

**Introducció al dossier “Dret internacional i territoris  
indígenes”:  
Alguns debats oberts per l'emergència jurídica dels pobles  
indígenes**

**Introduction to the dossier “International law and indigenous  
territories”: An open-ended debate on legal frameworks for  
the emergence of indigenous peoples**

Marco Aparicio Wilhelmi

*Universitat de Girona*

Mònica Martínez Mauri<sup>1</sup>

*Universitat de Barcelona*

A partir de l'any 1989, amb l'adopció del Conveni 169 sobre pobles indígenes i tribals en països independents, l'Organització Internacional del Treball (OIT) dona protecció als drets col·lectius dels pobles indígenes promovent el respecte envers les seves cultures i institucions pròpies. Aquest Conveni, ratificat per pràcticament tots els països llatinoamericans, conté previsions de gran transcendència per la vida i desenvolupament dels pobles indígenes. Més enllà de garantir drets laborals de les persones pertanyents a pobles indígenes, el Conveni entén que per superar les condicions de desigualtat i exclusió resulta necessari avançar en la protecció dels drets dels pobles indígenes, de titularitat i exercici col·lectius. Un bon exemple el trobem en l'obligació estatal de “respectar la importància especial que per a les cultures i valors espirituals dels pobles interessats revesteix la seva relació amb la terra o territoris... i en particular els aspectes col·lectius d'aquesta relació”. A més, l'article 13 preveu que la noció “terres” “haurà d'incloure el concepte de territoris, el que cobreix la totalitat de l'hàbitat de les regions que els pobles interessats ocupen o utilitzen d'una o altra forma”.

Suposa, el Conveni, un autèntic canvi de plantejament en situar els pobles indígenes en tant que subjectes de drets i no objectes de regulació passius. L'article 5 b)

---

<sup>1</sup> La coordinació d'aquest dossier ha estat possible gràcies a la contractació de Mònica Martínez Mauri pel Subprograma Juan de la Cierva 2011 (*Secretaria de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación*) a la Universitat de Barcelona. Part dels continguts d'aquesta introducció s'emmarquen en el projecte de recerca *Hegemonía, dominación y administración de poblaciones en América Latina: continuidades y cambios* (CSO2011-23521) finançat pel *Ministerio de Economía y Competitividad*.

imposa que l'aplicació de les normes del Conveni es faci respectant "la integritat dels valors, pràctiques i institucions d'aquests pobles", i l'art. 6a) obliga els governs a "consultar els pobles interessats (...) cada vegada que es prevegin mesures legislatives o administratives susceptibles d'afectar-los directament"; finalment, l'article 7 inclou el dret dels pobles indígenes a "decidir les seves pròpies prioritats en allò que fa referència al procés de desenvolupament...".

Veiem doncs com els Estats que el ratifiquen s'obliguen a garantir als pobles indígenes els seus drets sobre les terres que ocupen i els recursos naturals que utilitzen, a banda d'altres drets imprescindibles per al seu propi desenvolupament, com el dret d'educació, a partir de les seves cultures i llengües pròpies. El Conveni també preveu el reconeixement dels costums dels pobles indígenes i tribals amb relació a l'administració de justícia i fa obligatòria l'extensió a aquests pobles dels règims de seguretat social i els serveis sanitaris. Per tots aquests motius, la ratificació d'aquest mecanisme jurídic sembla que marca un canvi en les polítiques dels Estats vers les poblacions indígenes, ja que esdevé una contribució substantiva a l'esforç internacional per protegir les comunitats indígenes i les seves cultures.

El Conveni 169 va més enllà de les polítiques indigenistes, posades en pràctica des de mitjan de segle XX, i es converteix en un clar exponent de les polítiques de reconeixement de la diferència o multiculturalistes. Els seus efectes, formals però també, en alguns casos, materials, són notables en la realitat indígena dels països que l'han ratificat, ja que, a més de reconèixer drets, defineix la categoria de poble indígena introdueix canvis constitucionals en el context llatinoamericà i comporta certes redefinicions identitàries. Ara bé, com tot sistema de regles que defineixen subjectes jurídics, el Conveni reconeix l'existència d'una certa realitat, però també desconeix la d'altres parts d'aquesta mateixa realitat (Krotz, 2002: 32).

A més a més del Conveni de la OIT, durant la darrera dècada les Nacions Unides i la Cort Interamericana de Drets Humans també han fet importants avenços en el reconeixement dels drets indígenes. El 13 de setembre de l'any 2007 l'Assemblea General de les Nacions Unides va aprovar la Declaració Internacional sobre els Drets dels Pobles Indígenes (DIDPI). Amb aquest segon mecanisme jurídic es reforcen els drets dels pobles indígenes i comença una nova lluita per aplicar-los en l'àmbit nacional. Per la seva banda, la Cort Interamericana de Drets Humans ha produït jurisprudència favorable als drets d'aquests pobles sobre les seves terres, territoris i recursos naturals. El cas de la comunitat d'Awá Tingni contra l'estat de Nicaragua va marcar un abans i un després en les sentències de la Cort i ha provocat que molts pobles indígenes hi acudeixin per interposar demandes contra els estats que violen els seus drets territorials.

Davant d'aquest nou context polític i jurídic, pocs són els treballs que combinant dret i antropologia social han estudiat els efectes locals de les polítiques multiculturals. Amb l'objectiu d'acabar amb aquest buit vàrem organitzar el simposi "Dret internacional i territoris indígenes" en el marc del I Congrés Reformes Agràries i Gestió dels Recursos Naturals a l'Àfrica i l'Amèrica Llatina (Lleida, 25-27 de novembre del 2010). En aquest espai de diàleg i debat vàrem tenir l'oportunitat de fer balanç de les polítiques multiculturals que afecten els pobles indígenes i estudiar la influència de les organitzacions del tercer sector en la seva definició i execució. La majoria de ponències presentades van centrar-se en analitzar les conseqüències que havia tingut l'adopció i aplicació del Conveni 169 de l'OIT, i l'aprovació de la Declaració Internacional sobre els Drets dels Pobles Indígenes en el reconeixement de drets territorials indígenes en països de l'Amèrica Llatina com ara Panamà, Perú, Xile i Bolívia. Els textos que

integren aquest dossier resulten d'aquestes ponències i intenten respondre a qüestions complexes i polèmiques: Quins efectes simbòlics i materials tenen els discursos sobre la identitat indígena? En el marc més ampli del neoliberalisme, quins actors promouen les polítiques multiculturals? A partir de treballs de camp etnogràfics que connecten la realitat local amb el context polític internacional els articles que integren aquest dossier intenten trobar resposta a tots aquests interrogants.

### ***El concepte de poble indígena a debat***

Com hem anunciat prèviament, el Conveni 169 suposa un canvi en el reconeixement de drets i en la definició dels titulars d'aquests drets: els pobles indígenes. Tant el Conveni, com la de les Nacions Unides sobre els drets del pobles indígenes impliquen, més enllà de les previsions concretes que contenen, canvis en els processos de redefinició identitària d'aquests col·lectius. En el cas del Conveni de la OIT, a més, s'opta per oferir una definició de la categoria de poble indígena com a subjecte dels drets reconeguts.

Si volem parlar dels efectes de la definició de la categoria poble indígena hem de començar fent un repàs sobre la història del concepte en antropologia i en l'àmbit jurídic. Un primer element que hem de tenir en compte és que tot i que aquest concepte ha suscitat interessants debats en la disciplina antropològica, el seu origen està més lligat a la lluita del moviment indígena i l'evolució de les normes jurídiques internacionals que a l'antropologia.

Si repassem la història de l'antropologia social veiem que han estat altres nocions les que s'han emprat per referir-nos als col·lectius que avui s'associen amb el concepte de poble indígena.

Un d'aquests conceptes fou el de *primitiu*, un terme utilitzat per autors clàssics com Lucien Lévy-Bruhl per anomenar les societats que ocupaven una posició inferior en la jerarquia que establia el racisme científic (Clément, 2006: 48). El concepte de primitiu aplicat a les societats no occidentals és una invenció del segle XVIII pensada per marcar la diferència amb els civilitzats. Els primitius esdevenen els seus avantpassats socials i representen així un estadi de desenvolupament inferior (Taylor, en: Bonte i Izard, 2000 [1991]: 601). Tot i que s'oposa a la idea de civilització és interessant remarcar que l'oposició no és taxativa, ni la condició, irreversible. El *primitiu* és diferent dels civilitzats però pot deixar de ser-ho si es converteix mitjançant l'adopció del progrés. En aquest sentit es oportú recordar unes paraules de Joan Bestard i Jesús Contreras sobre el tracte que rebien els primitius en comparació amb els bàrbars o els infidels:

“Las actitudes hacia ellos (los primitivos) (...) no han llevado a la ejecución en la hoguera ni a la esclavitud, sino a la sedentarización obligatoria, las reservas indígenas, el hambre, la ‘redención’ mediante el trabajo, el desalojo violento de sus territorios y una diversidad de estrategias que ha variado según las épocas, los países y el grado de resistencia que nuestros primitivos ofrecían u ofrecen al Progreso” (Bestard i Contreras, 1987: 11).

Aquesta idea de la reversibilitat de la condició de primitiu derivarà en noves conceptualitzacions de la diferència. Durant la segona meitat del segle XVIII es desenvoluparà la teoria dels quatre estadis que dominarà el pensament socioeconòmic europeu. Segons aquest paradigma, la societat anava progressant a mesura que superava quatre estadis consecutius associats a una determinada manera de subsistència: caça i

pesca, pasturatge, agricultura i comerç. En contraposició a les visions genealògiques de les teories dels orígens basades en la Bíblia, aquest nou plantejament permet entendre la història com una successió d'estadis. Des d'aquesta perspectiva il·lustrada s'abandonen els debats sobre els orígens dels americans i aquests passen a ocupar el primer estadi de la història (Bestard i Contreras, 1987: 208).

Una altra noció evolucionista que ens remet a l'antítesi de la civilització occidental és la de *salvatge*. Tot i que la seva etimologia el situa al costat de la natura no treballada per l'home, a l'Edat Mitjana el *salvatge* passa a simbolitzar un estadi de semianimalitat i amb la conquesta d'Amèrica els *indis* es converteixen en el màxim exponent d'aquesta imatge grotesca (Descola, a: Bonte i Izard, 2000 [1991]: 652). Els il·lustrats, en els seus debats sobre l'origen de la societat, van construir la imatge d'un home salvatge, simple i no desenvolupat, que vivia en un medi que l'obligava a dedicar tota la seva energia a la supervivència. Els salvatges són identificats amb l'inici del desenvolupament de les facultats individuals, sobretot de la propietat. Representen la infància de la Humanitat i per aquest motiu són sovint comparats amb els infants (Bestard i Contreras, 1987: 225-226).

A mitjan del segle XVIII, la imatge, en un inici negativa, del *salvatge* es converteix en un element crític amb la societat moderna. La nostàlgia envers la felicitat natural de l'home salvatge es tradueix en la idea de bon salvatge evocada per Jean-Jacques Rousseau per argumentar que els homes en el seu estat natural, allunyats de la civilització, són bons. A través d'aquesta figura es busca la felicitat perduda en les societats modernes. Els salvatges que viuen feliços, en harmonia amb la natura i sense el sentit de la propietat, es converteixen en un exemple per als civilitzats. Però no en un model de societat que calia recuperar; no es tractava de tornar enrere. El mode de vida salvatge permetia revalorar unes qualitats humanes que havien estat reprimides pel progrés material per millorar la civilització, no anul·lar-la. Els salvatges eren dignes d'admiració per la seva devoció a la llibertat, igualtat i independència, però no podien ser susceptibles d'imitació en raó de la seva incapacitat intel·lectual, desorganització i afany de supervivència (*op. cit.*).

La figura del *bon salvatge* ha estat objecte de múltiples reelaboracions. A final del segle XX va donar lloc a l'ecologització de les demandes indígenes amb la creació de la figura del *bon salvatge ecològic* (Redford, 1990; Krech, 1999; Hames, 2007). Segons aquesta representació, tots els indígenes, pel sol fet de ser indígenes, vivien en harmonia amb la natura i per aquest motiu podien ser considerats guardians dels boscos i dels recursos naturals. Lemes de l'estil "conservar els indígenes és conservar els boscos", van guiar la unió entre els interessos d'organitzacions indígenes que lluitaven pel seu territori i el moviment ambientalista que buscava la conservació dels espais naturals.

Recentment, les teoritzacions d'alguns intel·lectuals andins sobre els preceptes del *Bon Viure* (*Sumaq Kawsay*, en quítxua, *Suma Qamaña*, en aimara) i la seva introducció com a principis constitucionals a l'Equador (2008) i Bolívia (2009), han estat també interpretats com una reelaboració d'aquesta visió del bon salvatge. Per antropòlegs com Andreu Viola (2011), aquestes idees associades a una visió estable i utòpica de les societats indígenes no es corresponen amb la realitat. El *Bon Viure* ha de ser interpretat com un conjunt d'ideals i pràctiques indígenes escollits per plantejar alternatives al model de desenvolupament economicista, considerat per alguns un *maldesenvolupament* (Tortosa, 2009). A l'hora de valorar els pocs efectes que ha tingut l'adopció d'aquests principis sobre el model de desenvolupament que perviu avui en dia a l'Equador i a Bolívia, es detecten si més no semblances amb el que van fer els

il·lustrats del segle XVIII: es lloen les virtuts dels salvatges, es manifesta nostàlgia pels valors perduts amb el desenvolupament, però no es donen passes per transformar el model de desenvolupament vigent en un projecte veritablement humà i sostenible.

La idea de *salvatge*, deixant de banda els seus aspectes despectius, romàntics i polítics, ha estat també utilitzada per l'antropologia. No és casual que una de les obres més importants de l'antropòleg Claude Lévi-Strauss porti per títol *El pensament salvatge*. En aquest treball el cèlebre antropòleg francès sosté que el pensament dels salvatges té la seva pròpia lògica concreta i no correspon a un estadi anterior de la història de la humanitat. Aquest pensament salvatge seria propi de les societats *fredes* per les quals la història no és concebuda de forma lineal i no escriuen el seu passat com les societats *calentes*.

Un concepte també utilitzat per l'antropologia és el d'*aborigen*, una noció que prové del llatí i que significa “a partir de l'origen” “qui ve de l'origen” però que té connotacions biològiques, perquè també pot remetre'ns als orígens de l'espècie humana per denominar els ancestres que van baixar dels arbres (Clément, 2006 :15).

Aquestes nocions i altres com les de *bàrbar*<sup>2</sup>, *caníbal* o *indi* són patrimoni d'una antropologia que té una història de conquesta (Clément, 2006: 15). Aquests termes utilitzats per referir-nos “als altres”, tenen com a denominador comú l'assimilació de l'altre en una jerarquia en la qual sempre es col·loca en posició d'inferioritat (Bestard i Contreras, 1987). Altres conceptes, com el de *societats precapitalistes*, *pobles primers*, *grups ètnics* o *societats tradicionals* han estat formulats des de l'antropologia com a alternativa per descriure els col·lectius humans que avui es solen identificar amb la categoria jurídica *poble indígena*, però no han gaudit de la mateixa popularitat.

Durant els darrers trenta anys la noció de *poble indígena* (en anglès: *indigenous people* i en francès *peuple autochtone*<sup>3</sup>) ha passat de ser un concepte jurídic a redefinir certes societats humanes. Però, com defineix el dret internacional poble indígena?

Com hem vist, dels dos mecanismes jurídics que protegeixen els drets indígenes, només un, el Conveni 169 de la OIT, defineix explícitament la categoria poble indígena. La Declaració de les Nacions Unides sobre els Drets dels Pobles Indígenes només parla del criteri d'autoidentificació per delimitar aquests col·lectius. Segons el Conveni 169 de la OIT els pobles indígenes es regeixen totalment o parcialment pels seus costums, tradicions o legislacions, conserven institucions pròpies i es diferencien socialment, culturalment i econòmicament d'altres sectors de la societat nacional. Els pobles indígenes descendeixen de poblacions que habitaven el país abans d'un procés de conquesta i colonització.

Des d'un punt de vista antropològic tant interessant és el Conveni, que defineix, com la Declaració, que no ho fa. Ambdós documents tenen efectes sobre la realitat que tradicionalment han estudiat els i les antropòlogues. Actualment, d'acord amb aquests mecanismes jurídics i alguns documents de treball de les Nacions Unides, es sol considerar que un poble indígena és aquell que compleix quatre criteris: ocupava amb

---

<sup>2</sup> Per una reflexió sobre el qualificatiu de bàrbar i la seva contraposició a la idea de civilització cf. Bestard i Contreras, 1987: 53-70.

<sup>3</sup> La noció d'indígena és poc utilitzada en el context francès. Segons Rabelais aquesta noció designava una persona que vivia des de feia temps en una regió, i al segle XVIII, una planta no exòtica, més tard un animal i al final, una persona. Com passa en alguns cantons de Suïssa, la paraula també designa un dret de ciutadania. No està connectat amb la idea d'origen i accepta la mobilitat de les persones. Però a França aquesta noció ha estat devaluada per l'estatut de l'indígenat, una categoria reservada als no blancs que vivien dins l'imperi colonial francès (Clément, 2006: 35).

anterioritat el territori, no és dominant, manté diferències culturals i s'autodefineix com a tal (Saugestad, 2001).

Tot i que aquests criteris podrien també correspondre amb la definició de la categoria minoria ètnica, els representants dels pobles indígenes han defensat amb contundència la necessitat de diferenciar clarament el seu tractament en tant que pobles originaris, subjectes polítics, i no minories ètniques, objectes de polítiques de protecció. Els pobles indígenes es diferenciarien de les minories ètniques per l'anterioritat en l'ocupació del territori i per mantenir una relació especial amb les seves terres, territoris i recursos. Tractant-se de pobles es remarca el fet de la seva sobirania violentada pel procés de conquesta i colonització, i la incorporació contrària a la seva voluntat al domini dels estats moderns. Tot i que en general les organitzacions indígenes s'han volgut desmarcar de la lluita dels pobles sense Estat (Stavenhagen, 2002: 193), no han abandonat l'exigència del reconeixement del seu dret de lliure determinació que, superant les fortes resistències d'una part important dels representants estatals, ha estat finalment recollit per l'art. 3 de la Declaració de Nacions Unides aprovada l'any 2007.

Veiem com el Conveni 169 parteix de l'origen colonial del concepte d'"indígena", seguint en aquest punt l'informe que la Subcomissió per la Prevenció de la Discriminació i la Protecció de les Minories de les Nacions Unides va encarregar en tant que relator especial a José. R. Martínez Cobo. Concretament, en el seu Estudi del problema de la discriminació contra les poblacions indígenes proposà com a definició la següent:

“són comunitats, pobles i nacions indígenes les que, tenint una continuïtat històrica amb les societats anteriors a la invasió i precoloniales que es van desenvolupar als seus territoris es consideren diferents d'altres sectors de la societat que ara prevalen en els mateixos territoris o en part d'ells. Constitueixen ara sectors no dominants de la societat i tenen la determinació de preservar, desenvolupar i transmetre a futures generacions els seus territoris ancestrals i la seva identitat ètnica com a base de la seva existència continuada com a poble, d'acord amb els seus propis patrons culturals, les seves institucions socials i els seus sistemes legals”<sup>4</sup>.

Elements semblants han estat recollits en el marc de l'elaboració de la Declaració de Nacions Unides, malgrat que després no hi apareguin explicitats<sup>5</sup>.

Val la pena remarcar que el Conveni 169 i el text esmentat de Nacions Unides parteixen d'una definició jurídica de la noció “pobles indígenes” en la qual, a banda de la continuïtat històrica precolonial, s'exigeix que actualment constitueixin sectors no dominants de la societat, davant de la qual s'estableix una identificació cultural diferenciada. La situació de subordinació en el marc de la societat “nacional” esdevé un element definidor i implica el reconeixement de la continuïtat colonial, és a dir, que el procés formal de descolonització no va implicar, ans al contrari, la superació de l'anomenat “colonialisme intern”.

Tot i que el concepte de poble indígena no prové de l'antropologia social, en els darrers anys ha desencadenat interessants debats a l'interior de la disciplina. Un dels textos que inicià el debat sobre el concepte de poble indígena i el paper dels antropòlegs en la consecució de drets indígenes a certs col·lectius fou un article d'Adam Kuper publicat a la prestigiosa revista *Current Anthropology* l'any 2003. El text de Kuper

<sup>4</sup> Text de les Nacions Unides: Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/7 & Add. 1-4.

<sup>5</sup> En una nota de la presidenta-relatora del Grup de Treball sobre Poblacions Indígenes de NU (Erica-Irene Daes) en el seu 13è període de sessions (24 a 18 de juliol de 1995) proposa considerar les propostes de l'Informe Martínez Cobo i l'art. 1 del Conveni núm. 169 de la OIT, així com els elements establerts pel Banc Mundial en la directriu operacional 4.20. (Document de les NU E/CN.4/Sub.2/AC.4/1995/3).

titulat “el retorn del natiu” centra la seva crítica en la pretensió de marcar la caracterització dels pobles indígenes en pretesos criteris ecologistes, que els diferenciaria d'altres societats. Sosté aquest autor que les reivindicacions universals dels activistes proindígenes no es corresponen amb uns interessos comuns a tots els pobles indígenes. Després de segles de colonialisme i canvi social, esdevindria una il·lusió dir que aquests interessos són comuns a tots aquests pobles. Una il·lusió que en part hauria estat promoguda per alguns antropòlegs. Segons Kuper la noció de poble indígena és un eufemisme que substitueix la noció de primitiu i esdevé una categoria massa global per incloure col·lectius tan diversos.

Durant els anys posteriors, antropòlegs com Kenrick i Lewis (2004) o Barnard (2006) han qüestionat la crítica de Kuper argumentant que el concepte de poble indígena no pot ser assimilat amb una categoria analítica, perquè es tracta més aviat d'un concepte polític que persegueix una finalitat molt concreta: el reconeixement de drets col·lectius a grups que han sofert el colonialisme i l'exclusió social. En aquest debat, nocions com indi, natiu o aborígen no són objecte de discussió, perquè només s'analitzen els efectes que ha tingut l'emergència d'aquesta categoria jurídica. Per això es parla de la indigeneïtat (*indigeneity*), la construcció occidental en relació amb la idea d'autenticitat (Thuen, 2004).

Després de la polseguera que va aixecar l'article de Kuper l'antropologia sembla estar més preparada per investigar les dinàmiques relacions entre els pobles indígenes, els governs i les majories amb les quals conviuen i no simplement criticar la validesa dels arguments indígenes per obtenir drets (Thuen, 2006). En el món actual on les lluites jurídiques semblen haver substituït les polítiques (Comaroff i Comaroff, 2011) l'antropologia no pot obviar aquests processos per estudiar la indigeneïtat. Tal com afirma Barnard (2006): "Like 'elementary structures', 'indigenous peoples' are figments of the imagination. But figments of the imagination are real too. They are real to self-identification" (Barnard, 2006: 10).

Des d'aquesta perspectiva els articles que integren aquest dossier intenten respondre a dues qüestions des de l'antropologia, la història i el dret: quins efectes han tingut les normes internacionals en drets indígenes sobre la realitat territorial indígena en l'àmbit nacional? Com s'han transformat les estratègies locals –d'indígenes, afrodescendents i camperols- respecte a l'accés als recursos, terres i territoris?

El text que ens ofereix Mireia Campanera presenta un magnífic exemple de les interseccions entre norma i realitat, del salt de la ficció jurídica a la posada en marxa de dinàmiques col·lectives que miren d'adaptar-se al discurs normatiu amb l'objectiu de millorar les condicions de vida i de reproducció comunitària. El cas que analitza l'autora resulta paradigmàtic ja que versa sobre la manera com la distinció legal existent al Perú entre les nocions de comunitats “camperoles” i “natives” incideix en els processos d'identificació de les comunitats de l'Amazones. El text mira d'abordar la complexitat dels processos de reconeixement i titulació de comunitats en el baix Marañón (Amazònia peruana), que poden optar per la seva caracterització en tant que comunitats “natives” o “camperoles”, distinció que ha de dur conseqüències jurídiques, però que al mateix temps parteix i deriva en factors ideològics, polítics i socials. Com assenyala l'autora, “el fenomen precisa ésser estudiat amb paràmetres polítics a banda de culturals i jurídics, donat que la posició identitària comunal com a requisit per la titulació deriva en un procés polític”.

L'aportació de Leslie Cloud i Fabien Lebonniec ens trasllada a una nova intersecció, la que recull el terme “territori”. La seva anàlisi recull el concepte de territorialitat entès com a espai de l'autodeterminació reconeguda a la Declaració de les

Nacions Unides sobre els Drets dels Pobles Indígenes, i obre precisament l'autodeterminació un ventall amplíssim per una definició pròpia del concepte de territori. Els interrogants de partida que assumeix el text són prou fascinants: com s'articula la definició de la territorialitat indígena, al seu torn disputada per la indústria extractiva, amb la territorialitat estàtica de dret clàssic? Com es reivindica i com es manifesta la territorialitat indígena? És reconeguda pels Estats? De quina manera les dinàmiques locals que se'n deriven s'inscriuen en els processos del dret internacional en la matèria? Aquestes preguntes no s'aborden, a més, des d'una plataforma teòrica, abstracta, sinó que s'analitza a partir de les relacions –el conflicte– entre el poble maputxe i l'Estat xilè, desxifrant la capacitat que aquest poble ha tingut de resistir a la desposseïció del seu territori, en part per mitjà de l'adaptació i apropiació selectiva i estratègica dels dispositius legals de dominació elaborats per l'Estat xilè.

Francisco Herrera ens aproxima a l'evolució de les demandes indígenes en matèria de terra i territori. Concretament, a partir d'un recorregut històric analitza les polítiques de l'Estat de Panamà en matèria de reconeixement territorial i el camí cap a l'establiment del règim de comarques indígenes, juntament amb la protecció de les anomenades “terres col·lectives”, pensades pel cas de les comunitats disperses que han quedat fora de l'abast comarcal. D'aquesta manera, l'autor ens ofereix una reflexió sobre les dinàmiques i lògiques pròpies d'un Estat que resulta aliè a la realitat indígena, preexistent i subsistent, i de com, per diversos factors, aquestes dinàmiques interactuen, es troben i es separen de les propostes i la comprensió de la territorialitat defensada pels pobles indígenes.

Finalment, el text de Laurent Lacroix ens proposa un balanç de l'evolució de la qüestió territorial indígena a Bolívia des de 1970 fins a l'actualitat. L'èmfasi es situa en el paper que les pròpies organitzacions indígenes han dut a terme, concretament la que agrupa els pobles de l'altiplà (CONAMAQ) i la dels pobles de les terres baixes o orientals (CIDOB). S'analitza la manera en què les propostes indígenes es confronten amb les pròpies de l'indigenisme institucional, tant estatal com internacional. Existirien dues fases ben marcades: la que porta als anys 90' (anomenats anys de “multiculturalisme liberal”) i la que pren forma amb l'arribada d'Evo Morales al poder (2005). Aquesta obriria la porta a un nou paradigma polític i territorial, el propi de “l'Estat plurinacional” consagrat al nou text constitucional (2009), necessitat, no obstant, d'un període de vigilància, d'exigència de la seva veritable i íntegra aplicació, ja assumit per les organitzacions indígenes esmentades.

## Bibliografia

- BARNARD, A. (2006) “Kalahari revisionism, Vienna and the ‘indigenous peoples’ debate”. *Social Anthropology*, 14, 1, 1–16.
- BESTARD, J. i CONTRERAS, J. (1987) *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*. Barcelona: Editorial Barcanova.
- BONTE, P. i IZARD, M. (dir.) (2000 [1991]) *Dictionnaire de L'ethnologie et de L'anthropologie*. PUF, París.
- CLÉMENT, C. (2006) *Qu'est-ce qu'un peuple premier?* Paris: Editions du Panamá.



- COMAROFF L. i J. COMAROFF (2011 [2009]) *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz editores.
- GUENTHER M.; J. KENRICK; A. KUPER; E. PLAICE; T. THUEN; P. WOLFE; W. ZIPS; A. BARNARD (2006) "Discussion: The concept of indigeneity", *Social Anthropology*, 14, 1, pp. 17-32.
- HAMES, R. (2007) "The Ecologically Noble Savage Debate", *Annual Review of Anthropology*, 36, pp. 177-190.
- KENRICK, J. i LEWIS, J. (2004) Indigenous peoples rights and the politics of the term indigenous, *Anthropology today*, 20 (2): 4-9.
- KRECH III, S. (1999) *The Ecological Indian*, Nueva York y Londres: Norton.
- KROTZ, E. (ed.) (2002) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Barcelona: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- KUPER, A. (2003) "The Return of the Native", *Current Anthropology* 44: 389-95.
- LEVI-STRAUSS (1985[1962]) *El pensament salvatge*. Barcelona: Edicions 62.
- REDFORD, K. H. (1990) "The Ecologically Noble Savage", *Orion* 9(3), pp. 24-29.
- SAUGESTAD, S. (2001) "Contested images. 'First peoples' or 'marginalized minorities' in Africa?", A. Barnard i J. Kenrick (eds.), *Africa's indigenous peoples. 'First peoples' or 'marginalized minorities'?*, Edinburgh: Centre of African Studies, University of Edinburgh, pp.299-322.
- STAVENHAGEN, R. (2002) "Derecho internacional y derechos indígenas", en KROTZ, E. (ed.) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Barcelona: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, pp.171-212.
- THUEN, T. (2004) 'Anthropological knowledge in the courtroom. Conflicting paradigms', *Social Anthropology*, 12, pp. 265-287.
- TORTOSA, J. M. (2009) "El futuro del maldesarrollo", *Revista Obets*, 4, pp. 67-83.
- VIOLA, A. (2011) "Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumaq Kawsay en los Andes", a: Palenzuela, P. y Olivi. A. *Etnicidad y desarrollo en los Andes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 255-302.