferenciado de otro, impone a éste su lógica productiva en forma dramática. Más allá de los conflictos sociales que suscitan, especialmente críticos por la diferencia de las posiciones de poder de sus protagonistas, importa también destacar el hecho de que entran en confrontación dos maneras radicalmente opuestas de relacionarse con el medio ambiente: una que implica convivencia y la otra transformación. Suponen asimismo un despojo territorial efectuado sobre poblaciones que tienen derechos previos a los de los estados nacionales contemporáneos, pero que no tienen capacidad para competir con ellos. Y, aunque este no sea el caso exclusivo de los indígenas, representan una aguda expropiación de recursos situados en las "periferias de las periferias", que son transferidos a los países centrales. De esta manera los nativos del ámbito al que la tradición colonial designa como latinoamericano,

contribuyen a pagar una deuda externa que ellos no generaron ni mucho menos disfrutaron.

RELOCALIZACIONES COLONIALES

Antes de referirme al caso concreto de las presas, es necesario recordar que las relocalizaciones compulsivas no constituyen un fenómeno novedoso dentro del proceso histórico que han atravesado las poblaciones nativas americanas. Durante el siglo XVI, la Nueva España, el futuro México, fue testigo de la política de *recongregaciones*. Esta estrategia de reordenamiento poblacional se derivó de la abrumadora disminución demográfica experimentada por las sociedades indígenas, y a cuyos sobrevivientes se obligó a concentrarse en aldeamientos de inspiración castellana; las que simultáneamente facilitaban la administración colonial. Muchas de las recongregaciones fracasaron, entre otras razones por superponer poblaciones de diversos orígenes culturales; práctica que con frecuencia ha sido reiterada en el presente por las agencias gubernamentales, encargadas de colonizaciones dirigidas o de "reacomodos".

El territorio del actual Paraguay, fue escenario del vasto proceso de relocalización de un conjunto de pueblos pertenecientes a la tradición cultural guaraní. Decenas de miles de indígenas fueron desplazados de sus *teko'a*, de sus aldeas agrícolas, y reasentados en las *reducciones* jesuíticas, donde se intentó implantar una finalmente fallida utopía europea. El Virreinato del Río de la Plata, antecedente político de la Argentina, recurrió a una estrategia colonial para sofocar las insurrecciones indias, que suponía su relocalización compulsiva. Esta fue la llamada política de *desnaturalización*, basada en el traslado de contingentes de nativos a miles de kilómetros de su lugar de origen, para debilitar sus aspiraciones anticoloniales. Ya en la etapa postindependiente, hacia fines del siglo pasado, el expansivo estado nacional argentino concluyó su "conquista del desierto", deslocalizando a los derrotados mapuches y confinándolos a restringidas reservas. Fue esta una política similar a la seguida en Chile al acabar la guerra eufemísticamente llamada de "Pacificación de la Araucanía".

A partir de 1866, se impuso a los mapuches la denominada *ra-*

dicación, forma de posesión que suponía la reubicación de los sobrevivientes en reservas otorgadas por títulos de "merced" del triunfante estado-nacional; éste cedió a sus originales propietarios —el gentilicio mapuche se traduce como "hijo de la tierra"— un poco de las tierras que desde siempre les habían pertenecido (R. Foerster y S. Montecino, 1988).

La dilatada geografía brasileña fue también testigo de la recongregación y *aldeamiento* misional de numerosos grupos indígenas, en especial aquellos que obstaculizaban la expansión de los frentes económicos nacionales. Este fue el caso, por ejemplo, de las sociedades nativas que habitaban la región del Río San Francisco, frontera entere Bahía y Pernambuco, las que fueran "aldeas" en poblados multiétnicos durante el siglo XVII (N. Nasser y E. Cabral, 1988). Como consecuencia de esa convivencia forzada y con el correr de los siglos, los grupos perdieron sus idiomas y sus culturas específicas, aunque no una identidad india categorial que conservan hasta el presente.

PRESAS Y RELOCALIZACIONES

Los comentarios anteriores nos permiten advertir que las relocalizaciones compulsivas no representan procesos inéditos para los pueblos indios, aunque al parecer aún no se ha sabido valorar esta experiencia, para aprender del pasado y evitar la reiteración de sus dramáticas consecuencias. En la actualidad, los desplazamientos poblacionales derivados de la intervención voluntaria de los estados, se han incrementado como consecuencia de la realización de ambiciosas obras de infraestructura y en especial por las grandes presas. Veamos algunos ejemplos que pueden ser ilustrativos del tipo de problemas que se generan.

En el Paraguay la gigantesca represa Itaipú (Brasil-Paraguay) expulsó de sus ancestrales territorios étnicos a cientos de familias guaraníes de la parcialidad avá-katú-eté, también llamados avá-chiripá. Las ridículas indemnizaciones recibidas de la empresa Itaipú Binacional, no fueron suficientes ni para comprar una hectárea, puesto que se argumentó que los afectados no podían ser pagados por tierras de las cuales carecían de títulos de propiedad. Hacia 1981, diversas instituciones indigenistas del país, intenta-

ron desarrollar un plan de reasentamientos que sólo se pudo cumplir en forma parcial, ya que en la constitución de la Entidad Binacional figuraba sólo la obligación de indemnizar, pero no de relocalizar a los afectados (Equipo Nacional de Misiones, 1981). También en el Paraguay, la todavía en construcción represa Yac-yretá (Argentina-Paraguay), obligó a migrar a numerosas familias guaraníes de la conservativa parcialidad mbya, que comprendía la isla de Mba'epu-Yacyretá y la tierra firme cercana; lugares que en el pasado fueron el ámbito de un asentamiento ahora eran sacralizados en la memoria colectiva. Sólo unos pocos aceptaron ser relocalizados, ya que aún antes de ser obligados a ello, abandonaron la isla por considerar que estaban siendo violadas las sagradas normas del estilo de vida que constituye el rasgo fundamental de su identificación étnica. Como consecuencia de la tenaz y centenaria voluntad de preservar su autonomía política y cultural (lo que los obligó a migrar), no figuran en las estimaciones censales de los afectados por las obras, por lo que no se los considera objeto de ningún tipo de compensación por las pérdidas sufridas (W. Robins, 1990).

Los kuna y embera de Panamá vieron, entre 1974 y 1975, cómo parte de las tierras de sus "reservas" reconocidas oficialmente: 18 000 hectáreas, desaparecían bajo las aguas del lago creado por el complejo hidroeléctrico Bayano. Hasta fechas muy recientes, los dirigentes kuna seguían tratando de negociar mejoras en sus precarios reasentamientos vecinos al lago, ya que lograron no ser trasladados fuera de la región (A. Lopez, 1986). Similar destino espera a miles de guaymíes, del mismo país, ante la inminente construcción de las presas Changinola-Teribe y Tabasara (A. Wali, 1986). En el Perú más de 20 000 ashánica (llamados campes) deben resignar las selvas de su territorio étnico, para que el estado realice el ambicioso proyecto Paquitzapango (S. Swenson, 1982). Los miembros de la combativa Confederación Regional Indígena del Cauca en Colombia, protagonizaron en 1986 multitudinarias protestas en contra de la construcción de la hidroeléctrica Salvajina, a la vez que reclamaron compensaciones más justas por parte de la agencia constructora (IWGIA newsletter, 47).

México, país pionero en el "reacomodo" de indígenas, erradicó de sus tierras a 20 000 mazatecos por la Presa Miguel Alemán, en 1954, y a 26 000 chinantecos por la Presa Cerro de Oro, entre

1974 y 1988, cuya precaria situación aún no encuentra soluciones eficientes (A. Barabas y M. Bartolomé, 1973; P. Ewell y T. Poleman, 1980; M. Bartolomé y A. Barabas, 1990). Tal vez estas críticas experiencias ayudaron a promover la desesperada resistencia de los pueblos nahuas del estado de Guerrero, quienes han protagonizado un vasto movimiento en contra de la presa de Tetelcingo. En un proceso poco usual, 35 comunidades conformaron el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, representante de alrededor de 45 000 potenciales afectados. Al parecer, de acuerdo a recientes noticias (2/92) que señalan la definitiva cancelación de la obra, las movilizaciones —que incluyeron secuestros de maquinarias— fueron exitosas. Pero en 1991 alrededor de 700 huicholes han tenido que abandonar sus poblados en la sierra de Nayarit, como resultado de la construcción de la presa hidroeléctrica Aguamilpa. Las previsiones señalan que en las próximas décadas más y más sociedades de agricultores ribereños, que se relacionan económicamente con tierras altamente productivas, se verán afectadas por nuevos embalses.

En el extremo sur de América, la Patagonia argentina contempla, una vez más, el desplazamiento de los ya arrinconados mapuches, cuyas "reservaciones" están siendo afectadas por los programas hidroeléctricos regionales, y en especial por la Presa Cerro del Águila, que forma parte del complejo Alicopa sobre el Río Limay. Dicha presa comprende un lago artificial de 261 km² el que afecta a miles de hectáreas de las reservas indígenas Ancatruz y Pilquiniyeu. Aunque desde 1977 se habían comenzado los estudios en el área, con la consiguiente intranquilidad para la población, y en 1983 se dio comienzo a las obras; fue sólo hasta 1986 que la empresa Hidronor consideró oportuno informar a los damnificados. En 1990 comenzó la inundación, a pesar de que sólo se habían construido cuatro viviendas, por lo que muchos mapuches invadieron tierras vecinas. (A. Balazote y J. Radovich, 1991).

La afectación de reservas indígenas constituye un caso particularmente dramático de despojo territorial, y es similar al que están padeciendo los kina de Panamá. Por más que sea un lugar común, no se puede dejar de recordar que los pueblos indígenas tienen derechos territoriales previos a los de los estados que ahora los incluyen. Es por ello aún más violatorio el hecho de que superficies otorgadas por los estados; como resultado de tratados de paz

o de negociaciones diversas, pero que siempre supusieron un despojo y un confinamiento territorial; sean ahora nuevamente objeto de requerimiento compulsivo. Una vez más la racionalidad del proyecto estatal se manifiesta como expresión de la única racionalidad posible, aunque agrede en forma radical a las culturas alternas que lograron sobrevivir precariamente a su dinámica expansiva.

Sin embargo el país con mayor experiencia y reflexión respecto a estos procesos es el Brasil, a pesar de poseer una reducida población indígena. En una obra pionera (P. Aspelin y S. Coelho Dos Santos, 1981), se destacaba que cientos de miles de hectáreas de tierras pertenecientes a unos 30 grupos étnicos serían afectadas por los proyectos hidroeléctricos. En estos últimos años miles de indígenas han sido desplazados por las presas. Balbina afectó a los waimiri-atroari. Itaparica, al igual que en el caso de Yacyreta, inundó la Isla de la Viuda, rica tierra agrícola y centro ceremonial fundamental de los tuxá (M. Rosario Carvalho, 1982). La gigantesca hidroeléctrica Tucuruí afectó directamente a los indígenas gavião, que habían sido contactados en 1958; a los parakaná, contactados en 1971-1984; e indirectamente a los guajajara. Resulta obvia la indefensión de estos grupos de contacto tan reciente ante la catástrofe que enfrentaron. La Ji-Paraná de Rondonia afectará otra vez a los gavião y también a los arara (S. Coelho Dos Santos y A. Nacke, 1988). Todavía no existen estimaciones numéricas finales respecto a los nativos impactados por las presas Samuel, Paredão (afectará a los makuxi y wapixana), Serra da Mesa, Machadão, etc. Pero lo peor está por venir, tal como se desprende de la magnitud de los programas hidroeléctricos futuros en la región amazónica y en especial en el área del Xingú (L. Santos y L. Andrade, 1988).

Por lo expuesto en esta breve casuística, resulta evidente el comentario inicial referido a que las relocalizaciones derivadas de la construcción de presas y otras obras, no se configuran como un fenómeno coyuntural sino estructural, ya que las poblaciones nativas han estado y estarán expuestas a este tipo de traumáticos procesos. Las problemáticas globales suscitadas son aún más complejas en el caso de las sociedades indígenas que en el de otros segmentos sociales, puesto que constituyen campos culturales alternos a los estados y agencias que llevan a cabo los proyectos, aunque tradicionalmente hayan sido tratadas en forma muy poco

respetuosa ante su diversidad. Esta práctica autoritaria ha incrementado, en todos los casos, el dramatismo del impacto social padecido; situación que ya no puede ser justificada por el voluntarismo apresurado o por la ignorancia, pues en las últimas décadas se ha estado construyendo una definida reflexión e incluso una amplia práctica al respecto. Veamos algunos de las cuestiones específicas que plantean las relocalizaciones de grupos étnicos autóctonos, es decir, aquellos cuya presencia es previa a la de las configuraciones estatales.

TERRITORIALIDAD E IDENTIDAD

Uno de los problemas derivados de las relocalizaciones compulsivas es la necesidad de restituir sus tierras a las poblaciones desplazadas. Pero para los pueblos nativos la tierra no representa solamente un medio de producción; un bien que pueda ser equitativamente intercambiado por otro bien de similar naturaleza. Como ámbito donde ha transcurrido la vida colectiva de un grupo humano, el espacio residencial queda definitivamente ligado a la historia grupal. La geografía de una región se puebla así de significados que las sociedades depositan en ella, y que refieren a sucesos considerados claves de su trayectoria temporal. Con gran frecuencia los territorios étnicos son sacralizados, como resultado de los intercambios transaccionales que los hombres y las deidades han mantenido durante siglos. En muchas ocasiones, los mitos cosmológicos que narran la fundación del universo no se refieren a un universo genérico, sino al espacio residencial concreto que la tradición reivindica como propio de un grupo. El territorio étnico posee así una geografía mítica que lo define y lo significa, exhibiéndolo como el ámbito sacrificial de una cultura. Dentro de estas relaciones de intercambio, el territorio otorga una definición y significación especular a sus habitantes, quienes se reflejan en el mismo espejo que su tradición simbólica ha construido.

Veamos algunos casos de relocalizaciones, en los que la relación entre el territorio y la identidad de sus habitantes, aparece en forma más evidente. Para los chinantecos del estado mexicano de Oaxaca, cuyas tierras fueron anegadas por la Presa Cerro de Oro, la pérdida no fue sólo vivida como una pérdida económica. La ine-

ficiencia y el innecesario autoritarismo con los cuales se realizaron los traslados, no constituyeron sólo un lamentable y reiterado episodio de prácticas políticas verticales por parte de un estado ante una minoría étnica (M. Bartolomé y A. Barabas, *op. cit.*). Representaron también una radical agresión a la cosmología nativa íntimamente ligada a su ámbito territorial. Los chinantecos, como la mayor parte de los grupos mesoamericanos poseen un "alma externa", la *tona*: coesencia vital que habita en animales que pueblan la región, aunque también adquiere aspectos especiales o se manifiesta en fenómenos naturales: el destino de la *tona* está indisolublemente ligado al de su propietario. Una de las expresiones de esas almas externas son los Vigilantes de la Raya, espíritus guardianes que protegen a las comunidades de las agresiones sobrenaturales. Otros son los Hombres del Cerro, señores de los animales que protegen y regulan la caza. Ambos representan proyecciones de los espíritus humanos que se encuentran así definitivamente ligados al ámbito territorial y sacrificial de la cultura. Por otra parte, un componente de la esencia anímica de cada chinanteco reside en los diversos manantiales de la región, bajo la protección de una deidad acuática, a la cual los curadores deben recurrir en toda ceremonia de restitución de la salud personal. Durante los meses siguientes al llenado del lago artificial (en 1989), varias personas perecieron ahogadas en sus aguas inseguras o murieron de enfermedades que presentaban etiologías confusas. En todos los casos las muertes se atribuyeron a que las *tonas* habían perecido previamente arrastradas por las aguas, o a que sus almas se perdieron en los manantiales anegados.

Para los tuxá del Brasil desplazados por la presa Itaparica, la pérdida de su isla usada como centro ceremonial, representó un impacto crítico para su identidad étnica. Los actuales tuxá son el resultado de las ya mencionadas políticas de aldeamiento misional multiétnico, que supusieron drásticas pérdidas lingüísticas y culturales. En el presente, las prácticas que manifiestan de manera exponencial su filiación india y que operan como actos fundamentales para la reconstitución comunitaria, son las ceremonias llamadas "toré" y "particular" (oculto), que suponen un tipo de comunión con los espíritus de los antepasados, probablemente auxiliada por la ingestión ritual de psicotrópicos (E. Cabral y Nasser, 1988). Por lo general los "toré" se realizaban en la aldea de tierra

firme, pero los rituales de mayor significación para el refuerzo de una identidad étnica confrontada con los blancos, son los denominados "particulares", que no pueden ser contemplados por extraños, y que tenían lugar precisamente en la Isla de la Viuda. No voy a detenerme aquí a destacar la importancia de las ceremonias de reconstitución comunitaria para la identidad étnica, tema que ya ha sido ampliamente tratado por la reflexión etnológica, pero quisiera plantear el interrogante referido al futuro inmediato de los tuxá, quienes han sido despojados del espacio sagrado que constituía el ámbito crucial para la reproducción ideológica de su colectividad.

Las tierras comunitarias de los actuales indígenas mexicanos son los últimos remanentes de las vastas áreas ocupadas por las unidades socio-territoriales prehispánicas, los Señoríos. El concepto cultural nahua de *altepeme* (plural de *altepetl*; *atl*, agua y *tepetl*, cerro), definía a los Señoríos como poblaciones de un ámbito al que los linajes locales estaban ligados por una descendencia genealógica común, míticamente originada en una deidad de la montaña que proporcionaba el agua. Es decir que el concepto proporcionaba definidos referentes simbólicos para el territorio entendido como el fértil espacio que requería una sociedad agraria (M. Bartolomé, 1991). Estos antecedentes pretenden introducirnos en forma más comprensiva al caso de los mazatecos brutalmente desplazados por la presa Miguel Alemán en 1954 (y la adjetivación no es gratuita ya que se comenzó la inundación con gente aun en el interior del vaso). Para los miembros de este antiguo Señorío, las aguas no sólo sepultaron sus fértiles tierras, sino también el espacio legalizado por la deidad acuática femenina que con sus pechos regaba las plantaciones, pero que residía en un cerro específico. Trasladados lejos de la montaña sagrada que fundaba simbólicamente su espacio territorial, se encontraron sin una garantía cosmológica para la vida y el control de las condiciones físicas de la producción. No es demasiado sorprendente entonces que un efecto involuntario, pero culturalmente predecible del "reacomodo", estuviera representado por alrededor de 200 muertos de "tristeza"; término local que alude a un conjunto de síntomas probablemente identificables con los de la depresión aguda (A. Barabas y M. Bartolomé, 1973).

Pero no sólo la sacralidad de los territorios étnicos supone una

especial percepción de la relación con la tierra por parte de las sociedades nativas. También la misma noción de propiedad es sujeto de diversas interpretaciones de acuerdo a las diferentes tradiciones culturales, si bien resulta fundamental destacar que por lo general nos encontraremos ante una noción de propiedad colectiva, e incluso se puede dudar de que tal noción exista realmente. Una cosa es la intensa relación vivencial y afectiva que se construye con un medio y otra cosa es considerarlo una propiedad en sentido occidental, es decir, algo de lo cual se puede disponer libremente. Hace algunos años un amigo perteneciente a la cultura chatina de México, se burlaba al ver un arroyo cruzado por la alambrada de un poseedor mestizo. Le parecía absurdo pensar que el agua de una parte del torrente perteneciera al dueño de los alambres y que la otra parte no: se preguntaba si esa misma lógica no llevaría a intentar cercar el aire.

Lo que define la relación de un grupo humano con la tierra, no es el sentido de la propiedad sino la profunda vinculación existencial que se construye a lo largo del tiempo. Esto se da incluso en las sociedades no agrícolas, es decir, aquéllas para las cuales la tierra no supone un medio de producción sino un ámbito de apropiación. Los grupos cazadores y recolectores requieren de grandes extensiones para lograr la reproducción de sus colectividades relativamente reducidas. Sin embargo es necesario recordar que las actividades predatoras no son erráticas, sino que suponen ciclos estacionales de recorridas respecto a un espacio que puede ser dilatado, pero que tiende a ser el mismo. La misma existencia de los ciclos estacionales permite entender que la noción de territorialidad involucrada es no sólo espacial sino también temporal. Es decir que el territorio de caza y recolección se configura como un ámbito definido, con el cual se mantiene tanto una relación extractiva como cognitiva, ya que implica un amplio conocimiento de todas las especies animales y vegetales del área, así como un conjunto de simbolizaciones que reflejan la articulación humana con ese medio específico. No es posible entonces pretender que un territorio de caza y recolección, pueda un día llegar a ser compensado por parcelas individuales, independientemente del tamaño de éstas. Sin embargo ésta es la propuesta que aún siguen manejando la mayoría de las agencias gubernamentales que han intervenido en relocalizaciones de pueblos de tradición cazadora. Tal fue el ca-

so del campamento que se utilizó inicialmente para sedentarizar a los guayakí del Paraguay, situado en Arroyo Morotí, lugar que quedará en la historia como ámbito de la agonía de una sociedad cazadora, muchos de cuyos miembros fallecieron víctimas de las enfermedades, así como de la anómica pérdida de los significados existenciales que daban sentido a la vida colectiva.

En síntesis, para las culturas indígenas la tierra no es sólo un espacio donde *hacer* sino un lugar que permite *ser*; la identidad colectiva tiene en el ámbito residencial una de sus fundamentaciones históricas e ideológicas. Más allá de su papel de proveedora de bienes, la tierra representa uno de los términos dialécticos de la relación concreta del hombre con el universo, de allí lo rico de las simbolizaciones que expresan esta articulación fundamental. La tierra es cultura; producto de la sociedad y reproductora de la misma. Creo que estas argumentaciones demuestran que los territorios indígenas no pueden ser tratados, en los procesos de relocalización obligada, desde un punto de vista estrictamente agrario, criterio que ha prevalecido en México y otros países cuando se ha tratado de restituir superficies por superficies similares. Las tierras no son equivalentes aunque sean de la misma calidad y es por ello lo traumático de la suplantación. Independientemente de su aceptación formal por las distintas legislaciones estatales, es fundamental aceptar el concepto de *territorio étnico*, que supera y engloba al de propiedad colectiva. Por lo tanto, y cuando las relocalizaciones sean inevitables, toda restitución que pretenda ser justa, debe ser pensada en términos que asuman el derecho a un territorio propio, el que paulatinamente podrá llegar a ser resignificado por la tradición simbólica de la cultura, en la medida en que la vida colectiva se desarrolle históricamente en el nuevo ámbito residencial. Y es que la relación con un territorio propio presupone no sólo la posibilidad de movilizar recursos económicos, sino también la capacidad para movilizar recursos simbólicos, los que proporcionan fundamento a la identidad social y un sentido posible a la misma reproducción de la cultura.

LAS MEDIACIONES POLÍTICAS

Todo proceso de desplazamiento poblacional supone la creación de un sistema articulador específico, el que vinculará a partir de

ese momento a los actores sociales confrontados. Se trata entonces del desarrollo de un nuevo sistema interétnico regional cuyas líneas de acción serán con seguridad diferentes a las que preexistían, aunque siga al modelo imperante a nivel nacional. Sean cuales hayan sido los mecanismos articulatorios previos entre los subsistemas, a partir del inicio de una obra de infraestructura se inicia una nueva dinámica en las relaciones interétnicas. Dicha dinámica aparecerá en todos los casos signada por un incremento en las mediaciones, es decir, en aquellas estrategias tendientes a hacer más fluida la comunicación intercultural, ya que se necesita informar y convencer a los afectados, sobre las razones por las cuales deben de ser desplazados. Ello supone la necesidad de llevar a cabo una multitud de negociaciones, incluyendo las referentes a las indemnizaciones, lo que significa una redimensionalización de los mecanismos articulatorios, en un intento por hacer más eficiente la manipulación social. Aunque lo anterior representa una necesidad del sistema, por lo general no se logra llevar a cabo en razón precisamente de la distancia cultural que separa a sus protagonistas.

Algunas de las estrategias más frecuentes radican en establecer relaciones con los líderes indígenas tradicionales, reclutar nuevos líderes emergentes y/o movilizar agentes interculturales; se busca así establecer una suerte de *indirect rule* que facilite los intercambios. Es decir que se intenta operar en la dimensión política, pero se parte del equívoco de considerar que la naturaleza de la acción política en la sociedad nativa es similar a la del estado que la incluye. Es por ello que se recurre a los "líderes" suponiendo que ellos son "representantes" de sus sociedades, medida que va de acuerdo a la tradición aristotélica de la democracia representativa (aunque esa misma tradición no funciona muy bien en nuestros países). Sin embargo, y con raras excepciones, los sistemas políticos nativos no son tan fácilmente equiparables con los "nacionales". No voy a pretender pasar aquí revista a todas las formas socio-políticas del continente, pero creo posible realizar algunas observaciones susceptibles de ser generalizadas, en la medida en que ninguna de las etnias contemporáneas de América está en la actualidad organizada en términos políticos estatales. Una de estas observaciones se refiere a que los liderazgos indígenas, por lo general, no suponen una delegación primaria de la autoridad

colectiva. Es decir que la o las autoridades locales no son "representantes" de la colectividad, su papel no es representarla sino "regularla", contribuyendo a que la vida comunal siga los caminos que deben ser seguidos y que se cumplan las normas que deben ser cumplidas: pero las autoridades no pueden elegir nuevos caminos ni crear nuevas normas. El proceso de toma de decisiones que atañen a un grupo, tiende a ser resultante de un consenso y no de la voluntad de los dirigentes. Lo político no significa entonces sólo una manipulación del poder, entendido en términos estrictamente weberianos, sino un sistema que supone la participación conjunta de la sociedad en el cumplimiento de los objetivos públicos.

Las reflexiones anteriores tienen consecuencias más significativas que las que se derivan de su análisis formal. De ellas se desprende que la estrategia de intentar controlar el liderazgo, generalmente utilizada por las agencias a cargo de las grandes obras, suele estar orientada al fracaso. Un jefe, por importante que sea, normalmente no está facultado para elegir (entre las opciones que se le ofrecen, y si es que se le ofrecen) el lugar del reasentamiento, ni el monto de las indemnizaciones, ni el modelo de casa adecuado para su gente. Puede, eventualmente, dar su opinión y tratar de influir en el comportamiento de los demás, pero la toma de decisiones fundamentales será un asunto colectivo, ya sea que surja o no de algún tipo de reunión comunitaria. La incompreensión de la naturaleza de la acción política local, ha tradicionalmente influido en el incremento de las tensiones inherentes a este tipo de proceso, puesto que se ha pretendido manipular —a través de sus supuestos "representantes"—, a gente que normalmente se representa a sí misma.

LA CONFRONTACIÓN SOCIO-ECOLÓGICA

Dentro del vasto ámbito de las cuestiones ecológicas derivadas de la realización de grandes obras de infraestructura, quisiera aquí destacar lo concerniente a la confrontación de dos tipos globales de racionalidades productivas. Una de ellas se orienta a generar estrategias adaptativas de respuesta a las condiciones de un medio ambiente dado, por lo que tiende a no alterarlo en forma demasia-

do significativa. La otra responde a la conjunción de las aptitudes y actitudes de un estilo tecnológico y cultural, que tiene la capacidad y la voluntad de transformar radicalmente un medio ambiente, para someterlo a los dictados y demandas de su lógica productiva.

Un ejemplo paradigmático de esta confrontación puede estar representado por el caso del territorio chinanteco de México inundado por la presa Cerro de Oro. Los chinantecos son agricultores ribereños de ecotonos, es decir que se relacionan productivamente con varios ecosistemas en forma simultánea. De las tierras de vega de río (limos, "tierra de jugo") obtienen dos cosechas anuales (denominadas "tonamil"), las que no agotan el terreno, puesto que éste constituye el único sustrato edáfico tropical susceptible de una explotación intensiva gracias a su renovación cíclica. Del mismo río obtienen gran cantidad de peces y moluscos que contribuyen a proporcionarles proteínas animales. En los llanos y laderas bajas vecinos al cauce del río, siembran las llamadas plantaciones de "temporal" que dependen del régimen pluvial estacional. Finalmente el bosque tropical les ofrece una multitud de productos de recolección que complementan la dieta, así como madera usada tanto como combustible como para la construcción. De la racionalidad socio-ecológica de esta estrategia productiva y de aprovechamiento de un medio, da cuenta el hecho de que, después de alrededor de dos mil años de asentamiento continuo en la región, más del 60% del manto vegetal del área inundada no estaba radicalmente alterado. Toda esta lógica fue literalmente ahogada por la lógica hegemónica que proponía la "conquista" de la naturaleza, a través de un no muy eficiente control del río y la satisfacción de demandas energéticas extra regionales, lo que incluso no se pudo realizar. Pero más allá de éxitos y fracasos del proyecto, lo que importa destacar es cómo un territorio étnico altamente productivo fue inundado a raíz de decisiones tomadas en otro ámbito cultural, el que consideraba a la sociedad local como un campesinado primitivo y "paleotécnico". La agencia hidráulica encargada de las obras, no consideró importante averiguar si los indígenas tenían algo que ofrecer en lo que atañe a la relación con el medio, puesto que los asumía como un grupo cultural y tecnológicamente incompetente, sobre el que había que ejercer una histórica misión salvacionista y redentora.

El caso de los chinantecos no es único ni responde a una parti-

cular conducta del estado mexicano. Tal vez la situación que ha impactado más a la opinión pública mundial, aunque afecta a grupos indígenas de poca magnitud numérica, es la derivada de la construcción de grandes presas en la selva amazónica, cuyos embalses anegan al ecosistema más rico pero a la vez más complejo y frágil del mundo: la selva lluviosa (ver, entre otros, J. Hébert, 1991). El estado brasileño se ha negado sistemáticamente a aceptar la racionalidad ecológica indígena, expresada a través de un uso múltiple de los ecosistemas selvícolas que no implica su degradación, y que podría constituir un modelo para aprovechamientos productivos alternos. Lo mismo se podría comentar para el caso paraguayo, en el cual la lógica estatal plantea la sistemática destrucción de las selvas de la región oriental; ámbito de la convivencia ecológica de los guaraníes; para reemplazarlas por los ecosistemas especializados constituídos por las plantaciones monocultoras.

Los anteriores se podrían considerar casos extremos, pero incluso las perspectivas más actuales, orientadas a valorar positivamente los conocimientos ecológicos de los grupos étnicos, tienden a producir una visión disgregada de los mismos. A través de las investigaciones que recogen los sistemas taxonómicos nativos, se busca generalmente identificar sustancias cuyas propiedades sean desconocidas (para el investigador) y eventualmente apropiarse de ellas. Sin embargo, y tal como lo propusiera R. Goodland (1984), los conocimientos nativos del medio en realidad se refieren al sistema ecológico como una totalidad interdependiente, lo que incluye tanto al mundo animal como al vegetal e incluso al marco espacial y temporal que los abarca. Es por ello que dichos conocimientos sólo pueden ser reproducidos en el marco de la misma sociedad que los ha generado. Por lo tanto la destrucción y/o inundación de ecosistemas a los que están históricamente articulados los pueblos indígenas, supone pérdidas irremediables, a pesar de que se realicen labores de rescate de la flora, la fauna, e incluso de la lógica clasificatoria del medio plasmada en los etnoconocimientos. Y es que el esquema integrador subyacente ya no podrá ser reproducido en otro marco estructural, ni representan una diferente conjugación de lo social, lo espacial y de la dimensión temporal.

LA CONFRONTACIÓN IDEOLÓGICA

Una de las conclusiones de lo expuesto hasta aquí, podría referirse a que los grupos sociales confrontados en estos sistemas interétnicos especiales, no representan sólo diferentes grupos de interés, sino también diferentes concepciones del mundo y de la vida que se expresan como ideologías sociales distintivas. Ya en otra oportunidad nos hemos aproximado un poco al tema (Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, 1992), pero quisiera retomar aquí algunos de los contenidos de esas reflexiones. Tal como lo ha destacado Gustavo Linz Ribeiro (1985), entre el personal a cargo de las obras se va configurando una *ideología de redención*, ya que éstas tienden a ser percibidas como un desafío histórico a ser asumido, en el que participa un heroico grupo de pioneros, esto es, personas excepcionales realizando un trabajo excepcional. En ocasiones esto puede estar basado en razones justificadas, pero uno de los resultados no deseados ha sido el considerar a los críticos como traidores a una gran causa nacional, y a los afectados y sus demandas, como a enemigos y obstáculos para su realización. En más de una oportunidad, y en distintos países y obras, hemos podido apreciar que los afectados eran percibidos como un grupo decididamente alterno, como un Otro, cuyas conductas y propósitos responden a intereses oscuros y no entendibles: "les estamos dando cosas mejores que las que tenían antes y todavía protestan". Y, en el caso de las poblaciones indígenas, su desplazamiento suele adquirir el carácter de una cruzada civilizatoria, ya que se supone que les permitirá integrarse a nuevas condiciones de vida y de trabajo, más compatibles con los modelos que preconiza el estado-nación como su proyecto de futuro.

Del otro lado de la moneda se ubican las construcciones ideológicas de los afectados. Resulta frecuente que las obras sean percibidas como una agresión, tanto individual como social, basada en argumentaciones no siempre entendibles y que responden a fines diferentes a los que argumentan sus responsables. "El gobierno nos mandó el diluvio para matarnos, porque nosotros no queríamos hablar el idioma (español) del gobierno", nos decía un anciano chinanteco contemplando el lago que había inundado su territorio como consecuencia de la Presa Cerro de Oro. "La Chesf es el Diablo" rezaba una pintada que viéramos en la calle princi-

pal de Rodelas, parte de la aldea de los tuxá en el estado brasileño de Bahía, aludiendo a la agencia hidráulica constructora de la Presa Itaparica que inundaría la localidad. Pero las presas no sólo son vividas como una agresión sino también como una transgresión: como una violación tan severa del orden de la naturaleza, que incluso requieren de prácticas sacrificales protectivas para poder llevarse a cabo.

El tema de los niños sacrificados aparece recurrentemente asociado a las cortinas de las presas —especialmente en las áreas indígenas—, creencia a la que subyace la noción de que una transgresión de la naturaleza y de la sociedad de tal magnitud, debe necesariamente estar acompañada de sacrificios propiciatorios. La percepción de la naturaleza transgresora de la obra, suele estar elaborada en términos del universo simbólico propio de cada cultura. Entre los mazatecos del estado mexicano de Oaxaca, se afirmaba que una camioneta de gobierno recorría los pueblos raptando niños para empotrarlos en la cortina de la Presa Cerro de Oro, y que el Señor de la Naturaleza que vivía en la montaña sagrada había requerido el tributo caníbal de 200 hombres para permitir la construcción de la presa Miguel Alemán (E. Boege, 1982). La realización de la misma Presa Cerro de Oro se pudo efectuar sólo después del fracaso que experimentaron las entidades míticas vinculadas al territorio étnico de los chinantecos, al pretender impedir su construcción, a pesar de que se suponía que numerosos ingenieros habían sido "tragados" por el sagrado Cerro de Oro (M. Bartolomé y A. Barabas, *op. cit.*). Estos factores "subjetivos", que suelen ser minimizados por los planificadores y que tan significativos son para un antropólogo, tienden a constituirse en motivadores de conductas colectivas en contra de las obras; llegando con frecuencia a influir ideológicamente en la estructuración de los movimientos sociales de respuesta a las relocalizaciones. Un ejemplo notable de esto lo constituye el movimiento mesiánico protagonizado por los chinantecos en 1973, en oposición a la construcción de la Presa Cerro de Oro (A. Barabas, 1977).

RELOCALIZACIONES Y ETNOCIDIO

Quisiera recordar la definición de etnocidio que propusiera Pierre Clastres (1981: 56), entendiéndolo como "la destrucción sistemáti-

ca de los modos de vida y de pensamiento de gente diferente a quien lleva a cabo el proceso". Como vemos esta conceptualización resulta notablemente pertinente para el caso de los desplazamientos compulsivos de pueblos indígenas. Si bien las relocalizaciones tienen efectos traumáticos para cualquier grupo social, en las sociedades pertenecientes a campos culturales alternos, el impacto tiende a ser aún más dramático; ya que no sólo involucra a las estrategias productivas vinculadas a un medio, sino también a una matriz cultural probablemente irreproducible en otro ámbito.

En el caso indígena la ruptura de las redes parentales resultante de los traslados, además de la dolorosa separación de los parientes, también supone la pérdida de sistemas de filiación fundamentales para la inserción clasificatoria de los individuos dentro de la sociedad. Por otra parte, tal como lo apuntara Leopoldo Bartolomé (1984: 122), las relocalizaciones generan crisis en los liderazgos locales, por la ambigua posición en la que los coloca respecto a las presiones exteriores. Y si ésto es crítico en cualquier grupo, cabe interrogarse acerca de las consecuencias anómicas surgidas de la desarticulación de los liderazgos, en sociedades donde éstos tienen bases parentales, sagradas, o la conjunción de ambas como en el caso guaraní. De la misma manera, las simbolizaciones que expresan la relación con un medio y que constituyen parte integrante de toda ideología cultural, se tornan irrelevantes en otro ámbito, lo que tiende a ser interpretado como una ineficiencia y obsolescencia de las deidades tutelares, víctimas de una violencia que es también simbólica. En los lugares de relocalización no sólo se desarrollan nuevos tipos de sistemas interétnicos, sino que en éstos la posición indígena tiende a ser aún más subordinada como consecuencia —entre otros factores— de la autoimagen devaluada que resulta del desplazamiento. La conjunción de las crisis económica, política, parental, simbólica, cultural e interactiva, no puede menos que producir efectos desestabilizadores para la filiación cultural, la que a veces pasa a ser percibida como la causa del proceso padecido, por lo que para evitar su reiteración se hace preciso renunciar a ella, tal como lo demuestran los dramáticos casos de los mazatecos y chinantecos.

Resulta un tanto incomprensible, el hecho de que la preocupación respecto a los desplazamientos de poblaciones pertenecientes a campos culturales alternos, constituya un dato relativamente re-

ciente para la reflexión social contemporánea, con la excepción del caso brasileño. Aun dentro del sugerente modelo procesal referido a las relocalizaciones que fuera formulado por T. Scuder y E. Colson (1982), no se presta especial atención a la alteridad cultural. Incluso en el Documento Técnico del Banco Mundial preparado por M. Cernea (1988), no se trata en forma especial el caso de las poblaciones indígenas, y se sigue señalando que la población desplazada debe integrarse al ámbito de la población receptora. Entre las explicaciones posibles de estas omisiones, deberíamos tal vez mencionar el énfasis "campesinista" y economicista atribuible a las ciencias sociales en las últimas dos décadas, lo que las llevó a minusvalorar la cuestión étnica, adjudicándole el carácter de una variable secundaria. La abrumadora emergencia de la etnicidad en el mundo contemporáneo, constituye la mejor evidencia de lo equivocado de esta perspectiva que, en el mejor de los casos, suponía una reacción al "culturalismo". Pero, como ya he señalado en más de una oportunidad, los errores teóricos tienden a convertirse en dramáticos errores de la visión política y de la práctica social concreta. Así lo expresa, por ejemplo, la vertiente del desarrollismo evolucionista, que llegó a considerar la destrucción cultural como un proceso justificable si suponía una transformación económica positiva. No me detendré a criticar este punto de vista, puesto que ya la historia y la misma lucha de los pueblos indígenas por su supervivencia cultural, se ha encargado de desacreditarlo. Estimo más importante preguntarnos respecto a las estrategias posibles que una ciencia social solidaria puede desarrollar, para apoyar a los pueblos indígenas y para contribuir a que las relocalizaciones, cuando sean inevitables, contemplen en forma fundamental sus específicos derechos territoriales y culturales. Y esto incluye el derecho a constituir formaciones sociales alternas a las estatales, capaces de generar en forma autónoma sus propios proyectos de vida y sus propuestas de futuro, es decir: capaces de ejercer el derecho a la diferencia.

ABSTRACT

This essay approaches the complex problems that develop when indigenous people are relocalized, especially those issues that

are motivated by the construction of big infrastructures such as dams. It is argued that these are not occasional, but structural phenomena, since millions of native people all around the world, and particularly in the so called Third World countries, have been subject to compulsive relocalizations during the last years. The essay argues that in addition to considering this problem as a human drama, it has become a relatively new and legitimate field within social anthropology. In commenting recent cases, the paper emphasizes some of the most significant problems that have arisen: the link between territoriality and identity; the specific political configurations that emerge in these situations; the confrontation between indigenous and "occidental" socioecological rationale, as well as the ethnocide processes to which these experiences may and often do lead.

BIBLIOGRAFÍA

ASPELIN, Paul y Silvio COELHO DOS SANTOS

- 1983 *Indians Areas Threatened by Hydroelectric Projects in Brasil*. IWGIA Documents núm. 44, Copenhague.

BALAZOTE, A. y J. RADOVICH

- 1991 Piedra del Águila y el impacto social de las grandes represas, *Ciencia Hoy*, vol. 2, núm. 11, Buenos Aires.

BALLESTEROS, J., M. EDEL y M. NELSON

- 1970 *La colonización del Papaloapan*. Centro de Investigaciones Agrarias, México.

BARABAS, Alicia y Miguel BARTOLOMÉ

- 1973 "Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, México", *International Work Group of Indigenous Affairs*. Copenhague.
- 1992 "Antropología y relocalizaciones", *Impacto Socio-Cultural de la Construcción de Presas en México*. Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, México.

BARABAS, Alicia

- 1977 "Chinantec Messianism: The Mediator of the Divine", *Western Expansion and Indigenous Peoples*. World Anthropology Series, Mouton Pub., La Haya.

BARTOLOMÉ, Leopoldo

- 1984 "Aspectos sociales de la relocalización de la población afectada por la construcción de grandes represas", *efectos sociales de las grandes represas en América Latina*. Francisco Suarez y Cohen Comp., CIDES-ILPES, Buenos Aires.
- 1985 *Relocalizados: antropología social de las poblaciones desplazadas* (comp.). (Colección Hombre y Sociedad), Ediciones del IDES, Buenos Aires.

BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia BARABAS

- 1990 *La presa Cerro de Oro y el ingeniero el Gran Dios: relocalización y etnocidio chinanteco en México*, 2 tomos, (Colección Presencias núms. 19 y 20), Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, México.

BARTOLOMÉ, Miguel

- 1991 "La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales", *Actas 22 Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Tuxtla, Chiapas, México.

BOEGE, Eckart

- 1982 "Memoria histórica y acción política de los campesinos mazatecos: héroes, águilas y comehombres", *Religión popular: hegemonía y resistencia*. ENAH, México.

CABRAL, Elizabeth y Nássaro NASSER

- 1988 "Notas sobre as crenças e práticas religiosas dos Tuxá", *O Índio Na Bahia*. Pedro Agostinho da Silva (Org.), Fundação Cultural do Estado da Bahia, Salvador, Brasil.

CARVALHO, María do Rosario

- 1982 "Um Estudo do Caso: Os Índios Tuxá e a Construção de Barragem em Itaparica". Silvio Coelho dos Santos (ed.), *O Índio Perante O Direito*. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

CERNEA, Michael

- 1989 "Relocalizaciones involuntarias en proyectos de desarrollo. Lineamientos de políticas a ser aplicadas en proyectos financiados por el Banco Mundial". Doc. 80S, *Banco Mundial*, Washington.

CHASE SMITH, Richard

- 1983 *Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico*. Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, Lima.

CLASTRES, Pierre

- 1981 *Investigaciones en antropología política*. Editorial Gredisa, Barcelona.

COELHO DOS SANTOS S. y Anelise NACKE

- 1988 "Povos Indígenas e Desenvolvimento Hidrelétrico na Amazônia", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, núm. 8, vol. 3, ANPOCS, São Paulo.

EQUIPO NACIONAL DE MISIONES

- 1981 "Situación de comunidades indígenas Avá-Chiripá cuya ocupación de tierras se ve afectada por los trabajos de la Itaipú Binacional", *Suplemento Antropológico*, vol. XVI, núm. 2, CEA-Universidad Católica, Asunción, Paraguay.

EWELL, Peter y Thomas POLEMAN

- 1980 *Uxpanapa: Agricultural Development in the Mexican Tropics*. Pergamon Press, Nueva York.

FOERSTER, R y S. MONTECINO

- 1988 *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Ediciones Centro de Estudios de la Mujer, Santiago, Chile.

FOGEL, Ramón

- 1990 "Efectos de los grandes proyectos en las comunidades indígenas. El caso del proyecto Caazapá", *Entre la resignación y la esperanza*, op. cit.

GOODLAND, Robert

- 1985 *Poblaciones indígenas y desarrollo económico, consideraciones ecológicas-humanas*. Banco Mundial, Washington [1a. ed., 1982].

HEBETTE, Jean (org.)

- 1991 *O Cerco Está Se Fechando: o impacto do grande capital na Amazônia*. Coleção Ecologia & Ecosofia, Editora Vozes, Petrópolis, RJ, Brasil.

LINS RIBEIRO, Gustavo

- 1985 "Proyectos en gran escala: hacia un marco conceptual para el análisis de una forma de producción temporaria", *Relocalizados, op. cit.*

LÓPEZ, Atencio

- 1986 "Los kunas del Bayano y la Reserva de Madungandi", *Boletín IWGIA*, vol. 6, núms. 3-4, Copenhague.

MOUROZ, Jean Ravel

- 1972 *Mexique. Aménagement et Colonization du Tropique Humide*. Travaux et Memories de L'Institut des Hautes Etudes d'Amerique Latine: 27, París.

NASSER, N. y E. CABRAL N.

- 1988 *Os Tuxá-Incorporação à Historia, O indio na Bahía, op. cit.*

PRIETO, Esther (comp.)

- 1990 *Entre la resignación y la esperanza: los grandes proyectos de desarrollo y las comunidades indígenas*. Centro de Estudios Humanitarios, Intercontinental Editora, Asunción, Paraguay.

ROBINS, Waine

- 1990 "Los Mbya de Mba'epu-Yacyreta, Itapua Sur, Paraguay", *Entre la resignación y la esperanza, op. cit.* Paraguay.

SANTOS, Leinard y Lucía de ANDRADE (organizadores)

- 1988 *As Hidrolétricas do Xingú e os Povos Indígenas*. Comissão Pró-Índio de São Paulo.

SCUDDER, Thayer y Elizabeth COLSON

- 1982 "From Welfare to Development: A Conceptual Framework for the Analisis of Dislocated Peoples". Art Han-

sen and Oliver Smith (comp.), *Involuntary Migration and Resettlement*. Westview Press, Boulder, Colorado.

SUÁREZ, M., FRANCO, R. y E. COHEN (comp.)

1984 *Efectos sociales de las grandes represas en América Latina*. CIDES (OEA). ILPES (ONU), Buenos Aires.

SWENSON, Sally

1982 "Paquitzapango: 'Integrated', Development for the Ashánica of Perú", *Bulletin 11*. Anthropology Resource Center, Boston.

WALI, Alaka

1986 "Panama's Dams: Consequences for the Indian People", *Bulletin 11*. Anthropology Resource Center, Boston.