

Mapeo comunitario: geo-grafiando para la resistencia

Manuela Silveira, Colectivo de Geografía Crítica de Ecuador.

Agosto de 2013.

“Prepararse para la guerra, tanto para la lucha contra otros aparatos de Estado como para la lucha interior contra aquellos que discuten el poder o quieren apoderarse de él, es organizar el espacio de manera que permita actuar con mayor eficacia. En nuestros días, la proliferación de discursos que versan sobre la ordenación del territorio, en términos de armonía, de búsqueda de mejores equilibrios, sirve sobre todo para ocultar las medidas que permiten a las empresas capitalistas, especialmente a las más fuertes, aumentar sus beneficios. Hay que darse cuenta de que *la ordenación del territorio* no tiene como objetivo único la obtención del máximo beneficio, sino también el de *organizar estratégicamente el espacio económico, social y político de manera que el aparato del Estado esté capacitado para sofocar los movimientos populares*” (LACOSTE, 1990 [1976]: 15; cursiva nuestra).

“La geografía: un arma para la guerra” (Lacoste, 1990 [1976]): así se llamó el libro que revolucionó la manera tradicional de entender y hacer Geografía, tanto como disciplina académica como escolar. Con su polémico título, el geógrafo francés pretendía explicitar los vínculos existentes entre la Geografía, los Estados y los grandes aparatos capitalistas, vínculos estos que se habían quedado ocultos a través de sutiles pero eficientes estrategias que, a lo largo de los siglos, lograron disfrazar el potencial del conocimiento geográfico como “temible instrumento de fuerza para los que ostentan el poder” (Lacoste, 1990 [1976]: 6).

Hasta entonces, la imagen consagrada de la Geografía era de una disciplina asociada a la memorización de accidentes geográficos y a la “simple” confección de mapas, entendidos generalmente como un retrato fiel de la realidad, y no como una *representación* creada desde un determinado punto de vista. Mientras tanto, para los Estados y las empresas, la Geografía siempre había sido considerada un saber estratégico para “hacer la guerra”, lo que según Lacoste iba mucho más allá del sentido estricto de “dirigir operaciones militares” (Lacoste, 1990 [1976]: 8): el conocimiento sobre el espacio se asociaba a la política en un sentido más amplio, siendo esencial para *conocer, organizar y controlar el espacio y la población* sobre los cuales el aparato del Estado ejerce su autoridad.

De hecho, la palabra “geógrafo” surgió en el siglo XVI para designar a los funcionarios del rey responsables por la elaboración de mapas, expertos insertos en un segmento

burocrático racionalizante que surgía con el objetivo de organizar y controlar el espacio (Porto Gonçalves, 2003). En este contexto, la Geografía, lejos de ser una disciplina científica, consistía en un saber práctico, relacionado con estrategias de control que tenían como base la representación del espacio y la delimitación de fronteras, lo que servía como subsidio al Estado Territorial naciente. Se trata, por lo tanto, de “un saber instituido e instituyente del magma de significaciones del llamado mundo moderno” (Porto Gonçalves, 2003: 33), lo que la vincula necesariamente al proceso de legitimación del Estado como forma superior de organización política de la sociedad y del capitalismo como su correspondiente en términos económicos.

El análisis de Lacoste (1990 [1976]) nos señala, sin embargo, que el papel de la Geografía para el fortalecimiento de los Estados y las empresas fue más allá de su importancia como conocimiento estratégico: a partir de su institucionalización (como disciplina académica y escolar en el siglo XIX), la Geografía pasó a cumplir un rol fundamental en el proceso de *legitimar* en los imaginarios colectivos *el monopolio del Estado como ordenador del territorio*. La construcción de un discurso que asociaba de forma natural el Estado a una identidad (nacional) y un territorio comunes compartidos fue ampliamente apoyada por la difusión del conocimiento geográfico en las escuelas y a nivel académico, lo que terminó por *naturalizar la asociación Estado-nación-territorio* de manera acrítica, *legitimando la imposición arbitraria de la malla territorial estatal sobre la diversidad de territorialidades* existentes dentro del supuestamente homogéneo Estado-nación¹.

¹ De hecho, el totalitarismo es una característica inherente a los dos principales modelos clásicos de Estado-nación – el modelo universalista y el modelo *jus sanguinis* – aunque cada modelo se base en concepciones distintas para justificar la conformación de una sociedad nacional de destino, territorializada y soberana. El modelo universalista, del cual la Francia es prototipo y que sirvió de base a la formación de la mayor parte de los países de Europa occidental y de Latinoamérica, fundamentase en la idea de nación política y cívica; según ese modelo, la unidad del Estado se basa no en características culturales o étnicas, sino en el territorio, en el cual se agrupaban diferentes etnias por medio de la libre adhesión y del contrato social (Schnapper, 1994). Sin embargo, el contrato que daba legitimidad a la conformación de una nación única bajo la misma institución político-administrativa estatal no era de hecho un acuerdo fijado entre todas las etnias que vendrían a conformar este Estado, sino más bien resultaba de un pacto de elites, lo que daba a este Estado *un carácter inherentemente colonial*. Los Estados-nación formados a partir del modelo del derecho sanguíneo (surgido en Alemania y adoptado principalmente por los países de Europa Oriental), por su lado, aun que teóricamente hayan sido fundados sobre una concepción étnica de Estado (con base en la creencia de una ascendencia, una cultura y un idioma comunes que formaban la comunidad nacional), también se apoyaban en el mito de nación (en el caso étnica) difundido a partir de un pacto de elites; la etnia pretensamente compartida no correspondía de hecho a las diferentes formaciones culturales regionales, y por lo tanto tratábase también de una comunidad imaginada. Fundadas en el concepto legal de soberanía, que postula la exclusividad del control del territorio en las manos del Estado, tanto la “nación-contrato” como la “nación-espíritu” (Schnapper, 1994) *marginalizan*

Esta perspectiva, por lo tanto, ocultaba “la importancia política de todo lo relacionado con el espacio” (Lacoste, 1990:19), generando dos consecuencias distintas, pero estrechamente vinculadas: por un lado naturalizaba las configuraciones espaciales como hechos dados (las fronteras nacionales y las divisiones político-administrativas dentro de los Estados, por ejemplo), como si la conformación de los espacios no fueran procesos políticos, simultáneos al proceso mismo de organización de una sociedad; por otro, ese ocultamiento era responsable por la creación de un determinado imaginario colectivo que naturalizó la vinculación inherente del territorio al Estado, como si otros grupos/colectivos no fueran también actores que se apropian y (re)crean espacios, siendo por lo tanto *agentes legítimos de ordenamiento de sus propios espacios de vida y reproducción*.

Este poderoso imaginario colectivo empieza a ser cuestionado a partir de los años 1970 (y más fuertemente en las décadas siguientes) tanto en el ámbito académico (para lo cual la obra de Lacoste fue esencial) como por los propios movimientos sociales que empiezan a organizarse a partir de entonces con base en nuevas estrategias discursivas. Los movimientos identitarios (indígenas, afros, etc.) impulsaron una movilización por el reconocimiento de la diversidad cultural, lo que trajo a superficie el hecho de que los Estados nacionales, lejos de estar constituidos por una unidad cultural y territorial homogénea se constituyen por una enormidad de particularidades culturales que eran sistemáticamente atropelladas por el *(des)ordenamiento territorial estatal*². Basados en un análisis crítico del modelo de Estado hegemónico, estos grupos cuestionaban la naturalización de la asociación directa entre Estado, nación y territorio, buscando con eso deshacer este mito fundador de la Modernidad.

Articulados en torno a demandas por territorio y autonomía, estos movimientos explicitaron la existencia de *formas diversas de apropiación y uso del territorio, así*

las otras formas de organización territorial a través de una identidad nacional forjada de arriba para abajo, lejos de la experiencia del vivido. El territorio y la nación como “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) son, por lo tanto, los dos pilares sobre los cuales se erigen los dos principales modelos de Estado nacional: reivindicase un espacio geográfico para uso exclusivo de los “miembros” de una comunidad nacional (Gellner, 1983), que engloba diferentes formaciones culturales en su interior, homogeneizadas (sutil o explícitamente) por el concepto liberal de ciudadanía.

² De hecho, el concepto de “(des)ordenamiento territorial” nos parece más adecuado para hablar de dichos procesos espaciales encaminados por el Estado. Se trata de una relectura crítica del concepto de ordenamiento territorial a partir de la mirada de aquellos que sufren las acciones estatales; el término pretende explicitar el hecho de que el ordenamiento estatal está necesariamente vinculado a su opuesto, el desordenamiento, ya que significa siempre la ruptura de otros ordenes preexistentes en el espacio sobre el cual la malla territorial del Estado arbitrariamente se impone.

como de maneras distintas de relacionarse con la naturaleza, de organizarse política y económicamente e intentaron a través de sus luchas *forzar el Estado a reconocer sus diferentes geografías*. Sus demandas confrontaban directamente el modelo de desarrollo y de organización societaria fundado por el paradigma moderno-colonial, proponiendo una ruptura con la colonialidad del poder y del saber (Quijano, 2005; Lander, 2005) a ser realizada por medio de transformaciones no solamente políticas, sino también epistémicas y territoriales.

El caso de las organizaciones indígenas latinoamericanas (principalmente en Ecuador, Bolivia, México y Colombia) es quizás el más emblemático en relación al cambio de discurso respecto a este imaginario: al politizar su identidad y considerar como punto clave su condición étnica como diferentes, los hasta entonces autoidentificados como campesinos cambiarán radicalmente sus discursos y sus estrategias. De esa manera, la antigua lucha por la tierra fue ampliada y transformada en lucha por territorio, autodeterminación y autonomía. Sin embargo, la denuncia respecto a la diversidad de formaciones culturales (y sus respectivas territorialidades) dentro del Estado-nación no se restringe al movimiento indígena: también sectores urbanos, negros, campesinos, colectores (el caso de los *seringueiros* en Brasil) entre otros vinieron articulándose a partir de los 80 basados en un discurso que articula el reconocimiento/respeto identitario a las demandas de autonomía territorial en el seno de los Estados nacionales.

En diálogo constante con estos movimientos y con las ciencias políticas, la Geografía también pasó por un periodo de replanteamiento crítico a partir del cual la supuesta neutralidad de la producción académica y escolar empezó a ser cuestionada. La “nueva Geografía” (Santos, 1978) amplió su comprensión de lo político y del territorio, cuyo entendimiento dejó de estar vinculado exclusivamente al Estado. El territorio y las relaciones de poder pasaron a ser entendidos a partir de una perspectiva más amplia, que les da un sentido multidimensional y multiescalar, jamás restringido al espacio y al poder exclusivos del Estado-nación:

“el territorio y la territorialización deben ser manejados en la multiplicidad de sus manifestaciones – que es también, y principalmente, la multiplicidad de poderes, en ellos incorporados a través de los múltiples sujetos involucrados (tanto en el sentido de quien sujeta cuanto de quien es sujetado, es decir, tanto en el sentido de las luchas hegemónicas como de las luchas de resistencia – pues poder sin resistencia, por mínima que sea, no existe)” (HAESBAERT, 2007: 22; traducción libre).

Partiendo de esta ampliación del concepto, el territorio puede ser entendido como “una de las maneras de marcar, de demarcar la tierra, de grafiarla” y por lo tanto se refiere “a aquella dimensión del espacio que es apropiada” (Porto Gonçalves, 2003: 258). Este proceso de demarcar la tierra, que se traduce en apropiación y/o dominación de un espacio, se realiza a través de la acción de diferentes sujetos o grupos sociales (ya no restringido al espacio apropiado/controlado por un Estado nacional), en función del establecimiento tanto de relaciones simbólico-culturales como de relaciones materiales/funcionales con el espacio, es decir, se refiere tanto a apropiaciones en el sentido de dominación material como en el sentido simbólico (Haesbaert, 2008).

Territorio, por lo tanto, en cualquier acepción, tiene que ver con poder, pero no apenas el tradicional ‘poder político’. Se refiere tanto al poder en el sentido más concreto, de dominación, cuanto al poder en el sentido más simbólico, de apropiación. Lefebvre distingue apropiación de dominación (‘posesión’, ‘propiedad’): el primero consiste en un proceso mucho más simbólico, cargado de las marcas de lo ‘vivido’, del valor de uso; el segundo más concreto, funcional y vinculado al valor de cambio. (...) Podemos entonces afirmar que el territorio, inmerso en relaciones de dominación y/o apropiación sociedad-espacio, prolongase a lo largo de un *continuum* que va desde la dominación político-económica más ‘concreta’ y ‘funcional’ a la apropiación más subjetiva y/o ‘cultural-simbólica’. (HAESBAERT, 2008: 20; traducción libre)

Territorio funcional y territorio simbólico serían dos tipos ideales, nunca se manifestando en estado puro: “todo territorio ‘funcional’ tiene siempre alguna carga simbólica, por menos expresiva que sea, y todo territorio ‘simbólico’ tiene siempre algún carácter funcional, por más reducido que sea” (Haesbaert, 2008: 22). El territorio sería, por tanto, al mismo tiempo y obligatoriamente, en diferentes intensidades, funcional y simbólico.

Es que toda sociedad instituye un orden de significaciones que hace/da sentido a la vida de la gente que en ella vive. No existe apropiación material, incluida la apropiación de la naturaleza (...), que no sea, al mismo tiempo, una apropiación simbólica. A final, solo se apropia de lo que tiene/hace sentido, de lo que tiene un significado. (PORTO-GONÇALVES, 2003: 33; traducción libre)

Haesbaert (2008), sin embargo, diferencia la producción de territorios por parte de los dominantes y los dominados. Los primeros privilegian el carácter funcional y mercantil del territorio, mientras para los segundos, por representar la garantía de su supervivencia cotidiana, el territorio presenta un carácter tanto funcional como simbólico.

Para los ‘hegemonizados’ el territorio adquiere muchas veces tamaña fuerza, que mezcla con igual intensidad funcionalidad (“recurso”) e identidad (“símbolo”). Así, para ellos, literalmente, (...) “perder su territorio es

desaparecer”. En ese caso, el territorio no se refiere apenas a su función o al tener, sino al ser”. (HAESBAERT, 2008: 22; traducción libre)

El territorio, por tanto, no es fijo o un hecho *a priori*, sino más bien el resultado de una lucha por la apropiación de determinado espacio. Puede así ser entendido como una correlación de fuerzas, ya que sus límites son constantemente redefinidos a través de la acción de los diferentes sujetos sociales (Porto Gonçalves, 2003). Tal perspectiva permite entender que, más allá de la comprensión del territorio como “una substancia, es fundamental incluir los procesos de volver propios los espacios, o sea, los procesos de territorialización y así de territorialidades” (Porto Gonçalves, 2003: 261).

La territorialización se entiende como un proceso instituyente a través del cual “los diversos grupos buscan afirmarse por la apropiación del espacio, vuelto así territorio” (Porto Gonçalves, 2003: 260). Territorializarse es, por lo tanto, crear mediaciones espaciales que se traduzcan en efectivo poder/control sobre la existencia y la reproducción de los grupos sociales y los individuos (Haesbaert, 2007a), y puede implicar dominio y/o apropiación de un espacio. Tal mediación puede llevarse a cabo a partir de formas e intensidades distintas, de acuerdo a los diferentes significados atribuidos por los grupos al control del espacio, así como puede variar según las posibilidades de cada grupo en hacer efectivo ese control.

Además de su enorme variación histórica, precisamos considerar su variación geográfica: obviamente territorializarse para un grupo indígena de la Amazonía no es lo mismo que territorializarse para los grandes ejecutivos de una empresa transnacional. Cada uno crea relaciones con o por medio del espacio de formas diversas. Para unos, el territorio se construye mucho más en el sentido de un área-abrigo y fuente de recursos, a nivel predominantemente local; para otros, la territorialización interesa como articulador de conexiones o redes de carácter global (HAESBAERT, 2007a: 97; traducción libre)

Estas diferentes formas de apropiación del espacio – orientadas por motivaciones que van de las más funcionales a las más simbólicas y que ocurren en variadas escalas – moldean diferentes territorialidades. A partir de la ampliación del concepto de territorio, la comprensión de la territorialidad humana/social también se expande: la perspectiva hegemónica según la cual la territorialidad correspondía a la forma estatal de apropiarse de un “espacio vital” es sustituida por una visión más amplia, que considera que “la territorialidad está íntimamente relacionada a la manera cómo las personas utilizan la tierra, organizan el espacio y dan significados al lugar” (Sack, 1986: 2). La territorialidad es, por lo tanto, uno de los pilares sobre los cuales las relaciones sociales se establecen.

Esa nueva perspectiva reconoce que toda sociedad al formarse “define no apenas el conjunto de normas, valores y reglas de su convivencia”, sino también, en el mismo movimiento, define “el espacio de validez de esas normas, valores y reglas por medio de las cuales sus miembros se identifican” (Porto-Gonçalves, 2003:33). De esa manera, son establecidas fronteras materiales y/o simbólicas entre las diferentes formaciones culturales, aunque los límites no signifiquen necesariamente el control efectivo y exclusivo del espacio identitario. Vemos así que la territorialidad es un concepto más amplio que el de territorio, ya que la misma, como relación establecida con el espacio, puede existir tanto como “propiedad del territorio efectivamente construido cuanto como condición (teórica) para su existencia” (Haesbaert, 2007b: 25). Es decir, a todo territorio corresponde una territorialidad, pero no toda territorialidad significa necesariamente el control sobre el territorio al cual se refiere. De esa manera, la territorialidad:

es también una dimensión inmaterial, en el sentido ontológico de que, como imagen o símbolo de un territorio, existe y puede insertarse eficazmente como una estrategia político-cultural, aunque el territorio al cual se refiera no esté concretamente manifestado (HAESBAERT, 2007b: 25; traducción libre).

Tal aclaración nos parece fundamental, ya que legitima el dominio/apropiación ejercida por los diferentes grupos sobre sus espacios de vida y reproducción, aunque el mismo no esté reconocido por parte del Estado. En ese sentido, el mapeo de la territorialidad de los pueblos surge como importante herramienta política que permite a los grupos delimitar sus territorios, reforzando en términos concretos e intersubjetivos la existencia de una pluriterritorialidad inherente – pero omitida - al Estado. Por un lado, el mapeo comunitario posibilita la creación de documentos (mapas) que pueden ser utilizados para la demanda del reconocimiento formal de los territorios; por otro, puede ser una clave importante para el cambio de estructuras mentales muy poderosas respecto al monopolio del Estado como ordenador del territorio. Significa, por lo tanto, la posibilidad de apropiarse del mapa como un instrumento de poder, reconociendo y legitimando la territorialidad de la diversidad de pueblos constantemente desplazados y atropellados por el Estado.

Cuando realizada por los propios sujetos de derecho (pueblos y comunidades), la autodemarkación rompe con la visión agrarista típica del Estado (que considera apenas los lugares productivos), considerando como fuente principal de información la

memoria y los relatos de los locales y respetando la estrecha relación establecida entre lo cultural, el territorio y los recursos. Al considerar no apenas los *espacios concretamente apropiados* (con construcciones o sembríos) sino también los *espacios simbólicamente apropiados* (cementeros, locales sagrados), incorporase al mapeo todos los espacios necesarios para garantizar y desarrollar sus formas específicas de vida, sean ellos productivos o sagrados (de cultivo, caza, pesca, recolección, pastoreo, asentamientos, caminos tradicionales, lugares sagrados e históricos y otras áreas que hayan ocupado ancestral o tradicionalmente) (Aguilar & Bustillos, 2008:80). De esa manera, el mapeo permite resaltar y valorar la existencia de otras lógicas de ocupación del espacio más allá de la lógica funcional/mercantilista hegemónica.

(...) el vínculo entre los pueblos primitivos y el lugar que ocupan se vuelve extremadamente íntimo, no apenas debido a la familiaridad y dependencia, sino también porque las personas comprenden los lugares *orgánica* y *espiritualmente*, de manera conectada. El dominio geográfico puede ser de toda el área que ocupan o apenas de lugares especiales y localizados. Existe un apego a la tierra nativa, con amor y reverencia. Los ríos, montañas y las fuentes naturales son *obras ancestrales* de las cuales el hombre primitivo descende (SAQUET, 2010: 84; traducción libre).

Entendido como “una herramienta de lucha y de transformación social” (Ortega, 2012), el ejercicio de mapeo en conjunto con la comunidad puede ser entendido como una manera de forjar en los imaginarios colectivos e individuales la legitimidad de esas otras lógicas, así como estimular procesos de (re)conocimiento del propio territorio por parte de las generaciones más jóvenes, en un contexto de descampesinización. Es decir, la creación colectiva de los mapas requiere generalmente la participación de diferentes generaciones – los más viejos en general detentores de saberes y memorias respecto al territorio, los más jóvenes interesados en los aprendizajes tecnológicos – lo que termina por estimular concomitantemente la valoración de esos saberes y la reapropiación del territorio y de la propia identidad vinculada al mismo por parte de las nuevas generaciones.

“De la memoria también brotan los *saberes* producidos en las relaciones de apropiación de la naturaleza, transmitidos entre las generaciones. Además de evocar la ancestralidad, esos saberes poseen carácter propositivo en lo que se refiere al territorio. Las relaciones de apropiación de la naturaleza son realizadas por las comunidad en la reproducción de su existencia – agricultura, pecuaria, pesca, caza, producción de utensilios, comercio – y pueden ser organizadas estadísticamente, lo que permite que se dibuje un perfil económico, sus potencialidades y límites. Asimismo, tales actividades también pueden ser presentadas en formato de un *calendario productivo*, por medio del cual se localicen en el espacio y en el transcurso del tiempo anual, evidenciando diferentes periodos de disponibilidad de alimentos y otros

recursos. La identificación y análisis de esos elementos permiten proyectar medidas que visen la *sostenibilidad* de los territorios quilombolas, tanto a nivel ambiental y productivo, como en lo que se refiere a proposiciones que se contrapongan al patrón hegemónico. En ese sentido, permiten la elaboración de otra narrativa acerca de los territorios quilombolas” (2009: 10; traducción libre).

Según la experiencia de Ferreira con los territorios quilombolas en Brasil, el reconocimiento del territorio permite también trazar un ordenamiento propio que visibilice las principales potencialidades y límites de sus espacios de vida. Los llamados “Planes de Vida”, sin embargo, si por un lado pueden ser utilizados para resistir a los proyectos impuestos desde afuera, también podrían ser vistos como una forma de encuadrarse a una lógica de pensamiento dominante.

Asimismo, el trabajo de mapeo permite que se expliciten las superposiciones y tensiones territoriales existentes, así como “denunciar situaciones de injusticia ambiental, generadas por los mecanismos y actores del sistema capitalista” (Ortega, 2012), lo que permite visualizar las tendencias de expansión del capital y de la malla territorial estatal, así como forjar alianzas de resistencia entre grupos amenazados por estos proyectos hegemónicos. Es decir, la cartografía crítica y colaborativa puede aportar también en el sentido de estimular la creación de redes de resistencia contra el capitalismo. De hecho, sumadas sus potencialidades, los procesos de mapeo comunitario pueden ser entendidos como una forma más de fortalecer los movimientos sociales “por medio de la elaboración de nuevas narrativas respecto a sus territorios de derecho” (Ferreira, 2009), ancladas ya no tanto en un discurso, sino construida a partir de las experiencias y realidades locales.

Por último, nos parece importante una aclaración respecto a quién hace los mapas: si lo ideal sería que los propios comuneros realizaran todos los procesos de mapeo, por otro se sabe que bajo los actuales parámetros y exigencias jurídicas, es fundamental la firma de un geógrafo “experto” para validar tal requerimiento. De esa manera, entendemos que el proceso de mapeo debe ser encaminado de manera horizontal, encaminada por los propios comuneros con la ayuda oportuna de un geógrafo cuando se haga necesario; más bien, la idea es que se produzca a través de un diálogo constante. Sin embargo, es importante estar atento para que la existencia de una jerarquía de saberes en la dimensión burocrático-jurídica del proceso de demarcación de territorios no se reproduzca en el acto mismo de mapear; la idea es justamente lo contrario, que se pueda actuar en las brechas del sistema dominante para subvertirlo.

En ese sentido, es interesante revisar lo que dicen las leyes respecto al reconocimiento de los territorios indígenas en Ecuador y las posibilidades de conformación de espacios autónomos. Tras el reconocimiento legal de los derechos colectivos de los pueblos en algunos países, parecería que esos territorios ganarían finalmente una base legal. Sin embargo, a pesar de los avances constitucionales en países como Colombia, Ecuador y Bolivia, la mayoría de las demandas de estos movimientos terminó siendo absorbida o debilitada. Las categorías utilizadas por Díaz-Polanco (2006) para explicar los mecanismos de esta dinámica de absorción/cooptación de la diversidad (cultural/territorial) en el periodo neoliberal siguen teniendo validez en los actuales gobiernos supuestamente progresistas de América Latina. Según el autor, este proceso se basó en dos pilares fundamentales y articulados – *el multiculturalismo y la etnofagia*– direccionados a *integrar e incluir la diversidad al paradigma universalista hegemónico*.

Díaz-Polanco (2006) entiende el multiculturalismo como la ideología que sirve de base para la puesta en práctica de la etnofagia universal, cuyo objetivo es manejar la diversidad en las sociedades liberales de acuerdo con las nuevas necesidades del capital global y con las nuevas estrategias de resistencia de los grupos identitarios, desarticulándolos. De esa manera, el multiculturalismo manejaría las diversidades como diferencial cultural, dejando de lado las diferencias económicas, sociopolíticas y territoriales, disolviendo así las desigualdades y jerarquías (económicas, sociales y espaciales) que históricamente marcaron la convivencia entre los diferentes.

Las políticas multiculturales, según el autor, se caracterizan por *el reconocimiento y la tolerancia a la diferencia, mientras evitan cualquier medida de profunda distribución del poder*. De esa manera, el multiculturalismo liberal hegemónico seduce al “otro” a través de la exaltación de la diferencia, mientras establece cuáles son las diferencias admisibles y cuáles son los límites de la tolerancia, es decir, la diferencia es aceptada siempre y cuando se respeten los principios liberales básicos: el primado del individuo/ciudadano sobre lo colectivo, la postergación de la igualdad a favor de la libertad y el interés nacional sobre lo étnico.

La etnofagia, el otro pilar de la estrategia del capitalismo globalizado, actúa a través de *fuerzas sutiles de disolución y asimilación gradual de lo comunitario y de la alteridad* mediante la atracción, la seducción y la transformación: tratase de una actualización del

indigenismo/asimilacionismo, que pasa a ocurrir no más a través de acciones persecutorias y ataques directos, sino a través de “imanes socioculturales y económicos [y políticos]” (Díaz-Polanco, 2006). Estos operan a partir de tres estrategias principales: la manifestación de respecto y/o exaltación de las diferencias culturales, comportamiento que se identifica principalmente en los representantes del gobierno y en las políticas públicas, que *pasan a agregar los valores étnicos a su retorica, mientras los modelos socioeconómicos destructivos a las culturas no hegemónicas siguen siendo predominantes; la participación del “otro” en la política institucionalizada;* y lo que Hardt y Negri (*apud* Díaz-Polanco, 2006) definen como “marketing cultural de las grandes corporaciones” que se aprovechan de la diversidad existente para la reproducción del sistema capitalista y para el aumento del consumismo.

Díaz-Polanco apunta como consecuencias de estos mecanismos la desarticulación de las unidades comunales por las fuerzas del mercado, la cooptación de la intelectualidad de los movimientos sociales, la asimilación de las identidades al sistema capitalista y estatal y la banalización en términos de subjetividad individualista y consumista de la transgresión inherente a la diferencia. Es decir, “el sistema capitalista globalizado termina por fortalecer las identidades individualizadas, sin sustento colectivo, fortaleciendo las “seudo-identidades sin comunidad”, lo que por ende termina por debilitar los movimientos y desmovilizar³.

Al análisis de Díaz-Polanco agregaríamos las consecuencias perversas de estos mecanismos respecto a las demandas territoriales de los movimientos sociales identitarios. La apropiación de los “valores étnicos” y de los discursos de los movimientos sociales a la retórica del Banco Mundial y de algunos gobiernos latinoamericanos supuestamente progresistas se reflejó también en la reapropiación del concepto de territorio y su vinculación una vez más a los procesos de ordenamiento y planificación orientados por el Estado en asociación con empresas y ONGs.

El llamado “*desarrollo territorial*”, nueva moda de la cooperación internacional y de las mismas políticas públicas rurales, trata de articular el mito del desarrollo al concepto de territorio vaciado de su dimensión política (la misma que había sido explicitada por la Geografía crítica y por los movimientos étnicos). Es decir, por un lado se renueva la

³ Díaz-Polanco se refiere a los movimientos indígenas, pero creemos que lo mismo puede ser expandido a otros movimientos de reivindicación identitaria y territorial.

idea de desarrollo bajo nuevo ropaje, tras la intensa crítica que habían sufrido los proyectos de desarrollo de la postguerra (incluso por parte de sus mismos idealizadores – Stiglitz, 2002); por otro, el potencial de subversión del orden instituido y naturalizado (el potencial de transformación política por lo tanto) que contenía la definición ampliada de territorio fue vaciado, ya que este pasó a ser utilizado como sinónimo de gobierno local o de región.

Para explicitar este proceso, utilizamos dos ejemplos paradigmáticos. El primero es un reciente evento organizado por el RIMISP (Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural) en Quito – “Territorios en movimiento: dinámicas territoriales rurales en América Latina” – en donde quedó explícita la “nueva” concepción hegemónica de territorio. Los temas de debate entre ministros, académicos y estudiantes que asistieron al encuentro (con excepción de una mesa sobre “conflictos y construcción de territorios”) en nada se diferenciaban del discurso que sirvió de base a las políticas de desarrollo (alivio de la pobreza, inclusión social y generación de oportunidades económicas a los “excluidos”). Sin embargo, lo que parecía ser nuevo era la noción de “(des)igualdad territorial” para analizar – con bellos mapas de diferencias de ingreso, pobreza y coeficiente de Gini (otra vez los mapas “neutrales”) – la necesidad de implementar proyectos en una u otra zona.

En documento analizado del mismo evento se resalta que “las desigualdades socioeconómicas en América Latina tienen un componente territorial” (RIMISP, 2012: 7), aunque el territorio en este caso no esté definido en términos de “espacio apropiado/controlado”: no se habla en distribución de poder, sino en comparar diferencias de ingresos o otras variables entre diferentes municipios; el término pasa a ser utilizado así para hablar de diferencias regionales (“desigualdad territorial”). Vale resaltar que este discurso no se limitaba a los representantes de los gobiernos, sino parecía ser predominante también entre los académicos presentes, algunos pocos geógrafos.

El segundo ejemplo emblemático es el programa de políticas públicas en el medio rural implementado desde el año 2008 en Brasil. Denominado “Territorios de la ciudadanía”, el programa presenta como objetivo “promover el desarrollo económico y universalizar programas básicos de ciudadanía a través de una estrategia de desarrollo territorial sostenible” (MDA, 2009: 20), para lo cual es esencial la participación social y la

actuación conjunta de diferentes estancias del gobierno (federal, provincial y municipal). Según el mismo programa, el territorio está conformado, por “un conjunto de municipios con la misma característica económica y ambiental, identidad y cohesión social, cultural y geográfica” (MDA, 2009: 4), siendo mayores que el municipio y menores que la provincia. Tratase por lo tanto, de una nueva regionalización a escala provincial que se olvida del sentido inherentemente político del término territorio, referente a la apropiación/control de un espacio por un individuo o grupo social.

En los dos ejemplos, la utilización del concepto de territorio no nos parece ser mera casualidad: levantamos la hipótesis de que se trata de una estrategia etnofágica de *despolitizar y cooptar las demandas de los movimientos populares, es decir, incluir en términos discursivos sus demandas, pero con significados otros*, disimulando así intenciones políticas de *ablandar el poder reivindicativo del término territorio*. No sólo se debilita la demanda territorial, como *se oculta su vinculación inherente a la autonomía, sustituyéndola por la idea de inclusión/ciudadanía, no rompiendo por lo tanto con la estructura político-administrativa del Estado ni tampoco con los principios universalistas que lo conforman*. Desaparecen así conceptos importantes de la Geografía, con alto poder explicativo – lugar, región – y resurge el concepto de territorio ahora desde la óptica de los que organizan legítimamente - (porque tradicionalmente) el espacio.

CONSIDERACIONES FINALES

Tras este corto análisis, entendemos que *las políticas públicas de desarrollo territorial planteadas desde adentro del Estado no son suficientes para alcanzar la transformación profunda planteada por los movimientos étnicos, ya que fueron creadas dentro de la misma lógica contra la cual estos movimientos luchan*. Si entendemos que los cambios políticos e ideológicos son base fundamental para la construcción de una sociedad étnicamente más justa, debemos asumir que estos cambios requieren *transformaciones territoriales en la distribución de poder que vaya más allá de la inclusión/encuadramiento en las estructuras preexistentes del Estado-nación*. Eso porque la racionalidad moderno-colonial con la cual estos movimientos pretenden romper tiene una expresión espacial, que encuentra su concreción en las formas de organización y gestión del territorio estatal que siguen siendo coloniales, es decir, la

estructura moderno-colonial de poder persiste dentro del multiculturalismo y de la forma Estado, consecuentemente dentro de las políticas públicas que se quieran aplicar a partir de ello.

En ese contexto, nos parece fundamental recuperar la importancia de la reapropiación crítica del concepto de territorio por parte de los movimientos sociales, así como la estrategia de mapeo de sus territorios. Asimismo, es importante resaltar que parte de esos movimientos, debido a las estrategias del capital y también a sus propias elecciones estratégico-políticas, terminaron por dejar la demanda por el territorio en segundo plano. Entendemos que la legitimidad del monopolio territorial estatal se constituye en uno de los principales impeditivos al reconocimiento de una plurinacionalidad que vaya más allá del simple reconocimiento folclorizado e inofensivo de la diferencia. *Un Estado plurinacional es necesariamente un Estado pluriterritorial en el cual a los diferentes grupos culturales les sea garantizado el derecho a decidir autónomamente sobre sus espacios de vida y reproducción.*

Compartimos con Haesbaert (2011) la percepción de que la convivencia, el diálogo y el intercambio entre las diferentes culturas solo es posible si a cada una de ellas se garantice su realización autónoma, lo que, lejos de significar la independencia total, aislamiento o esencialización, significa reconocer que las culturas son fruto de un juego constante entre esencialización y mezcla, entre momentos alternados de intercambio cultural – que originan una multiplicidad creativa – y aquellos fundamentales de aislamiento relativo y estratégico para resistir. Esta *autonomía relativa requiere, necesariamente, una base territorial*, exclusiva o no, en donde cada cultura pueda reproducirse material y simbólicamente, para que la interculturalidad (y la transterritorialidad) sea una elección y no la imposición de una cultural hegemónica sobre las demás.

Bibliografía:

AGUILAR & BUSTILLOS, 2008.

DÍAZ-POLANCO, Hector (2004). *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*. México DF: Universidad de la Ciudad de México.

_____ (2006). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.

FERREIRA, Simone. “Territorialidade quilombola do Sape do Norte – ES: contribuição da Geografia Agrária na identificação de territórios étnicos”. En: XIX Encontro Nacional de Geografia Agrária, São Paulo, 2009, pp. 1-34.

HAESBAERT, Rogério (2007). *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

_____ (2008) “Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade”. In: HEIDRICH, Álvaro [et al.] (org). *A emergência da multiterritorialidade: a ressignificação da relação do humano com o espaço*. Canoas/Porto Alegre: Ed. ULBRA/EdUFRGS.

LANDER, Edgardo (2005). “Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos”. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO.

LACOSTE, Yves (1990 [1976]). *La geografía: un arma para la guerra*. Barcelona: Editorial Anagrama.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO (2009). *Territorios de la ciudadanía: integración de políticas públicas para reducir desigualdades*. Brasília: MDA

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter (2003). *Geografando nos varadouros do mundo*. Brasília: IBAMA.

QUIJANO, Aníbal (2005). “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. En: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO.

RIMISP (2012). *Territorios en movimiento. Dinámicas territoriales rurales en América Latina*. Documento de trabajo nº 110, Programa Dinámicas Territoriales Rurales. Lima: RIMISP.

SANTOS, Milton (1978). *Por uma Geografia nova*. São Paulo: Hucitec/EdUSP.

STIGLITZ, Joseph (2002). *El malestar en la globalización*. Madrid: Taurus.