

La emergencia indígena en América Latina

José Bengoa



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA



SECCIÓN DE OBRAS DE SOCIOLOGÍA

LA EMERGENCIA INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA

DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
SISTEMA DE BIBLIOTECA
BIBLIOTECA CENTRAL

LA EMERGENCIA
INDÍGENA EN
AMÉRICA LATINA

UNIVERSIDAD DE CALABAGUAS
DE CALABAGUAS
SISTEMA DE BIBLIOTECA
INDICATO MECSUP UNP 0381



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MEXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
GUATEMALA - PERU - VENEZUELA

SECCIÓN DE OBRAS DE SOCIOLOGÍA
LA EMERGENCIA INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA

JOSÉ BENGÓA

UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA
DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
SISTEMA DE BIBLIOTECA
BIBLIOTECA CENTRAL

LA EMERGENCIA INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA

UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA
DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
SISTEMAS DE BIBLIOTECAS
PROYECTO MECESUP UPA 0301



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

305.8
B466

JOSÉ BENGÓA



LA EMERGENCIA
INDÍGENA EN
AMÉRICA LATINA
85051 ✓



Primera edición: 2000

© José Bengoa

© Fondo de Cultura Económica
Av. Picacho Ajusco 227; Colonia Bosques del Pedregal; 14200 México, D.F.
© Fondo de Cultura Económica Chile S.A.
Paseo Bulnes 152, Santiago, Chile

Registro de propiedad intelectual N° 114.525
I.S.B.N.: 956-289-015-5

Coordinación editorial: Patricia Villanueva
Diseño de portada: Juan Cristián Peña Camarda
Composición y diagramación: Gloria Barrios

Impreso en Chile

RECONOCIMIENTOS Y AGRADECIMIENTOS.

Este libro ha tenido una larga prehistoria. A invitación de Manuel Gutiérrez Estévez me tocó presentar en 1994 en La Casa de América de Madrid, Palacio de Linares, una ponencia que se llamó "Los Indígenas y el Estado Nacional en América Latina", que después fue publicada por la *Revista de Antropología* de la Universidad de San Pablo, Brasil, y que también en una versión diferente y desarrollada ha sido publicada por Gutiérrez Estévez, en España, en un libro titulado *Identidades Étnicas* (Madrid, 1997). Siguiendo el esquema de este libro di un curso, durante el primer semestre de 1997, a los alumnos de Antropología en la Universidad de Indiana en Bloomington, Estados Unidos, el cual es la base del Capítulo Segundo. En el mes de agosto de 1997 di un curso en la Universidad de Verano de los Derechos Humanos realizada en la Universidad de Ginebra, Suiza, cuyo resultado es el Capítulo Tercero. Fue publicado en la *Revista Lluén*, de Temuco, el año 1997 y otra versión en la *Revista Diplomacia*, de la Academia Diplomática de Chile, en marzo de 1999. En el segundo semestre de 1998 fui invitado al Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Cambridge donde escribí la Primera Parte de este libro y se le dio forma al resto. En la medida que se han acogido por lo general con interés las ideas que he ido exponiendo en esos artículos y cursos, me he animado a ampliarlas en un

libro breve que puede ser útil para comprender este fenómeno social.

Debo agradecer Jeff Gould, Director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Indiana (USA) y a David Lehmann, Director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Cambridge (CLAS) por sus invitaciones y apoyo en el trabajo. A numerosos colegas, entre otros, Manuel Gutiérrez Estévez, Mario Schneider, Ashborn Eide, Antonio Pérez, Eliane Provo Kluit, Robert Arnove, Danielle Joly, Richard Wilk, Cristián Gros, Valentina Napolitano, Mario Ibarra, José Luis Martínez, Francisco Vergara, Rainer Hauser por sus sugerencias, apoyo en mi trabajo, amistad, y los comentarios que algunos de ellos me han hecho a diversos aspectos de estos textos. A Julian Burger, Secretario del Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas de Naciones Unidas por la larga amistad y compromiso con los derechos de los indígenas. A los estudiantes de doctorado de la Universidad de Indiana y a los estudiantes de antropología de la Academia de Humanismo Cristiano que han sido una fuerte motivación para comprender de mejor manera estos temas. A Margarito Ruiz, Ingmar Egede, Luis Macas, Víctor Kaisepo, Victoria Tauli Corpuz, José Quimbo, Tove Sondahl, Adolfo Millabur, Cornelio Chipana, Juan Huenupi Antimán, José Santos Millao, Ana Llao, Antonio Mamani, Lucy Traipe, José Huenchunao y muchos otros dirigentes indígenas que en diversos momentos de estos últimos años me han llevado a comprender la justicia de sus luchas y la emergencia indígena de la que hablo en este libro.

PRESENTACIÓN

José Bengoa es uno de los intelectuales chilenos más destacados de la generación de los sesenta. A pesar de la historia de esa agitada década, que llevó el vocablo "Chile" a ser inscrito en banderas ideológicas del mundo entero, el autor está entre quienes han sabido evitar que su juicio fuera oscurecido por el sectarismo o por pasiones o rencillas políticas.

Lo que no quiere de ninguna manera decir que la obra de Bengoa esté desprovista de ese elemento de compromiso sin el cual la práctica de las ciencias sociales se vuelve una actividad estéril. Al contrario, el compromiso está en la autenticidad de su voz y sus análisis arraigados en la vivencia del trabajo antropológico. Sus temas han transitado, desde sus primeros pasos de investigador, por los problemas de los campesinos y de los pueblos indígenas y, en general, por el fenómeno de la exclusión en las sociedades latinoamericanas.

Este libro abarca —a la vez ambiciosa y exitosamente— la evolución de la cuestión indígena en América Latina como un todo. El autor nos entrega un panorama histórico y antropológico nutrido de las investigaciones y enfoques más recientes como transfondo de la discusión teórica —y en cierto sentido también política— de la cuestión. Al hacerlo nos plantea el hecho paradójico de que el renacimiento actual de la conciencia y la organización indígenas exployadas a

través del Hemisferio Occidental, va a la par con el proceso mismo de globalización. Al parecer la globalización cultural fomenta, o por lo menos no inhibe, la conciencia de lo particular, lo local, lo provinciano y lo tradicional, y el indigenismo pasa a ser sujeto del derecho universal y protagonista de un concepto mundial de ciudadanía.

El libro que el lector tiene en sus manos posee así el doble mérito de ser al mismo tiempo enciclopédico y original en su enfoque. Debería ser lectura obligatoria en todos los cursos de ciencias sociales y políticas. Es lamentable que a pesar del gran número de estudios sobre la materia éstos tienden a ser publicados en inglés (aun cuando los autores son de origen hispanófono) o en castellano en ediciones de difícil acceso para estudiantes o para el público latinoamericano en general.

Además el libro de José Bengoa exhibe un estilo llano y accesible sin caer ni en modismos pretenciosos y oscurantistas ni en frases ideológicas prefabricadas. Por eso da a su lector la sensación y la oportunidad de estar participando en una experiencia enriquecedora de su vida intelectual y también de su vida ciudadana.

Dr. DAVID LEHMANN

Director del Centro de Estudios Latinoamericanos

Universidad de Cambridge, Gran Bretaña.

INTRODUCCIÓN

EL ESPEJO DEL CRIOLLO

La cuestión es clara. Los indígenas existen en América Latina y tienen derechos. Más bien, los van adquiriendo o conquistando, poco a poco. Asistimos hoy a una suerte de Conquista al revés.

Sorprende a muchos. Los empresarios se preocupan pues un conflicto con indígenas les puede perjudicar su "imagen corporativa". Los políticos temen enfrentarlo, dicen que es complejo y difícil de resolver. Las sociedades criollas creen, o quieren creer, que es un tema ya dejado atrás por la historia.

Los indígenas por su parte aparecen cada vez más a menudo en la prensa y los medios de comunicación hablando aparentemente desde lo más profundo de nuestra historia: desde las raíces, sobre los temas de mayor actualidad. Su discurso es una "subversiva ficción" como diría Vargas Llosa hablando de José María Arguedas. Reinventan un nuevo texto acerca de lo que ellos han sido, son y quieren ser. Hablan de ecología tal si hubiesen venido al mundo como "guardianes de la naturaleza". Reprochan a la sociedad occidental todos los males habidos y por haber. Relatan un mundo de perfección y equilibrio en el que se vivía antes de la llegada del "hombre blanco". Muestran con el dedo a la sociedad criolla y la hacen llorar por sus pecados y culpas. Se muestran a sí mismos como las víctimas de la Historia Americana y sacan amplio partido de ello.

Discurso inventado o no, es un discurso eficaz. Convoca a los indígenas de los campos, de las comunidades aisladas y a quienes viven en las ciudades. Interpela a jóvenes no indígenas que buscan un sentido a sus vidas y a las sociedades en las que les ha tocado vivir. Obliga a grandes masas a abrir los ojos y poner atención. Adhieren miles y millones con simpatía frente a sus planteamientos. Parecieran tener la razón.

Los indígenas se han transformado en estos años en una suerte de espejo de la sociedad latinoamericana, donde ésta se ve deformada. Al observarse en ese espejo los latinoamericanos ven su historia llena de fantasmas, grotesca hasta la saciedad, deforme y poco amable. Miran hacia atrás el origen de estas sociedades fundadas en la violencia, en la muerte de millones de seres humanos y pueden concluir que esa historia de "conquistas interminables" como se las ha solido nombrar, no ha concluido. La violencia de la vida contemporánea se mira en el espejo de sociedades prehispánicas que van adquiriendo cada vez más rasgos utópicos. Los indígenas se muestran a sí mismos como provenientes de una historia de equilibrio, lo que lleva a observar con mayor grado de deformación grotesca la actual desequilibrada vida que asola a las sociedades del continente. Espejo y mala conciencia del criollo. En eso se han transformado los indígenas en estos últimos quince años.

Les guste o no les guste a los grupos de intereses, a los políticos, a los intelectuales de la modernidad latinoamericana, a quienes han hecho del mestizaje y el criollismo una bandera, el actor indígena está sentado en la mesa de las disputas, de los debates, de las negociaciones, de las construcciones de obras de infraestructura, de los conflictos medioambientales, de la contradictoria elaboración de nuestra

cultura. Se cansarán de acusarlos de mentirosos, de inventores de falsas teorías, de ingenuos y ahistóricos, de retrógrados y de cualquier tipo de epíteto degradante. El indígena se ha incorporado a los hechos sociales y políticos del continente. Vino para quedarse.

Los indios aparecen en la escena cuando los criollos latinoamericanos creían que iban a llegar por fin a la modernidad. No se habían apagado todavía los fuegos del incendio del nacional populismo y se sepultaba en algunos casos en medio de dictaduras sangrientas y en otros de violencias inconmensurables, una larga etapa de nuestra historia en que se trató de unir al pueblo en torno al Estado. Los años ochenta quedarán marcados como un período de sepultación de grandes ideas políticas que recorrieron el continente desde comienzo de siglo. La unidad del pueblo y la Nación en torno a un Estado protector, benefactor en la medida de lo posible, articulador de las desigualdades, fue el ideario que marcó quizá el siglo veinte. Urbanización, industrialización, organización del Estado. Las diferencias al interior de la sociedad desaparecieron frente a la necesaria unidad del "Pueblo". Los indígenas se transformaron en campesinos, en pueblo rural, en migrantes que se confundían con las masas de las grandes ciudades, que callaban sus idiomas y lenguas relegados al privado de sus cocinas. Al caer el nacional populismo fueron los primeros en hablar. Mostraron que estaban silenciosos pero no olvidados.

Muchos criollos, en especial las élites, creyeron que al concluir el período nacional populista se abrirían las sociedades latinoamericanas al mundo y la modernidad ingresaría como un gran maremoto sobre nuestras costas. Un gran movimiento de globalización producía cambios violentos en el mundo con la caída de los socialismos reales, de sus muros

y sistemas de economías planificadas. Las fronteras se abrían al comercio y a nuevos sistemas de comunicación. Se habló en la prensa facilitadora y simplificadora de que se constituía la "aldea global" y que la historia, por fin, llegaba a su término. En medio de ese "sueño deseado" de numerosas élites, surgen las demandas indígenas, el discurso americano aparentemente más antiguo, reivindicando la historia, criticando la constitución misma de las sociedades que se lanzaban a la modernidad. Los criollos modernistas son obligados a mirarse en el espejo deformador de la historia y a reconocer que no es la primera vez que se sueña con dejar de ser de este mundo. Porque la historia de nuestros países ha sido un permanente deseo frustrado de lograr parecerse al mundo de dónde llegaron los antiguos conquistadores. Han sido demasiados los gobernantes que han querido que caiga nieve el día de Navidad en medio del trópico, como graciosa y genialmente ha relatado Alejo Carpentier. Los indígenas "in extremis" muestran lo ridículo de la propuesta.

Este libro tiene por objeto poner de relieve el fenómeno indígena en América Latina. La Primera Parte que cubre la mitad del libro explicita lo que ha sido y es la "emergencia indígena en América Latina" en los últimos veinte años. En la Segunda Parte se realiza un "racconto" mirando la historia de silencios en que el indio vivió y que al parecer está terminando en estos últimos años. Son los antecedentes que explican la "emergencia". La Tercera Parte hace una relación detallada de los avances en los Derechos Indígenas a nivel internacional.

La interpelación indígena a las sociedades latinoamericanas es quizá uno de los pocos signos de vitalidad, de cambio, de impugnación de un sistema social marcado por la arbitrariedad, la falta de perspectivas más allá del consumo,

de la carrera permanente por obtener beneficios en los mercados internacionales. La falta de sentido que aflige a las culturas latinoamericanas de los noventa es atropellada por un discurso "panindigenista", combinación de fragmentos de todos los discursos, tienda de artículos tradicionales de buena factura, con objetos "kish" de dudoso gusto. Es un grito proveniente de lo más profundo de la historia americana. Analizar lo que piensan los indígenas, las exigencias de nuevos derechos, tiene por cierto una doble dimensión. Por un lado nos permite comprender el fenómeno "del otro", el carácter del movimiento indígena, pero por otra parte, nos posibilita analizar lo que son y quieren ser las sociedades latinoamericanas. Es el "espejo del criollo".

PRIMERA PARTE

ACERCA DE LA EMERGENCIA DE LA CUESTIÓN INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA

ACERCA DE LA EMERGENCIA DE LA CUESTIÓN
INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA

Uno de los asuntos sociales, políticos y culturales que más sorprende en América Latina en los últimos diez años es la "emergencia de la cuestión indígena"¹.

Los indígenas habían permanecido silenciosos y olvidados durante décadas o siglos, e irrumpen con sus antiguas identidades cuando pareciera que se aproxima la modernidad al continente.

Este capítulo tiene por objeto analizar la nueva realidad indígena latinoamericana y, en especial, el nuevo discurso étnico que ha sido elaborado en la última década y que permite hablar de un movimiento cultural "panindigenista" que abarca desde el extremo sur de América hasta el norte del continente.

Sostenemos que se está produciendo una "reinención" de la cuestión indígena por parte de los propios dirigentes indígenas. La realidad indígena actual, al terminar el siglo, no es la de las comunidades aisladas que estudió la antropología tradicional hace décadas ("sociedades folk") sino una combinación cada vez más compleja de relaciones urbanas y rurales, con contactos y comunicaciones internacionales y en

1. Este capítulo se escribió gracias a una invitación del Centro de Estudios Latinoamericanos (CLAS) de la Universidad de Cambridge, octubre-diciembre de 1998.

una permanente confrontación entre la tradición etnocultural y la modernidad.

Los años treinta, cuarenta y cincuenta del siglo recién pasado fueron el tiempo del "indigenismo"². Podríamos decir que muchos no indígenas hablaron a nombre de los indígenas. Durante las Reformas Agrarias, en los años sesenta, fueron tratados por la sociedad y el Estado como "campesinos". En muchos países durante décadas la política nacional oficial consistió en sostener que: "somos todos mexicanos, chilenos, bolivianos, guatemaltecos, ecuatorianos, peruanos, etc." Lo nacional recubrió lo étnico. En muchos casos se pensó que los indígenas habían desaparecido. En Chile, por ejemplo, la "opinión pública", incluso autoridades, pensaban que los indígenas no existían³ o eran un grupo en extinción. En muchos otros países se los consideraba parte del folklore y no pocas veces se los utilizaba solamente en fotos y "posters" para la propaganda turística.

2. En todo este trabajo ocuparemos el concepto "indigenismo" en la acepción que le dio Aguirre Beltrán, "la realización de políticas para los indígenas dirigidas por no indígenas". Habría que agregar que la novela indigenista sería aquella escrita por personas no indígenas, que habla del indígena y por lo general lo defiende denunciando sus condiciones de vida. La pintura y arte indigenista serían considerados en el mismo sentido. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica Completa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, tomo II, p. 125 y ss.

3. El Censo de Población de 1992 fue una sorpresa para muchos ya que por primera vez se consultó sobre pertenencia indígena. Un millón de los casi 14 millones de chilenos dijeron ser indígenas. En Santiago habitan medio millón de personas que se autoidentifican como indígenas. En el campo viviendo en comunidades mapuches hay una población de 230.000 personas. Ver José Bengoa, *Censo de Comunidades y Localidades mapuches*, Instituto Nacional de Estadísticas y Ediciones Sur, Santiago de Chile, 1997.

Los Estados utilizaban políticas paternalistas frente a grupos que no expresaban conflictividad.

Los años noventa han sorprendido a los observadores de los procesos sociales latinoamericanos. Las tradicionales fuerzas sociales representativas de los obreros, la llamada "clase obrera" y el movimiento obrero, los estudiantes incluso, tradicionalmente combativos, han disminuido su presencia y la han aumentado, en cambio, los grupos indígenas, los sectores ligados a la protección del medio ambiente, los cristianos de base, las mujeres y otros grupos que expresan nuevas identidades⁴. Junto con el llamado ingreso de América Latina en la modernidad y en los procesos globales, han estallado las más antiguas identidades, las que se remontan al tiempo precolombino. Comprender esta aparente paradoja es el objetivo de este libro.

Los indígenas de hoy, en forma imaginativa y a veces maravillosa, recrean un discurso acerca de lo que ha sido nuestro continente, y también acerca de lo que ellos han sido y son. Es el surgimiento de "nuevas identidades". Son discursos sobre el pasado llenos de ideas sobre el futuro. Son apuestas a una combinación de discursos recuperados de las más diversas culturas que componen la actual modernidad. Son los discursos que entusiasman a buena parte de nuestra América, porque reúnen la tradición milenaria de nuestras culturas, con la necesaria apuesta a vivir en el futuro y en el mundo moderno⁵.

4. La única excepción en toda América Latina la expresan los "funcionarios públicos", agentes de la salud, profesores y maestros, personal administrativo del Estado que se moviliza por la mantención de sus mínimos niveles de vida.

5. Por cierto no es el único discurso globalizador que hoy trata de transformarse en la "voz de la tribu" en América Latina. Cercano al área

1. INTRODUCCIÓN. CUESTIÓN Y DEMANDA INDÍGENA

En los años ochenta comenzó un lento y silencioso proceso de organización indígena. Ligado muchas veces a la "educación popular" las organizaciones indígenas fueron adquiriendo crecientemente una "conciencia étnica"⁶ más allá de los problemas económicos, sociales y políticos que los

de influencia norteamericana se tiende a imponer un extraño concepto de "Latino", marcado por la experiencia migratoria a los Estados Unidos y del que el área caribeña, que no tiene continuidad indígena, se hace fuerte eco. Latino tiene un fuerte componente de identidad cultural pero no ha ingresado en el ámbito de lo político y social. Hay por cierto muchas otras "identidades", pero debemos convenir que la mayor parte de los antiguos discursos "latinoamericanizantes" o "latinoamericanistas" están en evidente crisis.

6. Denominamos "conciencia étnica" a la autopercepción de un grupo humano de poseer diferencias culturales profundas con el resto de la población (historia, lengua, religión, tradiciones, e incluso raza) y postular colectivamente su derecho a mantener esas diferencias, esto es, a no asimilarse culturalmente. En todo este trabajo hablamos de indígenas como los "pueblos originarios" de América Latina, siguiendo la definición tradicional y práctica de Martínez Cobo que dice: "Las poblaciones indígenas están constituidas por los descendientes actuales de los pueblos que habitaban el presente territorio de un país total o parcialmente, en el momento que llegaron a él personas de otra cultura u origen étnico provenientes de otras partes del mundo y que los dominaron y los redujeron, por medio de la conquista, asentamiento u otros medios a condición no dominante o colonial; que viven hoy más en conformidad con sus particulares costumbres y tradiciones sociales, económicas y culturales que con las instituciones del país del cual forman parte ahora, bajo una estructura estatal en que se incorporan principalmente características nacionales, sociales y culturales de otros segmentos predominantes de la población" *Informe Preliminar del Relator Especial Sr. José Martínez Cobo*. (Informe de Naciones Unidas E/CN.4, Sub.2, L.566, parr. 34).

aquejaban⁷. En este proceso de toma de conciencia, jugaron un importante papel tanto las organizaciones indígenas, como las organizaciones no gubernamentales (ONG), y las Iglesias influenciadas por la Teología de la Liberación. Paradojalmente en la década en que las economías latinoamericanas estuvieron peor, los sectores más marginados y excluidos tuvieron la posibilidad de adquirir mayores niveles de conciencia sobre sus derechos.

La década del noventa del siglo recién pasado, se inaugura con el "Levantamiento indígena del Ecuador" en el mes de mayo de 1990 y tiene en el alzamiento del Ejército Zapatista en Chiapas, el primero de enero de 1994, su punto más alto y expresivo⁸. De diverso modo, de acuerdo a las propias características locales, la emergencia indígena ha ocurrido en casi todos los países de América Latina⁹.

7. "Nos han dicho que ésta es una década perdida para América Latina, nosotros les decimos que ésta es una década ganada para los indios ecuatorianos" Discurso de Luis Macas dirigente de la Conaie en el "Encuentro del movimiento popular: desafíos para el 2000", organizado por el Servicio Universitario Mundial (World University Service), Quito, 23 de noviembre de 1991. Ver el libro *Actores de una década ganada: Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*, Comunidec, Quito, Ecuador, 1992.

8. Recordemos que el alzamiento zapatista ocurre el mismo día que México ingresaba al Nafta, Acuerdo de Comercio con Estados Unidos y Canadá, y que se había interpretado por parte del gobierno de Salinas de Gortari como el ingreso de México a la modernidad.

9. Quizá la única excepción es el Perú, donde la violencia del conflicto guerrillero de Sendero Luminoso ha impedido el surgimiento de la "cuestión étnica". La Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú ha sido formada recientemente en la ciudad del Cuzco el 5 de diciembre de 1997. Es de gran importancia hacer esta salvedad, ya que se trata de uno de los países de mayor presencia indígena en el nivel social, demográfico y cultural, pero que no se ha podido expresar de modo político.

Resultado de estos procesos es que los indígenas son hoy un actor principal en la escena político-social latinoamericana. La "cuestión indígena" ha debido ser incorporada a las "agendas políticas" de todos los programas de gobierno latinoamericanos, en especial donde la población indígena es importante. Aunque a muchos sectores de las élites dominantes latinoamericanas no les agrade esta temática, o la encuentren "exagerada", no pueden menos que incorporarla a sus programas de gobierno¹⁰.

La "cuestión indígena" es un concepto neutro que denota la aparición de la temática étnica en las sociedades latinoamericanas pero posicionada de un nuevo modo. La "cuestión indígena" conlleva la existencia de nuevos actores indígenas, organizaciones étnicas, reuniones y declaraciones de carácter etnicista, acciones de reivindicación, movimientos étnicos y, en fin, un conjunto de demandas en que el carácter indígena aparece como central. Los indígenas han tenido históricamente demandas frente a la sociedad y el gobierno. Sin embargo no siempre esas demandas ponían

Nuestra explicación es sencilla y sigue el pensamiento de numerosos autores: la presencia de una guerra desatada en la sierra que reivindicaba la tradición clasista revolucionaria, imposibilitó el surgimiento de movimientos basados en la afirmación étnica. Trataremos el asunto más adelante.

10. No existe discurso más cotidiano y típico en América Latina que aquel que dice que "está de acuerdo con resolver los problemas indígenas", pero que no le parece bien "esa forma exagerada de encararlos" por parte de los dirigentes indígenas y los "apoyadores" indigenistas. Durante muchos años dedicarse a los asuntos indígenas en América Latina era "bien visto" por la sociedad criolla. Era un signo de cultura y muchos "patriarcas del país" fueron buenos coleccionistas de arqueologías indígenas (huaqueros), de artesanías indígenas e incluso en algún momento posar de indigenista tuvo réditos culturales. Afortunadamente la "nueva emergencia indígena" está terminando con estas "buenas costumbres".

por delante los aspectos étnicos, esto es, la diferencia existente entre la cultura indígena y la cultura global o criolla. Lo que caracteriza la demanda indígena es que combina diversas peticiones de orden económico y material con la exigencia de respeto por la diversidad cultural y con la gestión de la propia especificidad étnica. Cuestión indígena y demanda indígena son dos conceptos clave para entender la nueva situación que denominamos "emergencia indígena en América Latina".

La cuestión indígena se ha establecido en las agendas políticas. Los gobernantes o candidatos a gobernar, deben hoy por hoy proponer caminos de entendimiento o solución frente a la "demanda indígena", pero en los últimos años el asunto ha rebasado absolutamente el plano estatal. Las relaciones entre "empresas" y grupos indígenas han comenzado a preocupar a muchos sectores empresariales. Un artículo reciente señala:

*"Tomar en cuenta la opinión de los indígenas es un factor decisivo para el éxito o fracaso de una empresa cuando se trata de invertir dentro de lo que se considera su territorio en América del Sur. La historia demuestra que ignorarlos puede llevar al fracaso a cualquier iniciativa y afectar irremediablemente la imagen corporativa a nivel internacional"*¹¹.

11. "Hasta la vida por la tierra. Empresas vs. Indígenas en América Latina", por Inés Chocano La Rosa. Reproducido por el diario *El Mercurio*, Documentos, sábado 20 de febrero de 1999. Las publicaciones empresariales comienzan a llamar la atención sobre este fenómeno. La cantidad de conflictos entre empresas y comunidades indígenas no es despreciable. Un listado, a pesar de que no es necesariamente completo, sería el siguiente:
Colombia: La comunidad uwa contra la empresa Occidental por exploración petrolera (se puede ver el caso en el Grupo de Trabajo de Poblaciones

La "demanda indígena", sin embargo, no se contenta solamente con reivindicar beneficios para quienes pertenecen a las comunidades indígenas, sino que propone

Indígenas de ONU, Ginebra, 1998, J.B.); comunidad Emberá Katio contra la empresa Urra por represa hidroeléctrica.

Ecuador: Juicio de las comunidades del oriente contra Texaco por la contaminación realizada entre 1971 y 1990 y las comunidades del oriente contra Arco por explotación petrolera.

Perú: La comunidad ashuar contra Texaco por derrames petroleros y la comunidad Achoa contra Arco por explotación petrolera.

Bolivia: La comunidad ayorea y chiquitanos (indios chiquitos) contra el Gobierno por construcción de Hidrovía; las comunidades guaraníes, ayoreos y chiquitanos contra el Gobierno por gaseoducto.

Chile: Pehuenches contra ENDESA por construcción de represa y comunidades aymaras contra empresas mineras por captaciones de aguas subterráneas; pescadores y comunidades de Mehuín, X Región, contra instalación de planta de celulosa.

Venezuela: Comunidades indígenas de la Gran Sabana Imataca y la Paragua contra el Gobierno por la instalación de un tendido eléctrico entre Venezuela y Brasil y comunidades indígenas de Imataca por explotaciones mineras en su región.

Brasil: Comunidades xerente y karajá contra la construcción de la Hidrovía de Araguaia Tocantins y la Hidroeléctrica de Lajeado; comunidades terena, guató, kaviwév y parecí por el gaseoducto de Urucum; Guaraní Tuqui contra el Estado por la construcción de la represa de Itaparica; guaraníes, kangar por la construcción de la represa de Porto Primavera; diversas comunidades por la construcción de la represa de Tukurui.

Paraguay: El pueblo Mbya Guaraní contra el Estado por Yaciretá; las comunidades de chamacoco, angait, lengua, aveguaraní, maca, toba-com, contra el Estado por la construcción de la Hidrovía Paraguay-Paraná.

Argentina: La comunidad mapuche Katipayín contra YPF en Neuquén; la comunidad kolla contra la Provincia de Salta por la construcción del gaseoducto norandino Petrobrás; comunidades Lhaka Honhat contra el Gobierno de la Provincia de Salta por la construcción del corredor bioceánico en la zona del Chaco.

crecientemente cambios que afectan al conjunto de la sociedad nacional y al Estado¹². Al proponer una sociedad multiétnica y multicultural los indígenas no sólo han cuestionado su propia situación de pobreza y marginalidad, sino que han cuestionado también las relaciones de dominación de la sociedad latinoamericana basadas en la discriminación racial, en la intolerancia étnica y en la dominación de una cultura sobre las otras. Los indígenas han cuestionado las bases del Estado Republicano Latinoamericano, construido sobre la idea de "un solo pueblo, una sola Nación, un solo Estado"¹³. La unidad artificial y colonial de Pueblo, Nación

Un completo informe acerca de los conflictos indígenas en el mundo es elaborado por el International Work Group for Indigenous Affairs the Copenhagen. Ver *The Indigenous World. 1998-1999*, Copenhagen, 1999. Se puede ver también Lily la Torre López, *Experiencias petroleras en territorios indígenas del Amazonas peruano*, Lima, CIPA, 1998 e IWGIA, Copenhagen, 1998.

12. Bien sabemos que los movimientos sociales más fuertes tienen un mensaje "universal". La liberación de los esclavos siempre ha conllevado, a nivel del discurso, la liberación del conjunto de la sociedad.

13. La Federación de Ganaderos del Ecuador publicó una "solicitada" a página completa en el diario *El Comercio* de Quito, Ecuador, el 7 de julio de 1990, que dice lo siguiente:

"Frente a los graves acontecimientos que están conmocionando al país y que ponen en riesgo la supervivencia de la nacionalidad ecuatoriana, la estabilidad democrática del Estado y el abastecimiento de alimentos básicos para el pueblo, manifiesta:

1. Declara su fe en la única nacionalidad constitutiva de la República del Ecuador, nacida del grandioso crisol del mestizaje hispano americano, del cual todo ecuatoriano debe enorgullecerse, aglutinando así la diversidad en la unidad".

La "solicitada" (página pagada) a página completa en el diario más importante del Ecuador, fue pedida por Andrés Borja Holguín, Vicepresidente de la Federación de Ganaderos del Ecuador, que como

y Estado, presente en todas las Constituciones latinoamericanas, ha negado la existencia de pueblos indígenas, de la diversidad étnica y cultural de las sociedades del continente. El racismo latinoamericano se ha sustentado en esa ficción.

La emergencia de la cuestión indígena está significando una propuesta de "democratización fundamental" para el conjunto de la sociedad y el Estado Latinoamericano. Por su carácter global tiene componentes utópicos importantes, lo que la ha transformado en muchos casos en un ideario de esperanza de cambio para muchas personas en el momento actual. En este trabajo tratamos de explicar la nueva "emergencia étnica", también tratamos de comprenderla y por supuesto esperamos que el análisis sea útil para mayores desarrollos que permitan más justicia y equidad.

comprenderá el lector reúne a lo más granado de la oligarquía ecuatoriana. Esta "página" fue publicada en medio de la sorpresa que conmovió a esa oligarquía ganadera por el levantamiento indígena que paralizó a Ecuador durante varias semanas en 1990. Los ganaderos se dieron cuenta en ese momento que habían sido criados en el "grandioso crisol" donde se habían reunido todas las razas y todas las culturas hasta fundar una sola, la raza americana. Como es bien sabido éste ha sido el discurso histórico de las élites criollas latinoamericanas y el fundamento de la discriminación racial.

CAPÍTULO PRIMERO

DIVERSOS PROCESOS EXPLICATIVOS DE LA EMERGENCIA INDÍGENA DE LOS AÑOS NOVENTA EN AMÉRICA LATINA

En este capítulo se señala que habría un conjunto de elementos que explicarían la "emergencia indígena" de los años noventa en América Latina. Se refieren a cambios en el contexto internacional y nacional que han movilizado estos fenómenos.

El primer elemento a que hacemos referencia es la globalización que en todas partes del mundo va acompañada de una valorización de las relaciones sociales y de las identidades locales. El segundo es el término de la Guerra Fría que posibilitó la existencia de movimientos sociales que ya no se identifican "ni con el comunismo ni con el capitalismo", sino con la "utopía arcaica"¹⁴, con las raíces de América Latina, y que no pueden ser "leídos" en el marco de la Guerra Fría. La tercera vía de explicación de la emergencia indígena, se refiere a los procesos acelerados de modernización que han ocurrido en América Latina a partir de la segunda mitad de los ochenta, en especial, a partir de 1990 y que han tenido como resultado una menor presencia del Estado y, muchas veces, una crisis profunda de la idea de ciudadanía que había sustentado los gobiernos latinoamericanos en más de cuarenta años.

14. Mario Vargas Llosa, *La Utopía Arcaica*. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

1. GLOBALIZACIÓN, MINORÍAS E IDENTIDADES LOCALES

Desde nuestro punto de vista, no podría comprenderse adecuadamente el surgimiento de la emergencia étnica en América Latina sin analizar el contexto más amplio en que se encuentran los países latinoamericanos y que es conocido hoy día como el "proceso de globalización". La paradoja está a la vista y requiere de una explicación. Mientras los países más "globalizan" sus economías, internacionalizan sus mercados, sus productos, sus pautas culturales de consumo, sus sistemas de vida incluso, más fuerza adquieren las identidades más antiguas, las identidades locales, étnicas, incluso aquellas que parecerían dormidas o perdidas.

a) *Comprendiendo la globalización como cambio en la experiencia local*

Es un lugar común señalar que el proceso dominante hoy día en el mundo es la "globalización". El comercio mundial se ha multiplicado de manera fantástica en los últimos años como consecuencia de la apertura económica de los países de planificación centralizada, de los países del Tercer Mundo, y del aumento de las comunicaciones¹⁵. Sin embargo, el

15. El Informe del Banco Mundial (*World Bank Report*) de 1996 muestra cifras impactantes del aumento del comercio internacional en los últimos ocho años. La incorporación de mercados que estaban cerrados al comercio internacional como la Unión Soviética o que estaban semiprotegidos como la India y de muchos otros países del Tercer Mundo ha multiplicado la demanda internacional y explica la expansión capitalista de los noventa, denominada "globalización".

concepto de "globalización" adquiere diversos significados según el lugar que cada país ocupa en el mundo¹⁶. Lo que para algunos países de la periferia del capitalismo mundial es apertura y adquisición de nuevos modelos económicos, sociales y culturales, para otros, en los centros del capitalismo mundial, es reafirmación y exportación de sus propios valores económicos, sociales, políticos y culturales. La misma palabra, empleada en diversos lugares, adquiere significados radicalmente diferentes. Por ello creemos necesario precisar el concepto de globalización. El sociólogo Anthony Giddens señala:

"La globalización del mundo aparece en estos días la mayor parte de las veces como algo no muy bien conceptualizado. Tal como me gustaría comprenderlo acá la globalización no se refiere simplemente al incremento de la competencia económica a nivel internacional. La globalización implica un conjunto muy complejo de procesos operando en espacios diversos al

16. Un estudio reciente pasa revista a los diferentes aspectos que son afectados por los llamados procesos de globalización. No es el asunto de este trabajo detallarlos. Ver Dani Rodrik, *Has globalization gone too far?*, Institute for International Economics, Washington, 1997. El autor muestra las diferentes tensiones producidas por estos cambios mundiales tales como las relaciones entre empleadores y empleados. Es interesante puntualizar su tesis de que una vez que el mercado mundial se ha liberalizado fuertemente, los debates económicos para la movilización del capital provienen de los impactos medio ambientales, de la armonización de políticas sociales, impactos culturales, respeto a los equilibrios locales, etc. A todos estos nuevos asuntos les denomina "the new trade issues". La cuestión indígena hoy día puede ser comprendida desde un punto de vista economicista, también como una de las "nuevas cuestiones del comercio" por los impactos que tiene en la inversión, movilidad y desplazamiento de capital, mano de obra local, etc.

lado y junto con las cuestiones económicas. Si uno quisiera poner el punto inicial de este nuevo proceso debería establecerlo en el momento en que se puso en funcionamiento un sistema satelital de comunicaciones en el mundo. A partir de ese momento fue posible la comunicación instantánea desde cualquier parte del mundo a cualquier otra parte. El advenimiento de esa comunicación global instantánea ha alterado la naturaleza de la experiencia local y ha servido al mismo tiempo para construir nuevas instituciones. La creación, por ejemplo, de un mercado financiero funcionando las veinticuatro horas del día ha impactado enormemente al mundo y sólo es posible por la existencia de ese sistema globalizado de comunicaciones"¹⁷.

Y continúa el profesor Giddens:

"La globalización no es ya un fenómeno 'fuera de nosotros', 'externo a nosotros mismos'. Ésta se refiere no solamente a la emergencia de sistemas a gran escala globalizados sino también a las transformaciones que ocurren en la textura cotidiana de cada una de nuestras vidas. Es un fenómeno 'adentro de nosotros', 'interno', afectando de manera íntima las identidades personales. Vivir en un mundo donde la figura de Nelson Mandela es más familiar que la cara de uno de mis vecinos de departamento conduce a cambiar el contexto de la acción social de una manera muy diferente a la que previamente habíamos conocido"¹⁸.

17. Giddens, Anthony, "Affluence, Poverty and the idea of a Post Scarcity Society" in *Development and change*, Volume 27, Number 2, april 1996, pp. 365-378, The Hague, Neederlands (Traducción del autor).

18. Giddens Anthony, *ibíd.* (Traducción del autor).

La globalización es, por tanto, un fenómeno cultural que está acercando a las diferentes comunidades nacionales y locales y estableciendo nuevos estándares o expectativas en las poblaciones. Las desigualdades a nivel local son comparadas, analizadas y observadas por unos y otros a lo menos en las pantallas de la televisión y crecientemente en los terminales de la Internet. Ciertamente esta simultaneidad en el conocimiento de los hechos, en la masificación de los usos y costumbres, en la homogeneización de los consumos, no impide que se cometan las más brutales violaciones a los derechos de las personas. Ante los ojos atónitos de un público silencioso, en los años recientes, hemos podido "ver" las más graves violaciones al derecho a la vida por motivos étnicos y raciales, la muerte de hambre en condiciones atroces de miles y miles de niños y personas de toda edad, en fin, atrocidades que en el antiguo mundo menos intercomunicado sólo se venían a conocer, por libros y relatos lejanos, muchos años después y a veces ni siquiera lograban ser conocidas por el gran público. La mutua responsabilidad entre las personas, los criterios de co-responsabilidad entre los Estados y los gobiernos, cambian necesariamente con estos procesos globales. Llegado ciertos niveles de violencia, de denegación de los derechos de las personas, la comunidad internacional se ve compelida a actuar. Los criterios utilizados para la intervención armada o pacífica (preventiva) de fuerzas internacionales, nacionales, gubernamentales o intergubernamentales en situaciones conflictivas nacionales están cambiando a pasos cada día más rápidos y posiblemente cambiarán más en los próximos años¹⁹.

19. Nos referimos tanto a las denominadas "fuerzas de paz" de Naciones Unidas, cuya presencia en el mundo es cada día más amplia y solicitada,

La experiencia local se ve alterada por este proceso de globalización. Las comunidades locales, sometidas por siglos a contactos parciales ven alterados sus patrones de conocimientos y conductas. En ese nivel la experiencia local cambia radicalmente. En el caso indígena latinoamericano es imposible comprender los nuevos movimientos étnicos sin esta referencia global aquí expresada.

b) La globalización como productora de nuevos discursos de identidad

La nueva ola de globalización que ha recommenzado en la década del noventa, como consecuencia del término de la Guerra Fría, ha estado acompañada por la emergencia de antiguas identidades locales, reafirmación de minorías nacionales, religiosas y étnicas en todas partes del mundo²⁰. En

(caso de UNIGUA en Guatemala, por ejemplo) como a la presencia de fuerzas gubernamentales regionales que también va en aumento. Nos referimos también a la intervención de organizaciones intergubernamentales o no gubernamentales tales como UNICEF, ACNUR, Cruz Roja Internacional, Médicos del Mundo, Médicos sin Fronteras, y numerosas otras que se han constituido en una suerte de nueva fuerza de acción internacional en el terreno de los conflictos nacionales. Este conjunto de actores hace cada día más difícil que existan conflictos exclusivamente nacionales (o locales).

20. Eric Hobsbawm sostiene una tesis un tanto diferente al señalar: "Así pues el nacionalismo de hoy refleja una crisis de la vieja ideología y del viejo programa 'wilsoniano-leninista', una crisis que sólo se reconoce a medias". Sería éste el caso particular de lo que está ocurriendo en Europa y en especial de lo que ocurre en la ex Yugoslavia y la ex Unión Soviética donde "la cuestión nacional" propia del siglo pasado había quedado inconclusa o más bien suspendida en el aire por el advenimiento de la Revolución bolchevique y posteriormente por los hechos históricos que

todos los continentes y países van de la mano la globalización de los mercados de productos, servicios e informaciones y la reafirmación, a veces neurótica, violenta y no pocas veces fundamentalista, de las propias identidades, de los asuntos locales²¹. Pareciera que la vida económica depende

ocurrieron durante el siglo veinte. No cabe duda que es una tesis de "larga duración" y muy atractiva para comprender lo que ocurre a fines del siglo veinte como una continuidad, después de un paréntesis de casi setenta años, como continuidad de su inicio. No creo lamentablemente, que esta tesis pueda ampliarse a otras situaciones, como la emergencia étnica en muchas partes del mundo, donde más que retomar banderas antiguas, escondidas, "guardadas en el ropero", se produce una reinvención de la sociedad, de la propia identidad, por lo que el fenómeno es enteramente nuevo. La referencia al Tawantinsuyo de hace quinientos años o a una suerte de "Nación Quechua" como han señalado algunos dirigentes en Ecuador, por ejemplo, es solamente un recurso retórico ya que el actual proceso de reetnificación se hace en la modernidad occidental y no recoge más que el "rumor" de las antiguas tradiciones como trataremos de explicar en este trabajo. Es evidente que el libro que comentamos está contaminado del lugar donde se realizaron las charlas: Belfast en 1985. Estamos, sin embargo, totalmente de acuerdo con el profesor Hobsbawm cuando concluye que "Nación y nacionalismo ya no son términos apropiados para describir y mucho menos para analizar las entidades políticas que se califican como tales o siquiera los sentimientos que en otro tiempo se describían con ellos". Es por ello que en este trabajo no usamos estos conceptos para describir el proceso de reetnificación que se está produciendo en América Latina. Sería un error pensar que estamos frente a la constitución de nuevas nacionalidades y por tanto ante un futuro de "balcanización" de América Latina. Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Edición en español de Crítica, Barcelona, 1991. La edición inglesa es de 1990.

21. Aunque los fenómenos son de diferente significado no cabe duda que existe una relación concomitante con la aparición de "fundamentalismos globalizados". Como señala David Lehmann desde el origen de las grandes religiones existe una idea "universalista" o globalizante. Es lo

cada vez menos del ámbito local, en cambio la vida cultural, las propias identidades, dependen de lo que somos, hemos sido y queremos ser como comunidad. Es por ello que con sorpresa se ve aparecer cada día nuevos grupos minoritarios exigiendo sus derechos, nuevos grupos que quieren conservar sus tradiciones, lenguas y cultura. Globalización y particularización van de la mano en el momento actual²².

Pascal Boniface, Director del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de París, sostiene que el "movimiento de balcanización del planeta no cesa de acelerarse", incluso habla de una tendencia a la "rebanación del planeta"²³. "La carta geopolítica del mundo no cesa de cambiar. Se puede observar en Nueva York, en la ONU, contando las banderas. El número de Estados aumenta. Es un movimiento de fracturación que ha marcado el final del siglo veinte y que deberá continuar". Es el despertar de las minorías en todas partes del mundo. Ciertamente este despertar de las minorías provoca demasiada confusión en el mundo

mismo con las grandes ideologías, por ejemplo, el marxismo. La relación entre globalización y nuevas formas de fundamentalismo pareciera ser un fenómeno cada vez más amplio. La afirmación de la identidad indígena es muchas veces un discurso paralelo y semejante al de los fundamentalismos. Ver David Lehmann "Fundamentalism and globalism" en *Third World Quarterly*, Volumen 19, Número 4, 1998.

22. Un buen escenario es el Grupo de Trabajo de Minorías y el Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas de Naciones Unidas, que año tras año convoca a más grupos representados. Ver el estudio preparado por Minority Rights Group, *Minorities in the World*, London, 1997, donde aparece un listado de las minorías existentes hoy día en el mundo. Hace unos años atrás probablemente muchas de esas minorías no tenían presencia pública.

23. Habla el autor de la "morcellisation de la planète" refiriéndose a la manera de cortar las cecinas. Entrevista a Pascal Boniface, Director del IRIS en "Debats sur le siècle à venir", *Le Monde*, París, 31 de agosto de 1999.

y no parece que existiera un conjunto de normas internacionales para regularlo. Basta con señalar que la fracturación de la Unión Soviética y Yugoslavia condujo a la aceptación de Naciones Unidas de numerosos "Estados" que no tenían ninguna claridad sobre sus fronteras, sobre su administración y que, además, congregaban en su interior una multitud de otras minorías que se sentían aplastadas por las recientes minorías liberadas. El caso de Bosnia Herzegovina y Kosovo y más recientemente el de Tchechenia, ha mostrado que no existen criterios capaces de administrar estos procesos altamente complejos. La utilización de la fuerza de modo arbitrario es la característica de estos procesos separatistas. ¿Por qué en Kosovo se ataca las posiciones serbias defendiendo el derecho a la autonomía de los kosovares y en Tchechenia se acepta el ataque a los que luchan por su autonomía? La globalización en todo caso produce crecientemente discursos de identidad, movilizaciones por la autonomía de los grupos minoritarios. Es uno de los debates más importantes en la actualidad.

En América Latina la cuestión de las minorías, de las nuevas identidades, de la reaparición de las relaciones sociales primarias tiene su máxima expresión en la "cuestión indígena". No es que no existan otros "grupos minoritarios", sin embargo, la cuestión indígena es la que más peso tiene²⁴.

24. Los grupos africanos y afroamericanos tienen poca expresión aún en América Latina. En Colombia han sido reconocidas en la última Constitución "las comunidades afrocolombianas" en el mismo pie de igualdad que las "comunidades indígenas", con derecho al igual que ellas, a elegir senadores propios en el Parlamento Nacional. Es quizá el único caso que conocemos de esta naturaleza. En ese contexto se entiende la organización de la comunidad de la Isla de San Andrés, ubicada en el Caribe y que ha realizado diversas reclamaciones a nivel internacional últimamente. Los

¿Por qué ocurre este doble proceso, concomitante, de globalización y particularismo? Pueden haber diversas explicaciones. La que mayor peso pareciera tener, en especial al realizar trabajos de terreno en comunidades indígenas, es la percepción de los indígenas que la globalización se constituye en una "amenaza" cultural profunda. La "transformación de la experiencia local" viene a resituar las identidades locales en un contexto radicalmente diferente. En el mundo comunitario tradicional no era necesario "explicar" la propia identidad. No se precisaba dar cuenta de ella ante nadie. En un mundo cada vez más interrelacionado circula la pregunta obvia: y tú, ¿quién eres?

Frente a la pregunta por la identidad, los indígenas se ven impelidos a iniciar un complejo proceso de respuestas. Es como un juego de espejos, de preguntas y respuestas, que depende de "cómo nos observan" y "cómo observo al otro". Ante la potencial amenaza, ante el temor a no tener una propia identidad claramente construida, ante el peligro de encontrarse sin respuestas frente a las preguntas de extraños, comienza a surgir una necesidad evidente por poseer un "discurso de identidad".

Los recursos locales, la sabiduría tradicional no siempre son útiles para la elaboración de este nuevo discurso acerca de la propia identidad grupal. El nuevo discurso debe ser comprensible por los extraños, requiere por lo tanto del

"garífonas" (o garifunas) de la costa atlántica de Belice y de otros países centroamericanos costeros, en la medida que son originariamente indígenas (mestizos con población africana) se han acogido a los beneficios y características de los Pueblos Indígenas. En Brasil hay algunas organizaciones afrobrasileras que reivindican la idea de "negritude", como identidad propia. Son procesos muy recientes como para sacar conclusiones apresuradas.

conocimiento de sus claves culturales, de sus significados, de sus símbolos. Este nuevo discurso de las identidades étnicas tiene un camino de ida y regreso: se fundamenta en última instancia en lo que ha sido la tradición identitaria de la comunidad, la que podemos denominar la "identidad tradicional". El discurso viaja por las culturas adyacentes, en particular, por la cultura dominante que es a quien se dirigirá. Allí se "reprocesa", adquiere un lenguaje nuevo, diversas entonaciones e incluso cambia las prioridades como consecuencia de alianzas culturales²⁵. En un tercer movimiento discursivo, vuelve a la comunidad, es asumido como "el nuevo discurso" y muchas veces reemplaza incluso al discurso identitario tradicional.

25. La televisión y el video juegan un papel sustantivo en estos procesos "espejo" a través de los cuales se va formando una nueva identidad. Un ejemplo. El mundo aymará del altiplano chileno es desconocido por el país del centro hasta muy entrada la década del setenta. Los pastores de altura eran denominados por los chilenos de la costa como "bolivianos", entre otras cosas, porque su pronunciamiento del castellano es mas parecido al tono de Bolivia que al de Chile y porque sus contactos culturales provenían mayoritariamente de esa vertiente. En la década del setenta comienza un proceso de "chilenización" de la población aymará como parte de una estrategia geopolítica de la dictadura militar que gobernaba en ese entonces. (Ver Juan Van Kessel, *Holocausto al Progreso. Los aymará de Chile*, Amsterdam, 1980). Los dirigentes de las comunidades aymarás comienzan a dibujar un nuevo discurso acerca de ¿quiénes son los aymarás de Chile? Uno de los puntos culminantes es cuando un grupo de ellos viaja a Santiago a participar en el programa más conocido del país, "Sábados Gigantes", del animador apodado Don Francisco. Este personaje de la cultura popular masiva latinoamericana, los nombra, los "reconoce". El video de ese programa circuló en las comunidades, prestigió y validó a sus dirigentes e inauguró un interesante proceso de recuperación y reelaboración cultural. El discurso cultural actual es urbano rural y tiene muy poco que ver con la cultura de pastores de altura que se vivía hace veinte años en el altiplano.

El proceso de globalización actual es el mayor productor de nuevos discursos de identidad,²⁶ en todas partes del mundo y, en particular, en América Latina.

La cuestión indígena y la aparición de nuevos discursos identitarios se explica en buena medida por este proceso de globalización cultural al que aquí nos hemos referido,²⁷ y que tiene como reacción su contraparte en la emergencia indígena.

26. Esta afirmación no es sólo válida para los indígenas, lo es también, por ejemplo, para grupos juveniles que buscan denodadamente nuevos discursos identitarios, grupos regionales, en fin, numerosos otros sectores de la sociedad que buscan perfilar su propia identidad. En un estudio reciente que realizamos sobre "tribus urbanas" juveniles de Santiago, se pudo constatar la doble dimensión de la demanda juvenil hacia la modernización, por una parte, y por la otra, hacia el encastillamiento en identidades segmentadas. Varios autores, *Futuro y angustia. La juventud poblacional de Santiago y el consumo de pasta base*, Ediciones Sur, Santiago de Chile, 1997.

27. Consideramos que no son acertadas las opiniones que señalan: "Por otra parte, como sugiere Gellner (1983) y otros, las tendencias homogeneizadoras del período avanzado de la industrialización y el nacionalismo dejan muy pequeños espacios para las identidades étnicas de carácter subnacional. La globalización, tanto en sus aspectos económicos como culturales, tiende a reducir los fenómenos de la etnicidad a los márgenes folklóricos de la sociedad. Aún más si consideramos que la multinacionalidad y los medios electrónicos de comunicación no tienen ningún especial cariño y aprecio por los límites nacionales o étnicos" (Featherstone, 1990). *Ethnicity*, John Hutchinson y Anthony Smith (Editores), Oxford Readers, Oxford University Press, 1996. Introducción, p. 13. Posiblemente estos autores no lograron percibir en la década del ochenta la fuerza que asumiría la etnicidad en el proceso de globalización. En el mismo texto otros autores (Melucci, 1989), tienen una opinión diferente: "... es cada vez más común observar la revitalización de los lazos de carácter étnico ante las despersonalizadas estructuras burocráticas de la modernidad tardía y la necesidad de diferenciación cultural, psicológica y etno-nacional de la élites socioeconómicas en las sociedades industriales avanzadas". *Ibid.*, p. 14. Alberto Melucci, "The post Modern revival of ethnicity" en *Ethnicity*, op. cit., pp. 367-370. Evidentemente se trata de un

2. EL FIN DE LA GUERRA FRÍA Y LA APARICIÓN DE LAS NUEVAS IDENTIDADES INDÍGENAS

El fin de la Guerra Fría en América Latina rompió los ejes políticos y sociales que habían prevalecido desde la Segunda Guerra Mundial. Todos los conflictos sociales se habían leído bajo el "eje comunismo-capitalismo". Cualquier lucha por la justicia social se reinterpretaba rápidamente en el eje político de la Guerra Fría. Desde Jacobo Arbenz, en Guatemala comenzando los años cincuenta hasta Allende en Chile y el sandinismo en Nicaragua, fueron procesos políticos tratados como un caso particular de la confrontación internacional entre la Unión Soviética y los Estados Unidos. En ese contexto resultaba muy difícil si no imposible, la aparición de identidades indígenas independientes de uno de los bloques mundiales²⁸.

debate teórico de grandes proporciones que no pretendemos agotar y ni siquiera abordar en este libro. Ver la nota más atrás sobre el concepto de Nación y nacionalismo de Eric Hobsbawm.

28. La mayor parte de los movimientos indígenas del período de la Guerra Fría fueron tratados como casos particulares de la acción del "comunismo internacional". Es muy interesante analizar, por ejemplo, las diferencias de apreciación entre la guerrilla de Lucio Cabañas en Guerrero durante los años sesenta y setenta y la de Chiapas de los años noventa. La guerrilla de Cabañas fue prácticamente desconocida y negada por la prensa de la época. Ver Carlos Montemayor, *Guerra en el paraíso*, Seix Barral, México, 1991. El "Ejército de los pobres" fue leído en el marco del enfrentamiento soviético-norteamericano. El caso del Perú en los años sesenta es de interés. El movimiento guerrillero indígena peruano de La Convención y Lares en la década de los años sesenta dirigido por Hugo Blanco, debió hacer profesión de fe "trotskista" de modo de "arrancar" de la dinámica

El fin de la Guerra Fría posibilitó que los indígenas expresaran sus antiguas demandas sin que fueran contaminados por las confrontaciones ideológicas internacionales entre comunistas y capitalistas norteamericanos. En ese contexto pudo emerger la "cuestión indígena" en forma independiente.

El Subcomandante Marcos lo percibió extraordinariamente bien. El 4 de enero de 1994, esto es tres días después de iniciado el levantamiento de Chiapas, el Subcomandante Marcos da una entrevista al periódico italiano *L'Unità*. Le pregunta el periodista: ¿No teme que los Estados Unidos puedan intervenir como lo han hecho en otras partes de América Latina?, a lo que Marcos responde: "Los Estados Unidos tenían antes la coartada de la Unión Soviética, tenían la infiltración soviética en nuestro país. Pero, ¿qué pueden pensar ahora de un movimiento que sólo reclama justicia social? No pueden seguir pensando que estamos siendo manipulados desde el extranjero o que nos financia el oro de Moscú, visto que Moscú no existe ya..."²⁹.

perversa de la Guerra Fría y posibilitar una lectura de los factores sociales y económicos que llevó a esos campesinos indígenas a rebelarse frente a la situación que vivían en el sur del Perú. Ver E. Fioravanti, *La estructura de dominación agraria en los valles de La Convención y Lares*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1986. Los trabajos de la antropóloga norteamericana June Nash sobre La Convención fueron quizá posibles por ese carácter de "ni soviético, ni imperialista" que logró comunicar este movimiento. Es extraño sin embargo que un movimiento trotskista se desarrollara en el campo cuando esta tendencia se reclamaba a sí misma depositaria de las tradiciones proletarias urbanas y salvo en este caso, nunca tuvo posiciones proagrarias y mucho menos procampesinas. Ver June Nash, *Perú: Tierra o muerte*, Círculo de Lectores, Lima, Perú, 1982.

29. Entrevista citada en Carlos Montemayor, *Chiapas, la rebelión indígena de México*, Joaquín Mortiz Editor, México, 1998, p. 134.

Tanto el EZLN como la mayoría de los movimientos indígenas de la década del noventa hacen gala de su independencia respecto a movimientos extranjeros o ideológicos internacionales. Por cierto que la prensa y los medios imbuidos aún en la cultura de "Guerra Fría" tratan de encontrar "infiltrados", "colaboradores internacionales", financistas y otros agentes explicativos. Muchas veces la presencia de comisiones de derechos humanos y activistas ecologistas ha sido vista como prueba de que "alguna conexión internacional" tendrán estos movimientos. La tendencia general sin embargo es otra. Son movimientos independientes con raíz local y no alineados a conflictos internacionales superiores a ellos mismos³⁰.

El fin de la Guerra Fría abrió el espacio político para la existencia de movimientos de carácter local y nacional, que expresaran su propia ideología y sus propios planteamientos en este caso de carácter étnico. Los indígenas en estos diez

30. Los zapatistas en los primeros días de su aparición tuvieron que declarar reiteradamente que en sus filas no había extranjeros, guatemaltecos, salvadoreños u otros grupos guerrilleros que, según algunas versiones, se habrían retirado de sus países para reorganizarse en un nuevo "foco" en la selva lacandona. Ver *EZLN Documentos y comunicados*, Ediciones Era, México, 1998, en particular el denominado "Composición del EZLN" del 6 de enero de 1994. En Chile ha habido una larga discusión en torno a unos jóvenes europeos que solidarizaban con los mapuche-pehuenches, los que fueron expulsados en primera instancia del país acusándolos de agentes internacionales. Los tribunales revocaron esa acusación. En otros lugares las delegaciones de la Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH), organización muy activa en la defensa de los indígenas latinoamericanos en la década del noventa y con sede en París, también han sido vistas como un elemento externo. Fuera de la labor de prevención y propaganda que realizan, muy importante por cierto, no son elementos gravitantes en el accionar y en la línea política que asumen los grupos indígenas.

últimos años se han liberado de los pesos ideológicos que los amarraban durante casi todo el siglo veinte iniciando un camino de construcción de nuevos paradigmas, nuevos discursos, combinaciones curiosas y novedosas de temas antiguos, de viejas tradiciones, con nuevos y postmodernos planteamientos. Esa capacidad creativa que vamos a analizar en este trabajo, no habría sido posible en medio de la Guerra Fría que conducía a posiciones maniqueas, "blanco y negro", "comunismo y capitalismo", Moscú o Washington. Se ha abierto un campo mucho más amplio en el que los indígenas han encontrado un espacio privilegiado.

3. MODERNIZACIÓN Y EXCLUSIÓN

A partir de los noventa casi todos los países latinoamericanos han ingresado en un nuevo período de acumulación capitalista. Ha pasado el tiempo del ajuste estructural. En los países se han privatizado las principales actividades económicas que en el período anterior estaban en manos del Estado. En los últimos años se han abierto las fronteras económicas o se están abriendo a pasos agigantados. Se reordenan los mercados de acuerdo a los principios de la economía globalizada. En América Latina se impone un concepto amplio de libremercado como regulador de los factores económicos, de privatización de las actividades comerciales y productivas, de apertura sin restricciones al comercio internacional y al ingreso de capitales, y la presencia débil del Estado en el manejo de la economía.

a) La boda de los mercados libres y la democracia representativa

En un reciente número de la revista *Foreign Affairs* se resume el libro de Jorge Domínguez y Abraham Lowenthal de la Universidad de Harvard y se termina diciendo:

*"Lentamente los países de América Latina buscan emerger... Esperan que si los actuales modelos continúan vigentes podrán entrar al nuevo milenio celebrando la boda de los mercados abiertos y de la democracia o políticas abiertas"*³¹.

En esta perspectiva "matrimonial" modernidad sería la boda de la democracia representativa con la economía libre de mercado. No cabe duda que después de varias décadas de dictaduras y crisis económicas profundas, existe mucha gente en nuestros países que está o estaría feliz de participar en esa boda. Llama sin embargo la atención al escribir a fines de los años noventa la brevedad de este matrimonio entre la democracia y los mercados libres globalizados. América Latina comenzó la década con los acuerdos de Viña del Mar y concluye con la reunión de La Habana, en que el efecto más importante ha sido el juego de béisbol entre los

31. El texto original inglés señala: "Slowly the countries of Latin America seek to emerge.... They hope that, if current patterns continue, they can enter the new millennium celebrating the wedding of open markets and open politics". La traducción es del autor. Domínguez, J. y A. Lowenthal, "Latin America's crisis of representation", en *Foreign Affairs*, January-February, 1997, p. 100 y ss. Ver también el libro compilado por J. Domínguez y A. Lowenthal *Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 90s*, John Hopkins University Press, 1996.

presidentes Castro de Cuba y Chávez de Venezuela. A nivel de imágenes simbólicas el consenso de comienzos de los noventa que establecía el paradigma democrático representativo como la solución política de los asuntos sociales latinoamericanos y la apertura económica como la solución a esos problemas, ha dado lugar a un conjunto inarticulado de propuestas en que la boda de la modernidad ha terminado si no en divorcio en serias desavenencias³².

b) Los excluidos de la boda de la modernidad

Sin embargo, como es fácil de comprender para todos quienes observan el continente, no todos, ni siquiera muchos, están invitados a esa fiesta de matrimonio, a la boda de la modernidad.

La "modernización" latinoamericana es acompañada, como se ha dicho, con una increíble regresión en la distribución de los ingresos, siendo el continente más inequitativo en términos económicos, esto es, donde las diferencias entre ricos y pobres son más pronunciadas³³. Se produce la exclusión de amplios sectores de la población. Un porcentaje muy

32. Se puede ver nuestro trabajo titulado "Acerca de bodas, viajes y tortas", Revista *Academia*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, Número 4, marzo de 1999, pp. 23 a 42, donde se analiza detalladamente esta tesis de la "boda de la modernidad". Se puede ver también J. Bengoa, "Modernité et identité en Amérique Latine", en *Économie et Humanisme*, Número 344, abril 1998, pp. 12 a 19.

33. Se puede ver nuestros Informes presentados a Naciones Unidas sobre la "Relación entre los Derechos Humanos, los Derechos Económicos, Sociales y Culturales y la Distribución de los Ingresos", de la Subcomisión de prevención de discriminaciones y protección de minorías de la Comisión

grande de la ciudadanía vive en condiciones de pobreza extrema muy difíciles de resolver. El patrón de desarrollo está provocando un nuevo tipo de dualismo en las sociedades latinoamericanas. Un sector que es invitado a "la fiesta de la modernidad" y un amplio sector excluido, donde quizá los indígenas sean "los más excluidos".

La idea de "la feliz boda entre democracia abierta y libre mercado" desconoce totalmente la historia latinoamericana. Desconoce la complejidad de estas sociedades. Parte del supuesto que son sociedades homogéneas. Sabemos muy bien que son sociedades de una heterogeneidad estructural muy grande.

El visitante que viaja a América Latina a fines de los años noventa, puede acceder a variados y heterogéneos espacios sociales según sea su interés y anfitrión. En algunos barrios de las principales ciudades capitales, podrá creer que se encuentra viviendo en un país desarrollado: grandes magazines o malls, mansiones, jardines, autos de las marcas más modernas. En los barrios marginales de las mismas ciudades el mismo visitante se puede llevar más de alguna sorpresa. La necesidad de sobrevivencia de los excluidos sin duda lo sorprenderá. Lo mismo ocurrirá si el visitante viaja a las regiones de agricultura moderna de exportación, y también

de Derechos Humanos de Naciones Unidas, durante 1995 a 1998. Se presentó un Informe Preliminar (E/CN.4/Sub.2/1995/14), un segundo Informe de avance (E/CN.4/Sub.2/1996/14) basado en datos empíricos acerca de la distribución del ingreso en el mundo y en particular en América Latina, y un Informe Final (E/CN.4/Sub.2/1997/9) que analiza el tema de los derechos económicos, sociales y culturales y los derechos de las minorías en el contexto de la globalización. Estos informes se encuentran en todos los idiomas oficiales de ONU y disponibles en Internet.

retrocederá en el tiempo al visitar zonas y regiones enteras que no se han podido "colgar" a los procesos de globalización y que retroceden a formas de vida que parecían superadas. Esta heterogeneidad de las sociedades latinoamericanas sometidas a la apertura internacional es quizá la principal característica de este período en que unos sectores se integran a los procesos globales y otros quedan excluidos.

Los procesos de globalización son productores de movimientos de heterogeneidad interna en las sociedades latinoamericanas.

c) Ruptura de la idea de ciudadanía

Esta nueva forma de exclusión y heterogeneidad se produce como consecuencia del debilitamiento del Estado y sus sistemas de integración social. No se trata del mismo dualismo del período nacional popular. Las grandes alianzas interclasistas del período populista, que proponían una perspectiva de integración social, se han quebrado. El nuevo proceso de modernizaciones ha roto los antiguos mecanismos integrativos en que el Estado a través de sus discursos, de sus políticas parciales, de sus intenciones a lo menos, trataba de "proteger" los intereses del conjunto de las personas. Al abandonar el Estado su función integradora se producen espacios nuevos para que los grupos se diferencien al interior de las sociedades. Durante el período nacional populista, por ejemplo, los indígenas tenían que aparecer como campesinos y ciudadanos del país. Al romperse estos lazos, los indígenas tienen más facilidades para aparecer como indígenas, como ciudadanos diferentes, porque en la práctica se ven a sí mismos cada vez mas excluidos. La ruptura

del concepto nacional populista de ciudadanía es fundamental para comprender la emergencia étnica en América Latina en los años noventa.

Es como consecuencia de estas rupturas que comienza a surgir, tímidamente por cierto, la demanda por "los derechos civiles indígenas", la demanda por una "doble ciudadanía", nacional y étnica. La exclusión indígena permite que emerja con más fuerza la conciencia indígena. Se comienza a hablar de "autonomía indígena" al interior de las sociedades latinoamericanas. El discurso acerca de la "integración de los indígenas" que fue dominante durante varias décadas, cambia radicalmente. Esta contradicción entre aparición de la exclusión indígena en el ámbito económico y social y la afirmación de una nueva identidad étnica, es la que queremos explorar, usando algunos casos que son ejemplares en lo que ha sido la emergencia indígena a partir de 1990.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA NUEVA REALIDAD INDÍGENA LATINOAMERICANA

Numerosos fenómenos y cambios han ocurrido al interior de las sociedades indígenas en los últimos veinte años, los que son determinantes para comprender la emergencia de nuevas identidades indígenas. La situación de la población indígena, de su vida cotidiana, de las comunicaciones con el mundo no indígena, se han modificado en las últimas décadas de una manera muy profunda. Los diagnósticos acerca de la situación indígena latinoamericana realizados en las décadas del sesenta y setenta (e incluso ochenta) no son útiles hoy día. Percibir estos cambios es fundamental para comprender la emergencia indígena de los años noventa.

1. LA URBANIZACIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA

La urbanización de las sociedades latinoamericanas también ha afectado a las poblaciones indígenas. En muchos países se puede afirmar que la mayor parte de los indígenas habitan en los centros urbanos³⁴.

34. Algunos ejemplos: La ciudad del "El Alto" en la parte más alta de los cerros de La Paz, Bolivia, es una ciudad aymará de casi 400 mil personas. Las migraciones en el Perú durante los años ochenta de la Sierra a Lima como consecuencia de los desplazamientos de población producidos por la

a) Nguillatún en Santiago

Podría sorprender la situación: en un barrio pobre de la ciudad de Santiago, Chile, entre una cancha de fútbol y un basural, se escucha el sonido acompasado de un tambor. Más de trescientas personas se reúnen alrededor de un tronco de árbol realizando una de las ceremonias más antiguas de los indígenas chilenos. Se trata del Nguillatún en la ciudad. El shamán es urbano. La gente que participa trabaja en los más diversos oficios y ocupaciones de pleno y neto carácter urbano. Han construido con trozos de madera las cabañas, tratando de recordar el espacio tradicional que desde siempre se ha celebrado en los campos libres del sur del país. Han enterrado en el medio un Rehue, tronco ceremonial desde donde el shamán o machi se levanta en su vuelo hacia el "wenu mapu", los espacios celestes desde donde trae las orientaciones para el futuro de su pueblo. Las comunidades que antiguamente se denominaban con los nombres totémicos de animales, piedras, ríos hoy día obedecen a los nombres de las poblaciones populares de Santiago. Llegan en vehículos viejos, camionetas y todo tipos de movilización. La fe pareciera ser la misma aunque han cambiado violentamente los paisajes³⁵.

guerra entre el Ejército y Sendero Luminoso, han "indianizado" a la capital del Perú (Matos Mar). Algo semejante puede decirse que ocurrió en Guatemala. Ver las estadísticas recientes publicadas por el Centro Latinoamericano de Demografía perteneciente a Naciones Unidas, CELADE, *La Población Indígena de América Latina*, Santiago de Chile, 1998.

35. La población mapuche total en Chile mayor de 14 años es de 900 mil personas, de ellas 250 mil habitan en el campo y el resto en las

b) Migrantes indígenas en California

En California se reúnen los indígenas que han migrado desde diversos puntos de México. Han ido viajando unos tras otros en una cadena de migraciones, de parientes, de amigos, de gente que busca otro destino. Se reúnen a vivir en las villas de trabajadores migrantes, donde se habla el viejo idioma ancestral, junto al castellano y junto al nuevo inglés que se está aprendiendo con esfuerzo y sin mucho entusiasmo. Les preguntan otros migrantes ¿y quiénes son ustedes? Probablemente al comienzo no respondieron con claridad, pero con el tiempo fueron desarrollando un discurso que hoy día les permite con orgullo decir: "zapotecos", "mixtecos", luego se recuerdan también que son mexicanos y más tarde deben a la fuerza recordar que viven en Estados Unidos, que son algunos de ellos nacionalizados americanos y otros, los niños americanos de nacimiento, "chicanos", según la nueva identidad asumida o simplemente "latinos" para ampliar más las identidades atribuidas en la nueva vida que se lleva. Se dice que el siglo que comienza será aquel en que las personas llevarán diversas identidades sobre sus hombros. Las usarán sin duda a conveniencia.

ciudades. En Santiago hay 500 mil mapuches, el doble que en el campo. La etnografía de este fenómeno la hemos obtenido de Luis Moreno y Clorinda Cuminao, *Jigatún en Santiago*, Memoria de Tesis para optar al Título de Antropólogo, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 1998. También la Tesis de Maestría en Ciencias Sociales de Ramón Curivil, *Procesos de reetnificación de los mapuches en Santiago*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Magister en Ciencias Sociales, Santiago de Chile, 1999.

Dice un autor: "A miles de kilómetros de su región de procedencia, los migrantes asentados en la frontera norte, sean quienes sean, siguen percibiéndose como miembros de su grupo regional o étnico de origen y al mismo tiempo se adaptan a la sociedad que los recibe y recrean una comunidad parecida a la que dejaron. Una de las características de los migrantes es afirmar con insistencia su identidad cultural de origen, así lo hacen las organizaciones oaxaqueñas, mixtecas, zapotecas, triquis en California (USA) y en la Baja California (México)"³⁶.

Conversan los zapotecos, los mixtecos, acerca de los viajes y las fiestas de su pueblo. Viajan allá a celebrar el santo Patrono. Van y vienen entre la tierra natal de los indios del tiempo precolombino y la Norteamérica del siglo veintiuno. Una Tesis sobre esta realidad en la Universidad de California, Davis, sostiene que para estos grupos es mucho más importante su identidad que cualquier otra, que esta identidad se ha creado y ha crecido en el exilio económico, en la migración³⁷.

Al igual que muchos migrantes a la ciudad o a otro país, los indígenas mexicanos tienen en la remigración festiva una de las motivaciones principales para trabajar. Varios investigadores sostienen que la motivación principal del trabajo consiste en obtener dinero y recursos para poder volver a ser "pasante" en las fiestas del pueblo, honorificar y "limpiar"

36. Françoise Lestaige "Apuntes sobre los mecanismos de reconstrucción de la identidad de los migrantes: los mixtecos de las Californias", en Valentina Napolitano y Xóchitl Leiva Solano, *Encuentros antropológicos: Power, identity and mobility in Mexican society*, Institute of Latin American Studies, University of London, 1998, p. 133.

37. Silvia Escárcega. Notas de su exposición de tesis de PhD, Universidad de California, Davis, 1997.

el dinero obtenido³⁸ y tener el reconocimiento de la gente antigua, de los suyos, que se quedaron en el pueblo. La reserva moral que da sentido a las existencias de los desplazados, a los migrantes, están en la comunidad que dejaron y a la que vuelven recurrentemente³⁹. En este ir y venir de la modernidad a la vida tradicional del pueblo, se crean nuevos discursos, se redefinen las identidades.

c) El quechua en Lima

En Lima desde muy antiguo existen los "Pueblos Jóvenes", manera encubierta de denominar asentamientos precarios ubicados por lo general en arenales, sin acceso a agua potable y sin condiciones urbanas de ninguna especie. Se fueron formando por la migración implacable de la sierra a la costa. En los años sesenta quienes bajaban a Lima se "acholaban". Acholarse tiene dos sentidos, uno, transformarse en "misti", en blanco. Cambiarse la vestimenta y tratar de hablar en

38. "Limpiar el dinero" obtenido en la migración es una necesidad de muchos migrantes de comunidades indígenas latinoamericanas. Conocemos casos de aymarás y quechuas que viviendo muy lejos de su pueblo, viajan para las festividades patronales locales y pagan grandes sumas para ser los "patronos", "pasantes" es decir la persona que paga la fiesta. Este fenómeno es parte de las bases fundamentales de reciprocidad y solidaridad cultural de las comunidades indígenas. Foster hace ya muchos años lo analizó en su famosa obra *Tzin Tzun Tzan* (Fondo de Cultura Económica, 1962, Primera Edición), en que estudia a los purépechas del Lago de Pátzcuaro, y desarrolla la teoría del "bien limitado". Un enriquecimiento sin reciprocidad puede ser considerado ilícito y la persona separada de su comunidad.

39. Eduardo Zárate, *Comunalismo entre los Purépechas de Michoacán*, LASA, Guadalajara, 1997.

español. Como los blancos se dan cuenta de que la transformación ha sido parcial, se les denomina "cholos". Término racial y despectivo. Pero "acholarse" también tiene el sentido de "timidez", de retraimiento, de incapacidad de expresarse en forma decidida. Los "cholos se acholaban y se acholan". Pero cada vez menos.

La guerra declarada por Sendero Luminoso en la Sierra peruana condujo a que comunidades campesinas indígenas completas bajaran a la ciudad. Esta vez no se "acholaron". Viajaron con sus pertenencias, pocas por cierto y con su cultura, mucha por supuesto. Se establecieron en "nuevos pueblos jóvenes", hablaron su idioma, se repartieron de acuerdo al lugar desde donde habían venido, se instalaron con sus asociaciones tradicionales, sus músicas, danzas y costumbres⁴⁰. Lima se transformó en los últimos años en una ciudad india, dice Matos Mar, en uno de sus libros⁴¹. Si uno sintoniza las radios encontrará no sólo la tradicional música serrana, los huaynos de siempre, sino que reportajes en lengua quechua, comentarios y propaganda comercial en el idioma prehispánico. Parecía que todo ese bagaje cultural estaba relegado al pasado, a olvidarse y perderse. La lengua quechua iba camino de transformarse en lengua muerta o

40. Teófilo Altamirano, *Presencia andina en Lima Metropolitana*, Estudio sobre migrantes y clubes provincianos, Universidad Católica, Lima, 1984. Sobre el concepto de "cholo" ver el libro de Aníbal Quijano Obregón, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, La mosca azul, Lima, 1964.

41. José Matos Mar, *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de los ochenta*, Lima, 1988. Para la comprensión de la guerrilla de Sendero Luminoso, ver Carlos Iván de Gregori, *Ayacucho 1969-1979. El surgimiento de Sendero Luminoso*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1989.

solamente utilizada en los rincones ocultos del campesinado serrano. Las cosas cambiaron⁴².

d) El Alto de La Paz

El Alto de La Paz en Bolivia se constituye en una ciudad aymará. Abajo entre los cerros está la vieja ciudad mestiza. Más abajo en Obrajes, la ciudad blanco criolla. Arriba, por eso se llama El Alto, sobre los cuatro mil metros de altura, posiblemente una de las ciudades más altas del mundo, se levanta y crece cada día más, una ciudad de indígenas. Es fácil viajar del campo a la ciudad y volver al campo en una

42. En 1990 Xavier Albó escribía sobre la cuestión indígena en el Perú lo que aún es totalmente cierto: "La historia indígena peruana de las dos últimas décadas se separa de las otras historias andinas por una serie de problemas irresueltos a los que debe enfrentarse el país. En la raíz de todos ellos está la crisis económica, común a otros países, pero que en Perú se agravó...el vuelco demográfico a la costa y sobre todo a las ciudades ha llegado a su culminación. Entre 1940 y 1979 la población urbana pasó de un 27% al 65%. Lima septuplicó su población en tres décadas y siguió creciendo: en 1981 tenía 4,5 millones de habitantes y en 1990 se estima que viven allí 7 de los 23 millones de todo el Perú. En términos regionales es como si toda Bolivia estuviera concentrada en una sola ciudad". Y agrega, "...por eso la historia andina se va haciendo ya historia urbana... Hay miles de centros con sus fiestas y sus redes de reciprocidad. La música y los bailes andinos, en nuevos estilos urbanos como la 'música chicha' penetran la industria disquera, la radio y la televisión... En unas 2.800 barriadas en la periferia de Lima y de otros centros urbanos viven unos 11 millones de indios urbanos, quizá el doble de los que siguen en las 4.885 comunidades reconocidas en el Perú". Xavier Albó, "El retorno del indio" en *Revista Andina*, Año 11, Número 1, Primer Semestre de 1993, Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, Perú, p. 320.

noche. Hay buses que van y vienen sin parar. Se ha multiplicado el parque automotor en especial las camionetas de marcas japonesas. Ya no es la migración de hace cuarenta o treinta años en que el campesinado se iba a la ciudad, lloraba al dejar a sus padres en el rancho y pensaba en no volver nunca más. Hoy es una migración de ida y vuelta, con casa en el campo y en la ciudad, con actividades productivas y con actividades comerciales urbanas, con empleos urbanos si es posible. Los jóvenes, por su parte, estudian, vuelven al campo a sus trabajos, con eso pagan sus estudios y así se rompen las fronteras que separan lo rural de lo urbano. En El Alto se habla el aymará de la Paz⁴³.

e) La reinterpretación urbana de las culturas

Podríamos seguir relatando casos y ejemplos de lo que ocurre con los indígenas que viven en las ciudades de América del Norte y América Latina. Como se puede ver hay muchas modalidades de adaptación de los indígenas a las ciudades. En algunas partes es la segregación urbana lo que predomina. Así como surgen en Estados Unidos los "littles haities", así también surgen las pequeñas mixtecas, las pequeñas aldeas mayas guatemaltecas, y muchos otros "enclaves indígenas urbanos". En otras ciudades latinoamericanas se confun-

43. Godofredo Sandoval y Fernanda Sostres, *La ciudad prometida*. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto, Sistema/Ildis, La Paz, Bolivia, 1989. En esta investigación se relata el origen y expansión de esta nueva ciudad indígena. En 1990 vivían en El Alto 350 mil personas de las cuales las tres cuartas partes eran menores de 25 años. La capital, La Paz, tiene un poco más de un millón de habitantes.

den entre las masas urbanas llegando a ser mayorías, se "toman" partes enteras de las ciudades obligando a los no indígenas a cambiarse de barrios y sectores. En otros ambientes urbanos organizan sus propios territorios, sus barrios, sus ciudades.

Los indígenas llevan sus culturas a las ciudades y las reinterpretan. Ya no es la cultura campesina de las comunidades. Se ha transformado en otra cosa. Para algunos puede ser un remedo un tanto lejano de lo que se hacía en el campo. Esa es una opinión estética, pero no culturalmente válida. Aumenta en las ciudades la presencia de religiones prehispánicas, de shamanes que curan enfermedades y que tienen copiosa clientela. Parecía que todo eso se había acabado o no tenía lugar en la "civitas", esto es, lugar de la "civilización". El modelo de Sarmiento, el famoso argentino que marcó muchas culturas latinoamericanas, era muy claro: la civilización estaba en las ciudades y la barbarie predominaba en los campos. La urbanización era un acto civilizatorio. Hoy día a lo menos debemos reconocer que se han comenzado a confundir los paisajes y los conceptos.

La reinterpretación de las culturas rurales en las ciudades es un asunto complejo de entender. Porque no se trata de que no hay integración a la vida urbana. La sobrevivencia conduce rápidamente a integrarse a los trabajos, a la forma de ser y a las costumbres y hábitos de la ciudad. Pero ello no obliga a perder la cultura de la comunidad. Esta se *reconstruye como un "segundo texto,"* subrepticio pero de mejor calidad ya que es el que otorga sentido a la acción. La vida en la ciudad sería insoportable si no existiese ese sentido de las cosas otorgado por la cultura tradicional reinterpretada.

f) Ciudadanía urbana y derechos indígenas

Hasta hoy los derechos indígenas se ejercían "in situ", esto es, en el lugar de la comunidad, en el campo, en el mundo rural. Pero si es bien cierto que los indígenas latinoamericanos lo han pasado bastante mal, no es menos cierto que autoridades, administradores, gamonales⁴⁴ y políticos les han permitido en sus comunidades hablar sus idiomas, rezar a sus dioses y, a su manera, vivir la pobre vida de acuerdo a sus ritos y costumbres, como suelen decir las leyes locales. Cómo se compagina ello con la vida urbana es un asunto complejo y diferente.

Para muchas personas la vida urbana se debería caracterizar por el anonimato de la ciudadanía común. Los derechos de los ciudadanos o ciudadanos son desde siempre los mismos para todos, a lo menos en la teoría. Los ghettos han sido el terror de las ciudades, desde la antigüedad hasta la época moderna.

Grupos de personas que se retraen a la ciudadanía común y que adhieren a fundamentos diferenciados sobre los que establecen su propia identidad. Son la "anticiudad", el lugar por donde no se puede transitar con libertad, el lugar vedado para unos y permitido para otros. Algo de eso está ocurriendo y puede ocurrir con estos nuevos barrios étnicos. Allí se habla otro idioma que el predominante en las ciudades, allí se canta, baila, habla con otros acentos y costumbres. Allí

44. Usaremos en este libro el término "gamonal" o "gamonalismo" para referirnos al caudillo ostentador del poder agrario local. El Diccionario lo señala como sinónimo de "cacique" en América.

se protege una nueva identidad ajena a la común identidad urbana⁴⁵. Los indígenas urbanos están reproduciendo la segmentación cultural en la ciudad. No es aún visible en todas las ciudades pero es una tendencia cada vez más pronunciada⁴⁶.

La emergencia indígena en América Latina tiene en este fenómeno urbano una de sus expresiones más importantes. Hasta hace muy pocos años atrás los indígenas se escondían en las ciudades. Eran pobladores. Hoy comienzan a mostrar con orgullo creciente su condición de indígena. Hasta hace poco tiempo la cuestión indígena en las ciudades era un

45. Existe un famoso proyecto en la ciudad argentina de Resistencia que se denominó "Barrio Toba". Fue inspirado, con las mejores intenciones por cierto, en el hecho que los tobas del norte argentino habían perdido sus tierras y migrado a esa ciudad. Se construyeron casas en un supuesto "estilo toba", locales para la venta de artesanía, posibles fábricas autogestionadas, etc. El resultado después de veinte y tantos años es la existencia de un penoso ghetto donde sobreviven en pésimas condiciones una población de tobas segregados.

46. ¿Qué dicen las normas de los derechos humanos frente a esta cuestión? No sabemos muy bien cómo enfrentarlo. Es un asunto nuevo. Por una parte el derecho a la diferencia y los derechos de los Pueblos Indígenas y los Derechos de las Minorías podrían permitir el argumento de que las personas tienen pleno derecho a vivir de la manera que estimen conveniente, incluso separándose del resto. Eso significa que la ciudad puede tener en su interior en forma legítima la diversidad cultural, expresada incluso en barrios, vecindades, condominios donde se separa la gente por razones anteriores a las de la vida urbana. Pero no cabe duda que también tienen derechos ciudadanos, esto es, a participar en la ciudad con todos los derechos de sus habitantes. La doble dimensión de ciudadanos e indígenas es una cuestión que se deberá resolver con más tiempo y sobre la que aún no se ha establecido clara doctrina. Es evidente que existe una contradicción entre ambas partes, pero también es evidente que es una realidad que a simple vista emerge en muchas partes del mundo.

asunto de "marías"⁴⁷, de "nanas", de "cholitas", algo ligado a la mendicidad, al folklor y colorido de la vida latinoamericana. Cada día es diferente en este aspecto. Muchos indígenas adinerados se manifiestan como tales. Se crean organizaciones de profesionales indígenas, como la "Asociación de Médicos Aymarás" de La Paz o la reciente "Asociación de Pequeños y Medianos Empresarios Mapuches" de Santiago de Chile. Son fenómenos muy importantes y que deben ser analizados con cuidado. Los indígenas en las ciudades no dejan de ser indígenas, no se esconden en el anonimato y comienzan en algunos casos a mostrar que son mayorías. La tendencia de la emergencia indígena es que van a aparecer poco a poco las mayorías indígenas antes escondidas en las ciudades del continente.

2. LA APARICIÓN DE LOS GRANDES TERRITORIOS INDÍGENAS, LA EMERGENCIA DE LAS SOCIEDADES INDÍGENAS AISLADAS Y LOS CONCEPTOS DE AUTONOMÍA TERRITORIAL

Un nuevo actor ha aparecido en la cuestión indígena de los últimos 25 años en América Latina. Se trata de los indígenas de las áreas olvidadas del continente, en especial, del Amazonas, de las áreas tropicales, en fin, de quienes habían permanecido absolutamente aislados hasta los años sesenta.

Aguirre Beltrán las denominó "Áreas de Refugio", señalando de este modo que eran los espacios donde se habían

47. "Marías" se les denomina a las mujeres indígenas migrantes a la Ciudad de México, que ataviadas con sus trajes tradicionales del campo piden dinero o venden pequeñas baratijas en las calles.

mantenido las culturas indígenas de una manera "incontaminada"⁴⁸. Efectivamente los indígenas de muchas partes de América Latina se "hundieron" en la selva huyendo de la conquista y colonización posterior. Muchos se instalaron en los altos de las montañas, en zonas de bosques tropicales, en lugares costeros inaccesibles. En esas áreas aisladas mantuvieron sus tradiciones y culturas sin mayores "contaminaciones" con las culturas dominantes de los países.

Hasta finales de los años sesenta y setenta se podría comprender la cuestión indígena latinoamericana en dos grandes grupos, los campesinos indígenas y los indígenas de regiones o áreas aisladas. Los campesinos indígenas han sido la mayoría de la población rural y han construido una cultura por lo general sincrética. Quechuas y aymarás en Perú, Bolivia, Ecuador y parcialmente Chile; mayas y nahuas en Guatemala y México, constituyen las agrupaciones más importantes de indígenas campesinos, relacionados con las Haciendas, y también, con los procesos de movilizaciones campesinas, con las reformas agrarias, en fin, con las acciones que los Estados realizaron durante décadas, infructuosamente quizá, para lograr el desarrollo rural. En cambio, las poblaciones aisladas estuvieron absolutamente olvidadas por el Estado y por ello no es casualidad que los primeros contactos en este siglo los tomaran, como en la Colonia, las misiones religiosas especialmente católicas.

48. Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Las Áreas de Refugio Indígenas", en *Obra Indigenista*, Tomo XVI, Fondo de Cultura Económica, México, 1994. Como es sabido el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán fue uno de los más altos representantes del indigenismo mexicano, dirigiendo en varias oportunidades los institutos dedicados a la cuestión indígena de nivel continental. La Editorial Fondo de Cultura Económica ha publicado sus *Obras Completas*.

A partir de los años sesenta comienza la expansión comercial, económica, de múltiples formas y maneras, hacia esas áreas no ocupadas por el Estado. Es el comienzo de las actividades comerciales en el Amazonas después que había terminado el afamado ciclo del caucho, a comienzos del siglo y que había empujado mucho más al interior del territorio a las sociedades indígenas supervivientes⁴⁹. Comienzan planes de colonización de la vertiente oriental de Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia. En Centro América comienza la preocupación por la costa atlántica y zonas selváticas que no habían sido explotadas con anterioridad. Esta oleada de colonización se encuentra con la existencia de comunidades indígenas, de sociedades indígenas. Muchas de ellas no pudieron reaccionar al ímpetu de los nuevos ocupantes y otras debieron organizarse en función de salvaguardar sus derechos territoriales y sobrevivir. La incorporación de esta temática nueva a la cuestión indígena latinoamericana ha transformado también las identidades y los discursos. Los casos son muchos. Veremos sólo algunos ejemplos.

49. Ver en la Segunda Parte de este libro la acción indigenista del general Rondón frente a la exposición cauchera de comienzos de siglo. Un testimonio de lo que fue la expansión cauchera en el Amazonas y sus afluentes se puede ver en Roger Casement, *Putumayo caucho y sangre*, Abya Yala, Quito, 1988. Se trata de la memoria que envía el Cónsul inglés Roger Casement a Sir Edward Grey del Parlamento inglés en 1911, relatando lo que ocurre en esa región del Alto Amazonas, con los "métodos de recolección de caucho y el tratamiento de los indígenas". Es uno de los testimonios más detallados del trato que se dio a los indígenas en ese período.

a) La aparición de territorios autogestionados

La Federación Shuar en Ecuador se ha transformado en uno de los casos ejemplares de autoorganización social y autogobierno territorial en América Latina. Ubicados en la vertiente oriental de la Cordillera de Los Andes, bajando hacia la cuenca amazónica, los shuars vivían en un casi pleno aislamiento hasta comienzos de los años setenta. Las misiones de Padres Salesianos se instalaron en los sesenta e iniciaron un lento proceso educativo, principalmente a través del uso de una radioemisora. Una nueva generación de dirigentes shuars educada en las misiones comenzó un proceso de autogestión que ha sido muy exitoso⁵⁰. Se desarrolló una conciencia grupal o societal y territorial, que señala que la supervivencia de la cultura y su desarrollo reside en que el conjunto del grupo étnico, o la Nación Shuar, controle el conjunto de los recursos ubicados en el territorio Shuar amazónico⁵¹.

Numerosas otras experiencias de organizaciones indígenas han jugado un papel central en el desarrollo de nuevas perspectivas para la cuestión indígena en América Latina en

50. "Las primeras organizaciones indígenas de la región del Río Napo se organizaron en los sesenta: para el año 1964 se constituyó la primera, la Federación de Centros Shuar, en el suroriente, y luego, en 1969, la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo, FOIN". Ver Anthony Bebbington (Coordinador) et al., *Actores de una década ganada. Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*, Comunidec, Quito, Ecuador, 1992. Capítulo 3º: "Del orden tribal al comunitario: la modernización y el pueblo indio del Alto Napo", p. 63 y ss.

51. Manuel Chiriboga, *La cuestión indígena en el Ecuador*, Cuadernos de Nueva, Quito, 1983; Ruth Moya, *Mundo Shuar*, Cuadernos de Abya Ayala, Quito, 1987.

los últimos veinte años. Es el caso en el oriente boliviano de las comunidades Guaraní Chiriguano, que en los quince o veinte últimos años han desarrollado programas educativos autogestionados que son un ejemplo para muchos otros pueblos indígenas⁵².

El caso de los kuna en Panamá también debe ser comprendido en esta perspectiva. Durante el gobierno de Torrijos, se constituyó la "Comarca Kuna" en el Archipiélago de San Blas en Panamá, donde vivían de acuerdo a sus costumbres tradicionales las comunidades isleñas kunas⁵³. Se formó una suerte de Asamblea de la Comarca denominado Congreso General Kuna, Onmakednega en lengua kuna, que resuelve democráticamente la mayor parte de los asuntos internos de esas comunidades. Existen dos corregimientos y un sistema de gobierno en cada una de las islas del Archipiélago de Las Mulatas nombre con que se denomina al espacio de "cayos" e islas de la costa atlántica panameña donde se ubica esta población. Este ejemplo de autonomía

52. Más adelante analizaremos brevemente el caso del territorio autonómico de la Costa Atlántica en Nicaragua que surgió en condiciones totalmente diferentes a los que aquí analizamos, como producto de una situación de guerra.

53. "El término comarca fue utilizado desde 1879 en Panamá, al crearse la comarca del Darién y Bocas del Toro. En la época Republicana se vuelve a esta figura jurídica, con la ley 2 de 1938 que crea la comarca de San Blas y Barú. En la actualidad sólo subsiste la Comarca de San Blas... en este caso de San Blas o Kuna Yala la existencia de la comarca ha permitido a este pueblo una real disposición sobre sus recursos naturales: la conservación de sus bosques, el cultivo y comercio de cocos, sus arenas, fauna y recursos marinos, dependen fundamentalmente de los congresos y sus autoridades indígenas". José Mendoza Acosta, "Comarca Guaymí" en Martin von Hildebrand, Editor, *Derechos territoriales indígenas y ecología*, La Gaia Fundation, Bogotá, 1992, p. 209.

y autogobierno ha sido ampliamente difundido entre los indígenas latinoamericanos⁵⁴. Se ha constituido una dirigencia indígena joven que ha marcado el rumbo de la mayoría de las reuniones internacionales referidas a asuntos indígenas. Pareciera ser que el ejercicio del autogobierno ha sido una escuela de liderazgos notables. Los kunas han establecido convenios internacionales con numerosas agencias de desarrollo tanto privadas (Cultural Survival, por ejemplo, de los Estados Unidos) como públicas. Se han realizado estudios detalladísimos de la flora y fauna local, de las formas tradicionales de manejo del bosque, investigaciones de etnobotánica y herbolaria indígena, y se han aplicado planes de desarrollo en que la participación y control de los propios kunas ha sido determinante. La percepción que se tiene de estos procesos es de una combinación atractiva entre formas tradicionales de gobierno, con sus nombres

54. Quizá el concepto de "demarcación territorial" proviene de las demandas kunas y guaymies de Panamá. En 1989 un Congreso realizado en Panamá señalaba: "Demandar al Estado Nacional de Panamá la demarcación física de las Comarcas Guaymies, de la Comarca Kuna Ayala, de la Comarca Madungandí, Nurna, Uala y Morti... Demandar al Estado Nacional de Panamá la implementación, a todos los niveles, de la comarca Emberá Druá, creada mediante Ley del 22 de noviembre de 1983". Ver sobre este tema Ascanio Morales Guerrero, "The autonomy of the Kuna Yala territory in the Republic of Panamá", en Leo van der Vlist, Editor, *Voices of the Earth. Indigenous Peoples, new partners and the right of self determination in practice*, The neederlands, 1994. También el artículo de Aristides Turpana "The Dule Nation of the San Blas Comarca: Between the Government and Self Government", en W.J. Assies y A.J. Hoekema, *Indigenous peoples experiences with self government*, Iwgia Document, N° 76. Publicado por IWGIA and University of Amsterdam, Copenhagen, 1994. Dule o kuna son dos nombres que se usan indistintamente para denominar a los habitantes del Archipiélago de San Blas en Panamá.

tradicionales, Onmakendegad Dumad o Congreso General, Sáyla Dumakan o sistema de jefaturas locales, etc., con formas de gobierno modernas donde no son ajenas tampoco las disputas políticas propias de la República de Panamá. El control de los medios de producción y de las tecnologías de trabajo en la agricultura ha sido una materia de preocupación en el último tiempo. La aplicación de formas tradicionales como "la roza, tumba y quema" del bosque para plantar de manera itinerante parecía ser apropiada a tiempos en que la población era escasa. Al presionar la población sobre las tierras se han detectado problemas de depredación que han sido la base de las discusiones en los últimos años. Lo interesante, de todos modos, es que este debate se produce al interior de una sociedad que no se ha destruido por la colonización sino que ha obtenido espacios de reproducción importantes. La Comarca Kuna es sin duda un ejemplo que los indígenas observan en el continente.

b) Procesos de etnogénesis

Acerca de Colombia, Cristián Gros se pregunta: "¿Quién habría podido creer, en este país profundamente mestizo, en el futuro indígena de algunas poblaciones residuales destinadas a una marginación definitiva en zonas de montaña o en una asimilación rápida en regiones de colonización?" Sin duda que esa misma pregunta es la que nos venimos haciendo en casi todos los países de América Latina. Gros relata la "resurrección" de los indígenas kankuamo de la Sierra de Santa Marta. Son seis mil habitantes. Trescientos delegados se reunieron con el fin "de anunciarle solemnemente a la Nación que formaban otra vez parte de la cuarta etnia de la

Sierra Nevada. En un comunicado citado por el autor que comentamos dicen: "Desde la Creación del mundo se le encomendó a cuatro tribus el cuidado de la Sierra Nevada, a cada tribu se le dejó su propio territorio"⁵⁵. En Colombia se reformó la Constitución y se estableció una política muy favorable hacia los "resguardos" indígenas. Ésta era una institución de origen colonial que es retomada por la Constitución y transformada en una suerte de espacio de seguridad y autogobierno para los indígenas. Es evidente que el resultado de estas políticas de "discriminación positiva" en beneficio de los grupos indígenas han producido procesos de reetnificación como el que aquí citamos. En muchos de estos casos se trata de poblaciones que vivían alejadas del resto de la sociedad. Por ejemplo los indígenas del Putumayo, diversos grupos de diversas nomenclaturas, que reciben en tiempos del Presidente Turbay Ayala una de las mayores extensiones bajo "resguardo" que existen hoy de carácter protegido, en América Latina. Gros dice: "Los casos que acabamos de presentar, acerca de Colombia, tienen en común que atañen a poblaciones que ocupan una posición que podría calificarse de periférica en el seno de las comunidades indígenas del país. Indígenas de fecha reciente que habían abandonado, 'olvidado', rechazado su identidad étnica, indígenas de siempre pero muy fuertemente aculturados que 'perdieron' desde hace tiempo esos signos exteriores de la indianidad, el vestido, el idioma, las tradiciones tan

55. Cristián Gros, "Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano", en *Revista Mexicana de Sociología*, Volumen 60, Número 4, octubre-diciembre de 1998, pp. 181 a 207.

importantes para demostrarse a sí mismos y a los demás la legitimidad de sus orígenes"⁵⁶.

Son muchos los grupos humanos que se han reindigenizado en estos últimos años. En la mayoría de los casos se trataba de personas que habitaban territorios aislados y donde se habían venido perdiendo los signos exteriores de la indianidad. Se producen procesos de etnogénesis como se los denomina hoy día en los estudios antropológicos. Una visión favorable de la sociedad a la cuestión indígena lleva muchas veces a que un grupo no quiera quedarse atrás y busque en sus raíces su nueva identidad.

En torno al salar de Atacama en el norte de Chile los habitantes se autodenominaban "paisanos", como señalando que eran del lugar, simplemente. Los estudiosos de comienzo de siglo habían determinado que el idioma "kunza" estaba a punto de desaparecer y que no habían vestigios de indígenas en la zona. Durante largas décadas los habitantes se escondieron en el mestizaje. Un hermoso Museo se instaló en San Pedro de Atacama, centro ceremonial de la zona, demostrando en los hechos que la cultura atacameña era un asunto del pasado. La discusión de la nueva ley indígena a fines de los años ochenta, la aparición de aymarás, mapuches y otros grupos indígenas en el país, y numerosos otros factores que aquí estamos mostrando, fueron provocando un renacer de la conciencia étnica. Primero fue un dirigente de Ayquina, Honorio Ayavire Anza, portador de

56. *Ibid.*, p. 190. Agradezco a Cristián Gros haberme facilitado este artículo con el que concuerdo plenamente y que he podido incorporar en la versión final de este libro.

los apellidos ancestrales quien levantó la nueva identidad atacameña. Paulatinamente los jóvenes fueron construyendo el discurso identitario. Pocos años después se pronunciaban discursos en el desaparecido idioma kunza. Por cierto nadie puede saber si es el mismo sonido de los antiguos. Hoy día nadie duda de la existencia de esa etnia o pueblo indígena, con clara conciencia de sí mismo.

La defensa de recursos territoriales ha hecho en estos casos más fácil la etnogénesis. Son áreas de alta fragilidad que al ser colonizadas ponen en serios peligros la vida tradicional de las personas que allí habitan. En este caso, el atacameño, se trata de los oasis de uno de los desiertos más secos del mundo. Las empresas mineras al requerir agua para sus faenas ponen en serio peligro la existencia de la vida humana. Reetnificación o etnogénesis y defensa del medio ambiente parecieran que son dos asuntos que han ido de la mano en la última década. Es lo que podemos ver en este ejemplo, en los de Colombia, en los de la selva tropical y, en general, en la mayoría de los casos.

La aparición de estos nuevos habitantes de territorios que comenzaron a recolonizarse y a explotarse en los años ochenta como consecuencia de la crisis económica latinoamericana, explica en buena medida el proceso de emergencia indígena. Eran poblaciones que no requerían de grandes aspaientos identitarios. No necesitaban decir al mundo quiénes eran. Vivían aislados. Al ser enfrentados por la expansión forestal, minera, agrícola de colonización, en fin por la oleada de globalización, requieren de una mayor y mejor identidad para defender sus posiciones. Es por ello que en casi todos los casos se produce un encuentro fecundo entre el discurso ambientalista y el discurso indigenista.

3. EL ENCUENTRO DEL DISCURSO INDÍGENA CON EL AMBIENTALISTA

La aparición de este nuevo sector indígena trajo consigo conceptos colectivos más amplios que no estaban presentes en el tradicional léxico de la demanda campesino-indígena: territorio, autogestión, autonomía,⁵⁷ y muy particularmente la relación entre territorios indígenas y medio ambiente. Las antiguas dirigencias campesino-indígenas fueron desplazadas y durante años se ha impuesto el discurso indígena de las agrupaciones que provienen de esas llamadas "áreas de refugio".

¿Cómo se produjo este fecundo encuentro entre el discurso ecologista y el discurso indígena? Es un asunto sin duda importante.

Si se analiza el discurso indigenista de los años cincuenta o sesenta, la cuestión ecológica o medio ambiental no existía. Más aún. Se trataba de un discurso antiguo, un poco "llorón". Era el discurso de los antiguos indios que eran explotados. Muchos escuchaban ese discurso y señalaban que era la ley de la historia: las sociedades modernas debían superar las sociedades antiguas. Sin duda ahí estaba la debilidad mayor del discurso indigenista. No tenía una propuesta clara de futuro. Era una "utopía arcaica" como la denomina Mario Vargas Llosa. Una vuelta al pasado.

57. La famosa marcha de los indígenas del oriente boliviano a La Paz durante el gobierno del Presidente Jaime Paz se denominó "Marcha por el territorio y la dignidad". El Presidente Paz salió a recibir la marcha a las afueras de La Paz y entregó el territorio denominado Bosque de Chimanes a los indígenas.

En los años setenta comenzó a desarrollarse un fuerte discurso medioambientalista en los países desarrollados. La preocupación por las externalidades no controladas del desarrollo capitalista comenzó a preocupar a crecientes sectores. Por primera vez en el mundo el ser humano tenía temor de liquidar el hábitat donde vivía, con su autodenominado concepto de progreso. El ecologismo surge del desarrollo, podríamos decir del hiperdesarrollo. El aumento de población, la actividad creciente de las industrias, la contaminación de los nuevos medios de transporte, el deterioro de la naturaleza, sorprendió al mundo. Nadie hablaba de este tema a fines de los sesenta y a mediados de los setenta se transforma ya en el asunto fundamental. Los ochenta en Europa, Estados Unidos y muchas partes del mundo estarán marcados por las preocupaciones ecologistas.

El discurso postdesarrollista del ecologismo se va a encontrar a fines de los ochenta con el discurso naciente del nuevo indigenismo, con el discurso de la emergencia étnica latinoamericana. La historia de ese encuentro la hemos podido reconstruir de la siguiente manera.

El 20 de diciembre de 1991, se realiza una importante reunión indígena en París en el marco de una invitación de la Unesco. La Declaración final encarga al "hermano Marcos Terena, Coordinador del Comité Intertribal 500 años de Resistencia del Brasil, representante oficial de los Pueblos Indígenas a la Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo, para organizar la Conferencia Internacional sobre Territorio, Medio Ambiente y Desarrollo, conocida como Parlamento de la Tierra a efectuarse en Río de Janeiro entre el 21 y el 31 de mayo de 1992." El Documento de esa reunión convocada bajo el nombre "Las Raíces del Futuro" tiene los siguientes capítulos: a) Territorios, b) Autodeterminación de los Pueblos,

c) Medio Ambiente⁵⁸, d) Desarrollo. En muchas reuniones durante esos años se fue preparando lo que fue la Reunión de Karioka, paralela a la Cumbre de la Tierra realizada en Río de Janeiro en 1992⁵⁹ en la que se consolidó este "encuentro de dos discursos", el discurso indígena y el medio ambientalista. Los artífices de esta alianza, tan importante para el movimiento indígena, fueron los dirigentes de las áreas selváticas, de bosques tropicales y regiones aisladas no campesinas, que requerían para su sobrevivencia cultural de la existencia de un discurso común que combinara el cuidado del medio ambiente y de las culturas y sociedades que allí vivían.

La aparición de este nuevo actor en el movimiento indígena contemporáneo en América Latina es fundamental para comprender los nuevos discursos étnicos. Sin este nuevo actor, habría sido más lenta la transformación del agrarismo al neoindigenismo de los noventa.

Los indígenas entrado el siglo veintiuno se han transformado en actores principales en la defensa del medio

58. El discurso que se inaugura en ese período es el siguiente: "Por siglos los Pueblos Indígenas hemos tenido una relación íntima con la creación natural basada en el respeto, interdependencia y equilibrio que es llamado actualmente ambientalismo. Nuestra espiritualidad tradicional, valores, cultura y sociedades están basadas en las leyes naturales tal y como las dicta la Madre Tierra. El mundo natural y la protección del ambiente son aspectos de importancia máxima en nuestra vida", *Documentos Indios, Declaraciones y pronunciamientos*, Volumen 2, José Juncosa, Compilador, Colección 500 años, Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador, 1992, p. 220.

59. En 1991 se realizó en Santiago de Chile (Edificio de Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina y el Caribe) el Seminario del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas denominado "Medio Ambiente y Pueblos Indígenas" al que asistieron Gobiernos y representantes de muchos Pueblos Indígenas de América Latina y del mundo.

ambiente. La defensa de la tierra ha dejado de ser una lucha de corte agrarista para pasar a ser una lucha de sentido ecologista⁶⁰.

Se ha llegado cada vez más a un discurso sofisticado que reúne ambos aspectos. No son pocos los pueblos indígenas y sus intelectuales que han reelaborado una suerte de filosofía indígena en la que este tema está fuertemente presente. En un artículo se dice a modo de ejemplo en qué consiste el derecho de los mixé, un grupo mexicano:

*"Si tomamos como uno de los rasgos que caracterizan al derecho el propósito de buscar lo que podríamos denominar un 'orden', a la hora de hablar del derecho mixé deberíamos contemplar no únicamente lo que se refiere a la procuración de una convivencia pacífica entre las personas, sino también todo aquello que se encamina a la búsqueda de una relación armónica con el resto de la naturaleza"*⁶¹.

60. Un papel muy importante jugó sin duda la discusión y luego aprobación del Convenio 169 de la OIT que establece con claridad los conceptos de territorio, distinguiéndolo del más tradicional de "tierra". Ver Roger Plant, *Los derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre la tierra en los países en desarrollo*. Estudio sobre cuestiones de legislación y política, actividades actuales y propuestas para un programa de acción interagencial, Oficina Internacional del Trabajo, Ginebra, noviembre de 1991. Ver la Tercera Parte de este libro.

61. Servicios del pueblo Mixé, "Derecho indígena y autonomía", Simposio Indolatinoamericano, Segunda Sesión, Territorio Mixé, Jaltepec de Candayoc, Mixé, 23 al 27 de octubre de 1995 en Boletín *Ce Acatl*, Revista de Cultura de Anáhuac, Número 81, junio de 1996. Este Boletín se autoidentifica como "Cultura y actualidad de los pueblos indígenas de México" y consigna muchos materiales que hemos usado en este trabajo.

En la filosofía indígena aparece el discurso del orden, del equilibrio, quebrado por la intromisión de agentes externos. Primero los conquistadores, luego la colonización y finalmente el capitalismo depredador. Lo que organiza el discurso indígena es la idea de un orden quebrado, tanto al interior de la comunidad esto es, entre las personas, como también entre éstas y la naturaleza. Ese discurso como veremos a lo largo de este libro es constante y abarca a todos los indígenas de Latinoamérica cualquiera que sea el país donde estén ubicados.

El discurso etnoecologista interpela muy fuertemente a las sociedades criollas. No cabe duda que la experiencia cotidiana de los latinoamericanos, en especial de quienes viven en las ciudades, es de un quiebre violento entre las personas entre sí y entre ellas y la naturaleza. Quien vive en México, Bogotá, Lima o Santiago sufre con la violencia urbana y la contaminación más evidente. Los indígenas al nivel del discurso, han logrado reunir ambos aspectos con una fuerza enorme de convicción. Se han constituido en una fuerza simbólica, verdadera o falsa da lo mismo, acerca de lo que fue y de lo que puede ser el sistema de vida, en el que se restituyan los órdenes naturales, el orden de los hombres (y mujeres) con los hombres (y mujeres) y el orden de éstos con la naturaleza⁶².

62. Por cierto que también hay una literatura ecologista que mira con simpatía esta unión entre indigenismo y medio ambiente y trata de construir un modelo. Un autor señala para el caso de México: "Se empieza a dar entonces, entre las comunidades indígenas y campesinas más avanzadas, un tercer tipo de lucha: la lucha ecológica por un modelo de desarrollo sustentable, que pondere la autosuficiencia local y regional, el aprovechamiento integral y sostenido de todos los recursos del ecosistema para una producción diversificada y de usos múltiples del suelo, el rescate de

4. EL FIN DEL AISLAMIENTO DE LA VIDA RURAL:

MIGRACIONES DE IDA Y VUELTA

Junto a la urbanización de las poblaciones indígenas, y la aparición de las comunidades indígenas por lo general tropicales, que vivían aisladas, el otro cambio determinante en la vida de las comunidades indígenas ha sido la disminución del aislamiento de la vida rural.

En el famoso film indigenista boliviano denominado "Sangre de Cóndor" (*Yawar Malku*, de Jorge San Jinés) se relataba el largo viaje en camiones y en condiciones de transporte increíbles de un campesino indígena herido al hospital

las tecnologías tradicionales y la adopción de tecnologías apropiadas, en todos los ámbitos de la vida comunitaria: la economía, la salud, la educación, los servicios, la vida doméstica, el rescate y la defensa de las expresiones culturales (idioma, vestido, cosmogonía, leyendas, fiestas y tradiciones) y, sobre todo, de las formas de organización solidarias, la apropiación y adecuación de aquellas partes del conocimiento científico y de las tecnologías modernas que complementen y no sustituyan los saberes tradicionales y que se adapten a los procesos campesinos de desarrollo, esto mediante el diálogo e intercambio entre indígenas, investigadores y técnicos". No le faltó ni un aspecto, variable o tema del desarrollo a nuestro entusiasta autor que percibe que se aproxima un nivel más alto, el tercero, de conciencia entre las comunidades. Por cierto no comparto esta visión "políticamente correcta" en que los indígenas deben "comprarse" el discurso ecologista profundo de modo completo, con investigadores y técnicos incluidos. A pesar del diálogo y el respeto, muchos sectores que "vienen de vuelta" del hiperdesarrollo, provocan una manipulación evidente del mundo indígena y le asignan un papel de actor primordial que no tienen por qué jugar. Miguel Ángel García Aguirre, "Ecología y comunidades indígenas en México", en *Ce Acatl*, Número 28, octubre de 1998, p. 25.

de La Paz. Al llegar a la ciudad el campesino indígena se deslumbraba y mareaba frente a los edificios, calles y construcciones. Este film de los años sesenta no expresa más que una realidad históricamente superada en la mayor parte de los países. Si bien es cierto que en el mundo indígena sigue existiendo el aislamiento, cada día las comunicaciones se hacen más fáciles, hay más caminos, teléfonos, radio y televisión, en suma, una tendencia al fin del aislamiento de la vida rural.

Las migraciones del campo a la ciudad de las poblaciones indígenas son diferentes a las de los años cuarenta y cincuenta. Hoy día las comunicaciones entre el campo y la ciudad son cada vez más fáciles⁶³. Muchos indígenas viven en la ciudad y en el campo al mismo tiempo. Tienen en la ciudad a la familia que estudia y en el campo a los padres cuidando del ganado y la agricultura. Muchos indígenas se dedican al comercio entre el campo y la ciudad. Los aymarás de Bolivia, por ejemplo, dominan el comercio⁶⁴. En Ecuador hay grupos como los otavaleños, con gran capacidad comercial y viviendo no sólo en la ciudad sino en muchas partes del mundo sin perder su contacto y comunicación con su comunidad en Otavalo, ni mucho menos sin perder sus tradiciones, sus vestimentas e idiosincrasia. Zapotecos,

63. El gran problema de las comunidades indígenas en los años treinta a sesenta era la ausencia de caminos y el aislamiento de los hospitales, servicios y sistemas de comunicación. Hoy día han mejorado los caminos, hay microbuses, hay mucha mayor "movilidad" de la población, e incluso en muchos países, como México por ejemplo, aumentan considerablemente los teléfonos en las áreas semirurales, en los pequeños pueblos.

64. Ver Xavier Albó, *La cara aymará de La Paz*, Cipca, La Paz, Bolivia, 1993.

mixtecos y diversos grupos indígenas mexicanos trabajan en Estados Unidos y no pierden su relación con su comunidad⁶⁵.

En un estudio reciente en el sur de Chile, analizamos las relaciones comerciales entre la familia que vive en el campo y la que vive en Santiago, la capital de Chile. La distancia entre la comunidad y la capital es de 600 kilómetros, los que se cubren en una larga noche en bus. La familia del campo envía a un hijo cargado de cajas con alimentos, quesos, carne, verduras, etc., los que son vendidos en un pequeño almacén de la familia de la capital ubicado en un barrio popular marginal. El regreso se hace con "mercaderías" para vender en el campo. Se han construido redes enormes entre el campo y la ciudad que posibilitan la sobrevivencia de ambas partes de una sola familia, con una economía urbano rural compleja⁶⁶.

65. "La migración de purépechas a los Estados Unidos se ha ido practicando a lo largo de todos estos años. Se trata de una migración temporal o 'golondrina' anual o por períodos que no superaban los cinco años pero, en los últimos años, se ha observado ciclos más amplios". Eduardo Zárate, "Comunalismo y ciudadanización entre los purépechas de Michoacán", Guadalajara, LASA, 1997, p. 5. Esto es válido para todos los grupos indígenas mexicanos. Hay autores que postulan la hipótesis que las nuevas identidades étnicas han surgido principalmente como consecuencia de estas migraciones.

66. Los aymarás chilenos y bolivianos, por ejemplo, poseen relaciones muy estrechas que les han permitido dominar el mercado de productos frescos de la ciudad de Arica. Tienen un hábitat urbano costero, donde realizan sus negocios (Arica), poseen campos de producción de hortalizas en los valles y el ganado en la habitación tradicional de la altiplanicie andina. Las relaciones con la población aymará de La Paz son también muy estrechas.

Esta movilidad espacial explica la ampliación del concepto de etnicidad. Años atrás la mayor parte de los Censos de Población de América Latina, comprendían como "población indígena" exclusivamente aquella que habitaba en las "reservaciones" o aldeas indígenas. En la nueva dimensión de los asuntos indígenas esta manera de definir el espacio indígena, la población indígena, es inadecuada.

Se ha ampliado el hábitat indígena. La movilidad de las migraciones, la ampliación de la conciencia étnica, conduce a una desterritorialización en que la comunidad de origen conserva un papel simbólico y ceremonial central. Son muchos los pueblos rurales o comunidades que en la práctica sobreviven de los recursos que envían los migrantes. Las nuevas edificaciones, los "adelantos", el "progreso" del pueblo se explica por quienes no viven en el lugar en forma estable, pero sienten las nostalgias y añoranzas por su "espacio de sentido".

La urbanización de las poblaciones indígenas ha sido acompañada también de un acceso mayor de los jóvenes indígenas a la educación estatal o educación formal, e incluso a la educación universitaria. En México, Chile, Bolivia, Perú, Guatemala, Ecuador hay muchos universitarios indígenas, intelectuales indígenas y profesionales que se integran adecuadamente a la sociedad con sus profesiones pero que reivindican con mucha fuerza su "identidad indígena"⁶⁷.

67. La realidad indígena descrita en la famosa reunión de Pátzcuaro donde se fundó el indigenismo latinoamericano, México 1941, era totalmente diferente. En esa reunión se llegó a la conclusión que las poblaciones indígenas en América Latina no tenían ningún acceso a las escuelas estatales ni a la educación formal. Se señalaba que el problema principal era el monolingüismo de estas poblaciones y su aislamiento cultural. Esta realidad ha cambiado radicalmente en 50 años. Ver Segunda Parte del libro.

A pesar de que la población indígena y campesina es la que menor acceso tiene a la educación en América Latina, la situación ha cambiado radicalmente en los últimos veinte años.

El primer camino carretero que unió el altiplano chileno con el puerto de Iquique se abrió en 1965. Hasta ese momento la población aymará que vivía y vive en las montañas andinas estaba prácticamente aislada de Chile y también, por las razones obvias, casi aislada de Bolivia, aunque realizaba su comercio hacia esa vertiente. Los estudios de fines de los años sesenta sobre Isluga muestran un mundo profundamente tradicional. La apertura de los caminos y los contactos ha cambiado en menos de 30 años la situación, la vida y obviamente los discursos de esa población indígena⁶⁸.

La radio se ha transformado en un instrumento cotidiano en todas las casas indígenas del continente, lo que implica que se escuchan noticias e informaciones de todas partes del mundo y se entiende el castellano. En muchas partes también ha llegado la televisión⁶⁹.

68. Uno de los primeros estudios sobre el altiplano chileno e Isluga lo hizo Martínez y Cereceda en el contexto del "Plan Isluga" de la Universidad del Norte. Ver Gabriel Martínez, *Introducción a Isluga*, Universidad de Chile, Iquique, 1975. El trabajo más completo es de Juan Van Kessel, *Holocausto al progreso. Los aymarás de Chile*, Cedla, Amsterdam, 1980. En este libro se relata en forma detallada el proceso acelerado de transformaciones ocurrido en ese sector.

69. Por cierto que la radio sirve también para los procesos de reetnificación y etnogénesis. Visitando hace unos años atrás comunidades "quechuistas" en los algarrobales de Santiago del Estero, Argentina, nos sorprendimos al saber que escuchaban los programas radiales bolivianos en quechua todas las noches. Estas comunidades, "quichuas" están aisladas por cientos de kilómetros de otras agrupaciones quechua hablantes. Proviene de antiguos "mitimaes" incaicos y migraciones coloniales,

No puede menos que mencionarse el uso que los indígenas latinoamericanos han hecho de la Internet. Es cierto que no llega posiblemente a las comunidades campesinas alejadas. Pero es un hecho maravilloso que los indígenas, posiblemente jóvenes y urbanos, ocupen en forma masiva la Internet para hacer propaganda de sus demandas y debates. Cualquier usuario puede leer en Internet cientos de comunicados desde la selva Lacandona, cientos de páginas explicando los conflictos etnoambientales en Brasil y páginas diarias con el conflicto de los pehuenches chilenos con las represas del Alto Bío Bío. Esta capacidad tecnomoderna de los indígenas para mantener supuestamente sus tradiciones es uno de los fenómenos más maravillosos de la actualidad⁷⁰.

En definitiva no se puede pensar que la realidad indígena latinoamericana es de comunidades aisladas, que siguen el modelo de la "sociedad folk" que popularizó el conocido antropólogo norteamericano Robert Refield. La emergencia indígena latinoamericana es expresión de un nuevo tipo de sociedad indígena, incluso aquella que habita en el campo, hasta en las regiones que continúan siendo muy aisladas.

reconstruyen una identidad indígena a partir de la lengua que se mantiene, entre otras cosas, gracias a la radio.

70. El uso del video por parte de las organizaciones y comunidades indígenas es otro asunto controvertido, curioso y necesario de analizar. Desde hace años la mayor parte de las organizaciones filma en video sus actividades, movilizaciones, conferencias de prensa, etc. Hemos visto el video "El levantamiento indígena del Ecuador" preparado por la propia CONAIE y que se difundió ampliamente entre las organizaciones del continente. También hemos visto varios videos realizados por comunidades amazónicas del Brasil, en que autofilman sus movilizaciones. Un programa de "etnovideo" se realiza en el norte de Chile y consiste en la utilización de ese instrumento como forma de expresión y construcción de identidad.

5. UN NUEVO DIRIGENTE INDÍGENA

Los dirigentes indígenas de los años sesenta fueron en su mayoría de origen campesino. Sus reivindicaciones consistían en la tierra (agrarismo y reforma agraria) y en la integración de sus comunidades a la sociedad global (camino, escuelas, desarrollo comunitario). Ese dirigente conocía su cultura porque había nacido en ella. No poseía demasiada educación formal, a veces no sabía siquiera leer y escribir en español, y su contacto con el mundo urbano se había producido en la lucha política⁷¹.

Este nuevo tipo de dirigente migrante urbano de los años noventa es totalmente diferente. Ha "recreado" sus comunidades en su imaginación. Ha replanteado su identidad en contacto con el "mundo occidental". Ha cursado muchas veces estudios universitarios de política, economía,

71. Los hermosos relatos de Manuel Scorza acerca de las luchas campesinas en las Haciendas de la Cerro Pasco, en el centro del Perú, nos acercan a lo que era ese dirigente de las comunidades campesinas. "Garabombo el invisible", por ejemplo, especie de Robin Hood indígena de la sierra peruana que, según los rumores y relatos de la gente, poseía las virtudes que le permitían no ser visible frente a sus enemigos gracias a un maravilloso poncho que utilizaba. La relación entre el abogado joven e idealista, de ideas y anteojos "trotskistas", y los dirigentes campesinos de ese período, son característicos de una época marcada por las ideas indigenistas radicales y las luchas agrarias y campesinas. Ver el conjunto de libros que constituyen el ciclo épico de Manuel Scorza, denominado *La Guerra silenciosa*, compuesta de los libros, *Redoble por Rancas* (1970), *Garabombo, el invisible* (1972), *El Jinete Insomne* (1976), *Cantar de Agapito Robles* (1976), y *la Tumba del relámpago* (1978), publicados por Plaza y Janés, Barcelona, Tercera Edición, 1987.

ciencias sociales e incluso antropología, y desde allí reinterpreta su cultura de origen⁷². No tiene ningún objetivo personal de "integración" sino, por el contrario, su objetivo es la "diferenciación", lo que le hará marcar las características propias de la cultura indígena y su diferencia radical con la "cultura occidental"⁷³. Es evidente que la fuerza política de este nuevo dirigente está en ser capaz de manejar todos los códigos occidentales y al mismo tiempo manejar la distinción, el hecho de ser indígena, vestirse como indígena, pensar, también, como indígena.

72. Instituto Nacional Indigenista, *Movimientos indigenistas contemporáneos en México*, México, 1992. Este libro publicado por el INI expone las opiniones de doce intelectuales indígenas de diferentes grupos indígenas mexicanos. Prácticamente todos poseen estudios universitarios. El antropólogo peruano Stefano Varese desarrolla un programa en la Universidad de California (Davis) donde se lleva a cabo un seminario anual con escritores e intelectuales indígenas de América Latina.

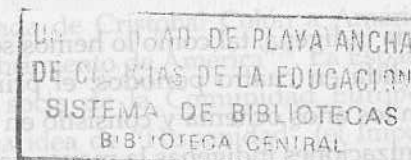
73. El Congreso del Consejo Indio de Sudamérica realizado en 1987 en Ollantaytambo, Perú, marcó el punto más alto de reinterpretación global y radical de las culturas indígenas con referencia a la "cultura occidental". En ese Congreso el dirigente tupacarista boliviano Ramiro Reinaga, presentó su idea de "filosofía indígena", señalando que existiría una suerte de "epistemología indígena" radicalmente diferente a la de origen occidental. Es interesante que esta corriente de intelectuales indígenas ha tratado de establecer un paralelo entre los conocimientos occidentales y los indígenas, de donde se ha hablado de "ciencia indígena", "educación indígena", etc. Xavier Albó cita a Tamayo que criticó fuertemente a los que habían participado en ese encuentro, diciendo: "Ellos no son indios sino intelectuales 'mistis', por más indianistas que sean y deberían pensar que su propia actitud encierra un etnocentrismo, el creerse indios o representantes legítimos de los indios, sin serlo. Para mí ellos son 'neindigenistas' de nuevo cuño, calificación que sin duda les molestará en extremo". Xavier Albó, "El retorno del indio" en *Revista Andina*, Año 11, Número 1, primer semestre de 1993, Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, Perú, p. 334.

Las nuevas identidades indígenas, como lo hemos visto en este trabajo, expresadas por los nuevos dirigentes indígenas, no son las antiguas identidades rurales que se han perdido o se están perdiendo irremediabilmente⁷⁴. Son identidades "re-creadas" por la nueva dirigencia a partir de una lectura desde lejos, desde la ciudad o, más lejos aún, desde fuera de sus países⁷⁵, de lo que habría sido la cultura

74. Entre las causas que han coadyudado a la formación de estos nuevos dirigentes indígenas, habría que otorgarle mayor importancia al movimiento provocado por el evangelismo en su variante pentecostalista. Cristián Gros sigue la línea de valorización del pentecostalismo en las comunidades indígenas señalando que se trataría de una forma de modernización comunitaria. Bernardo Guerrero ha desarrollado esa tesis en el altiplano aymará chileno-boliviano, demostrando que muchos líderes sociales fueron primero activos participantes de las Iglesias evangélicas. (*De Yatiri a Pastor*). Gros cita a Santana y otros para Ecuador donde se ha dado esta relación. Lamentablemente no tenemos más antecedentes como para sopesar la real importancia que el evangelismo pudiese haber tenido en la "emergencia étnica". Comúnmente los dirigentes niegan esta influencia señalando, por el contrario, que la participación en el pentecostalismo retrae a los individuos de las luchas reivindicativas. Es un debate abierto el relativo a las relaciones entre la conversión evangelista pentecostal y la etnicidad. Ver Cristián Gros, "Fondamentalisme protestant et populations indiennes-paysannes: quelques hypothèses", (Borrador). Bernardo Guerrero, *Movimiento pentecostal, corrientes modernistas y sociedad aymará*, CIREN, Iquique, 1987 y *De Yatiri a Pastor*, CIREN, Iquique, 1993.

75. Un papel no dimensionado pero importante de la emergencia étnica lo han jugado los Foros Internacionales. El Grupo de Trabajo de Naciones Unidas para las Poblaciones Indígenas, que sesiona todos los meses de julio en Ginebra, se ha transformado en un lugar privilegiado de contactos, intercambio de ideas, autoafirmación étnica, exposición de iniciativas, formación personal y también "performance" de muchos dirigentes indígenas latinoamericanos. Fue el espacio privilegiado de desarrollo personal y político de la dirigente indígena guatemalteca Rigoberta Menchú quien fue galardonada con el Premio Nobel de la Paz en 1992,

indígena tradicional⁷⁶. El dirigente indígena moderno en América Latina maneja, al mismo tiempo, dos códigos: el de la sociedad global y el de la nueva identidad recreada a partir de las identidades tradicionales que le otorgan sentido y razón a sus planteamientos.



simbolizando de esa manera la emergencia indígena del continente. Esos Foros Internacionales, de los que existen muchos, han permitido una suerte de "globalización étnica", en la que dirigentes de las partes más distantes del mundo se conocen, intercambian informaciones, experiencias, y se apoyan.

76. Son identidades muy poco apreciadas por los antropólogos y folkloristas tradicionales. Éstos prefieren normalmente las identidades tradicionales, de carácter agrario, no procesadas a través de categorías "occidentales" o reimaginadas y reinventadas por intelectuales indígenas ajenos, por lo general, a las comunidades indígenas rurales y aisladas. Esta aseveración es especialmente atinente a Chiapas, uno de los espacios privilegiados por los estudios antropológicos. Allí se estudió todo menos la dinámica sociocultural que aquí estamos describiendo. Los antropólogos mexicanos y americanos fueron en busca de la "comunidad perdida" y, por lo general, la encontraron. Como es bien sabido, cada cual suele observar lo que quiere observar, hasta que la realidad de los hechos se impone por la fuerza. La sorpresa del alzamiento de Chiapas fue muy grande también para muchos antropólogos expertos en Chiapas.

y se ha comenzado una nueva etapa de negociaciones e institucionalización o continuará por un período más largo.

1. LA COYUNTURA DE LA EMERGENCIA INDÍGENA: LOS 500 AÑOS DEL "DESCUBRIMIENTO" DE AMÉRICA

Coincidió con el fin de la Guerra Fría el Aniversario de los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a América conocido como el "Descubrimiento de América"⁷⁸. La España moderna, exitosa, nueva socia de la Comunidad Europea, trató de refundar la vieja idea de "Hispanidad" (el Imperio Español perdido) sobre bases culturales, económicas y comerciales modernas⁷⁹ y, además, políticamente socialdemócratas.

78. Se usaron muchas maneras de nombrar este "Aniversario". Los españoles lo llamaron "Encuentro de dos mundos", lo que produjo la ira de los dirigentes indígenas latinoamericanos. Unos hablaron de "celebración", otros de "conmemoración" y los indígenas señalaron que "nosotros no tenemos nada que celebrar". Ver entre muchos otros documentos: "Campaña Continental por el Autodescubrimiento de nuestra América". 1492-1992, 500 años de Resistencia Campesino Indígena. Bogotá, mayo de 1989. Dice esta declaración firmada por numerosas organizaciones: "En el fatídico 12 de octubre de 1492 no hubo tal 'encuentro', sino una invasión militar, política y cultural de Europa y particularmente del Estado Español, a nuestro continente, que se sometió a un genocidio brutal y truncó violentamente el desarrollo político, económico, cultural y espiritual de nuestros antepasados. Así lo que pudo ser un fructífero intercambio entre culturas, desembocó en la imposición de la cultura de los conquistadores, por la fuerza de las armas y la evangelización, en un orden injusto y discriminador envenenado por el racismo", *Documentos Indios. Declaraciones y pronunciamientos*, op.cit., p. 276.

79. El objetivo económico está siendo cumplido con bastante éxito. La Empresa Telefónica de España se ha comprado, a precio de liquidación,

CAPÍTULO TERCERO

TRAYECTORIA DE LA EMERGENCIA INDÍGENA EN LOS AÑOS NOVENTA

La emergencia indígena, tal como lo hemos señalado, pudiese ser entendida en cuatro períodos: el primer período se desarrolló en los años ochenta y consistió en la aparición de nuevas organizaciones indígenas la mayor parte de las veces ligadas a la actividad de Organizaciones No Gubernamentales y de las Iglesias⁷⁷. El segundo período está marcado por la "Celebración de los 500 años del Descubrimiento de América" que comenzó con los preparativos en los últimos cinco años de la década del ochenta y culminó el año 1992 con las fiestas organizadas por España. La tercera etapa es propiamente la emergencia indígena de los noventa que tiene en los levantamientos del Ecuador y Chiapas sus puntos más altos. No sabemos bien si esta etapa se habrá terminado

77. Esta etapa no la analizaremos ya que implicaría un estudio mucho más amplio para el cual no hemos reunido el material necesario. Existe además un completo estudio del período que nos ahorra una repetición. Ver Xavier Albó, "El retorno del indio", en op.cit. Dice Albó: "Durante las últimas dos décadas, para sorpresa de sociólogos y politólogos, en casi toda la región andina se retornó con fuerza inesperada a una problemática específicamente indígena que parecía haber sido superada desde la década del cincuenta, cuando se impuso sólo hablar de 'campesinos' y de 'sindicatos'. Por su generalidad panandina y por implicar a tantos millones de personas, este fenómeno bien merece ser analizado en detalle", p. 199 y ss.

Frente a la ruptura de la bipolaridad, la nueva España de la comunidad europea, trató de reconstruir una nueva fuerza de "habla hispana". La multipolaridad, dijo el Rey Juan Carlos en República Dominicana en 1990, necesita de una fuerza Hispano-americana con una clara y definida presencia mundial. Por esa razón España trató de celebrar con grandes solemnidades y mucho dinero, el "Descubrimiento de América". La Iglesia católica trató también de celebrar los 500 años de evangelización en América Latina, para lo cual viajó el Papa Juan Pablo II a un gran encuentro eclesástico, también, en República Dominicana.

Los indígenas americanos aprovecharon la oportunidad de los "500 años del Descubrimiento de América", para expresar los "500 años de Resistencia Indígena". Expresaban que eran pueblos vivos. Señalaban que había una continuidad entre los pueblos prehispánicos y los pueblos indígenas del siglo veinte y del ventiuono que pronto vendría. Fue el contexto necesario y adecuado para que emergieran nuevas identidades indígenas, nuevos discursos sobre etnicidad, nuevas organizaciones y nuevos movimientos⁸⁰.

la mayor parte de las empresas telefónicas de América Latina. La empresa de aviación Iberia, ha adquirido buena parte de las empresas estatales de aviación latinoamericana que se han privatizado desde el final de los ochenta y los noventa. La empresa de energía española ENDESA ha estado adquiriendo buena parte del control del sector enérgico latinoamericano y uno de los principales bancos de ese país (Banco Santander) es el principal banco extranjero operando en Sudamérica, desplazando a varios bancos de origen norteamericano.

80. En casi todos los países latinoamericanos se organizaron Comisiones de 500 años de Resistencia, en las cuales no sólo participaron indígenas sino también intelectuales, artistas, y dirigentes sociales. Las Comisiones

Las reuniones y declaraciones de repudio sobre el Descubrimiento de América contribuyeron decididamente a la creación de la conciencia indígena moderna. Las declaraciones fueron una a una subiendo de tono, llegando a no reconocer ningún aporte, de ninguna naturaleza, a los 500 años de presencia española-occidental en América Latina. Para muestra sólo algunos párrafos marcados:

"El 12 de octubre de 1492, un grupo de aventureros apoyados por los Reyes de Castilla y Aragón, y capitaneados por Cristóbal Colón desembarcaron en nuestro continente, inaugurando el período denominado de los 'descubrimientos' de territorios de América..."

Junto con catalogar de "aventureros" a los "conquistadores", los indígenas ecuatorianos establecen que a la llegada de los españoles existían en América civilizaciones y sociedades organizadas de las que son herederos:

Nacionales de Conmemoración de los 500 años del descubrimiento americano, que se organizaron oficialmente en todos los países latinoamericanos, muchas de ellas con financiamiento español, provocaron la reacción de intelectuales latinoamericanos que vieron en ellas una nueva invasión de oscurantismo y falta de comprensión histórica de la realidad continental. Durante el período surgieron numerosas investigaciones, estudios, libros críticos al descubrimiento y conquista americana. España desarrolló un discurso confuso, ambiguo y no pocas veces contradictorio, en el que llamaba a celebrar el descubrimiento, pero reconocía, con culpabilidad a veces timorata, los errores cometidos. Paradójicamente la Comisión Española de los 500 años financió numerosas organizaciones y programas indígenas durante ese período en América Latina, como también estudios y publicaciones críticas a la conquista del Nuevo Mundo.

"...Al momento de la invasión los 'conquistadores' se encontraron con importantes civilizaciones y culturas basadas en complejas formas tradicionales de organización social, económica y política, portadoras de símbolos, rituales y costumbres expresadas en una cosmovisión original....".

Los indígenas no hacen grandes diferencias entre el período colonial y el período republicano en América Latina, mostrando la continuidad de las políticas contra el indio:

"...La terminación del régimen colonial y el surgimiento de los Estados nacionales, controlados por las élites criollas de los propietarios de las haciendas, se basó en la aplicación de formas de explotación de modelos similares a las mantenidos durante la Colonia....".

Los indígenas señalan que el racismo es el fundamento de las sociedades latinoamericanas, incluso y a pesar de los intentos del "indigenismo"⁸¹:

81. En todo este trabajo hablamos, como se ha señalado en nota anterior, del "indigenismo" como la corriente cultural y política que se desarrolló en América Latina durante los años veinte al sesenta, formada principalmente por personalidades no indígenas y que tenía por objeto la "redención del indígena" y la "integración" de los indígenas a la sociedad. Es una corriente hoy día acusada de paternalista y proteccionista de los indígenas. Fue sin duda un movimiento cultural muy importante que dio como resultado numerosas obras literarias, pictóricas, artísticas. Ver Mario Vargas Llosa, *La Utopía Arcaica*, op.cit., donde analiza largamente lo que fue el indigenismo en su vertiente literaria a través de la obra de José María Arguedas. Ver la Segunda Parte del libro en que analizamos a este autor.

"...La concepción de indio que surge en la Colonia y que lo caracteriza como ser inferior y diferente al blanco europeo se sigue manteniendo. Las prácticas indigenistas que propugnaron la 'redención del indio' a través de su integración a la sociedad nacional, no han resuelto los problemas fundamentales de nuestros pueblos".

Y agrega que:

"...Las naciones indígenas se han constituido en el núcleo más importante de la sociedad del futuro, así como del surgimiento del Estado Plurinacional"⁸².

El "Manifiesto de la Campaña 500 años de agresión, 500 años de resistencia y por la emancipación de los pueblos", de 1988 señalaba que:

"Ante el próximo cumplimiento de medio milenio desde la llegada de los españoles al continente americano, denunciaremos que lo esencial de aquella relación inicial establecida sobre la conquista, la subyugación, el expolio de las riquezas y la explotación de los seres humanos, se ha prolongado hasta nuestro tiempo".

Como se puede observar se iniciaba un discurso de continuidad histórica, de la mayor importancia para el establecimiento de una nueva conciencia étnica. La historia de la continuidad se estableció en los 500 años de explotaciones al

82. Programa de la CONAIE del Ecuador redactado en 1988 para la Campaña 500 años de Resistencia India.

indio americano. Independiente de lo acertado o no históricamente del hecho, los indígenas lograron dar coherencia a un discurso radical, que mira las sociedades latinoamericanas desde el fondo de la historia y desde el fondo también de la discriminación racial, la explotación social y la exclusión. Debemos aceptar que es un discurso de una gran fuerza interpretativa y movilizadora.

Los gobiernos latinoamericanos junto a España no comprendieron la agresión que implicaba al mundo indígena la entusiasta celebración del Descubrimiento de América. Otra declaración dice:

*"Son precisamente estos sectores los que ahora pretenden 'celebrar' con todo alborozo el V Centenario del 'descubrimiento' con un renovado intento por encubrir la colonización y conquista de un continente por la fuerza de las armas y su sometimiento en todos los niveles, para de esta manera continuar justificando la dominación política de nuestros pueblos y naciones"*⁸³.

Fueron muchas las reuniones de organizaciones indígenas que se pronunciaron contra las celebraciones y que se propusieron hacer del 12 de octubre de 1992 una fecha de movilizaciones y resistencia. Si bien no siempre coincidieron las fechas exactamente, debemos convenir que se produjo una movilización general en casi todos los países latinoamericanos en torno a esas "festividades"⁸⁴.

83. Declaración de la Campaña Continental por el autodescubrimiento de nuestra América, Bogotá, mayo de 1989, *Documentos Indios*, op.cit., p. 276.

84. Dirigentes ecuatorianos nos señalaron que se les "adelantó" la fecha de las movilizaciones que efectivamente las tenían preparadas para dos años después, esto es, el '92.

El festejo del V Centenario produjo todo lo contrario de lo que se propusieron sus auspiciadores. Se fue produciendo una visión en contra de estas festividades. Un ejemplo hermoso y que muestra la complejidad de la situación fue lo ocurrido en México ante la convocatoria de las organizaciones indígenas de reunirse en el Zócalo de la Ciudad de México. Como bien se sabe la Plaza Mayor de México, el Zócalo, era la antigua Plaza del Mercado de Tenochtitlan, la ciudad capital de los mexicas. Un lugar lleno de símbolos en ese 12 de octubre de 1992.

"Las marchas por la Dignidad y la Resistencia India rondaban ya cerca del D.F. La de Guerrero, que para entonces superaba los 400 miembros después de pasar por Xoxocotla en donde fue recibida con júbilo por la gente del pueblo, siguió a Cuernavaca e hizo un acto político en la Plaza principal y una ceremonia a la 'madre tierra' en Teopanzolco. Enfiló rumbo a las alturas de la Sierra del Chichinahutzin para pasar la noche en Tres Marias y parar el día 10 en la Colonia Tlalcoliglia de la Delegación Tlalpan. A los oaxaqueños se les sumó gente de Puebla, Tlaxcala...".

De esa forma combinada, cruzando por localidades cuyos nombres se remontan al tiempo de los aztecas y otras a la colonización española, las diversas columnas de indígenas fueron agrupándose para llegar a la ceremonia del Quinto Aniversario⁸⁵.

85. Seguimos un relato de Joaquín Flores Félix denominado "El V Centenario en el Zócalo: las demandas indias y la fiesta", *Boletín Indigenista*, México, 1992, p. 232 y ss.

Continuando con el relato de Joaquín Flores Félix:

*"El 12 de octubre de 1992, en la Basílica de Guadalupe se celebró una Misa para pedir perdón a los pueblos indios por las atrocidades cometidas en el proceso de evangelización y en nombre de la fe católica y por la libertad de los indios que sufren cárcel y persecución injustamente. Oficiaron sacerdotes con arraigo entre la población india. El lugar se llenó, más de cinco mil personas escucharon las lenguas que estaban presentes: zoque, náhuatl, zapoteco, maya, chinanteco, otomí.... Después una serpiente humana, con música de dianas, cantos a la guadalupana y la Marcha de Zacatecas, empezó a desplazarse por la Calzada de Los Misterios rumbo al Zócalo. La presidían los contingentes indios que habían caminado desde sus lugares de origen"*⁸⁶.

Nada quedó de las Celebraciones. Recuerdos en España de gastos extraordinarios y poco rentables. En Santo Domingo un Faro gigantesco con el que el hispanista Presidente Balaguer quiso conmemorar sus "dilatadas presidencias" y que, según dicen, cada vez que se enciende gasta el equivalente de la electricidad de todo Santo Domingo y deja a oscuras el resto del país. Los indígenas lograron un buen

86. Hay que señalar que en muchos países y capitales se repitió este tipo de situaciones. Los indígenas fueron acompañados desordenadamente por cientos de organizaciones entre las que no faltaron punks y jóvenes urbanos que veían en la demanda indígena una apuesta hacia la diversidad. Estas protestas fueron entendidas muchas veces como la "Celebración" del V Centenario. En muchas partes también hubo conflictos con las colonias españolas que querían realizar sus fiestas y danzas conmemorativas. La Iglesia tendió más a abrir espacios de perdón y disculpas que a "Celebrar los Quinientos Años de Evangelización" como la había denominado. Veremos más adelante que esta marcha al Zócalo fue de tal suerte frustrante que se convirtió en el preludio del levantamiento de Chiapas.

clima de opinión pública en casi todos los países de América. Hubo una reflexión al revés. No había nada que celebrar.

2. UNA SÍNTESIS DE LA TRAYECTORIA DE LA EMERGENCIA INDÍGENA DE LOS AÑOS NOVENTA

Numerosos son los hechos que constituyen la trayectoria de la emergencia indígena en América Latina a partir de los años noventa. Solamente analizaremos algunos hechos seleccionados.

a) La dignidad recuperada

El primer caso fue el llamado "Levantamiento Indígena del Ecuador" ocurrido en mayo y junio de 1990. La influencia de este movimiento en el conjunto de los movimientos indígenas latinoamericanos fue muy grande. Numerosos videos, revistas, comunicados, folletos fueron repartidos por el continente explicando y analizando lo allí ocurrido. En Quito a un año del "Levantamiento" se realizó la conferencia "500 años de resistencia" que inauguró una serie de reuniones en la misma línea y sentido, culminando quizá, con la que se realizó en 1992 en Guatemala convocada, entre otros, por la reciente nominada Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú.

La prensa ecuatoriana fue eco de la sorpresa de lo que se denominó "La sublevación de los cabildos"⁸⁷:

87. La CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) me envió un completo informe con las fotocopias de lo publicado por la prensa durante y después del levantamiento de 1990, que permite una

"Al medio día del miércoles 6 de junio más de treinta mil indios de la Provincia de Cotopaxi se dieron cita en la Plaza de El Salto en Latacunga, lugar de realización de la tradicional feria de los sábados. La marcha sobre Latacunga fue impresionante, especialmente en el caso de los indígenas de Tigua, Zumbagua, Guangaje... más de 7.000 naturales avanzaron a pie por la carretera asfaltada hacia la capital provincial formados en filas de 20 personas, marchaban en silencio, en actitud de dignidad recuperada. Paracaidistas transportados en dos camiones y tres jeeps vigilaban la marcha a unos 500 metros de distancia. Los indígenas controlaban la situación y sus dirigentes impedían que los participantes fueran fotografiados... El miedo de los blancos mestizos de Mulalillo, Salcedo, Pujilí, Saquisilí y demás cabeceras parroquiales contrastó con la cooperación y solidaridad que mostraron los latacungueños. Los vecinos de la capital provincial no sólo aplaudieron el paso de los comuneros sino que además les ofrecieron refrescos, pan, agua, y guineos (plátanos)... Los curiosos se preguntaban quién había logrado reunir a tantos indios. La iniciativa nació de los Cabildos de las comunas y de los Cabildos mayores que se reunieron en Mulalillo a fin de apoyar la lucha por la tierra llevada a adelante por las organizaciones fraternas"⁸⁸.

imagen de cómo la prensa actuó sorprendida acerca de lo que ocurrió. Hubo intentos por explicar en términos políticos el levantamiento que no tuvieron mayor efecto: un Subsecretario calificó de "grave el hecho que un grupo de campesinos incitados por agitadores profesionales se haya tomado un recinto de la Iglesia católica ya que significa utilizar la religión con fines políticos". Diario *La Hora*, 2/6/90. Es interesante analizar que en los primeros comunicados el gobierno continúa hablando de "campesinos" como era tradicional en el mundo andino, y no se reconocía el carácter indígena del levantamiento.

88. Diario *Punto de Vista*, Cotopaxi, 2 de junio de 1990.

Los diarios constatan la sorpresa y la pregunta de todos en el Ecuador: ¿quién reunió a tantos indios?, y el consiguiente "miedo de los blancos". El corresponsal en Latacunga, pueblo fundamentalmente compuesto por indígenas migrantes, realiza la distinción entre el miedo de los blancos locales, clase alta local generalmente en relaciones de tratos comerciales, por lo general injustos, con las comunidades campesinas y la reacción de la gente de Latacunga. Algo parecido ocurrió en Quito cuando entraron días después las columnas provenientes de todo el país.

Es interesante en el análisis de este movimiento constatar que al mismo tiempo que hay cortes de caminos en el campo, se produce la ocupación de la iglesia de Santo Domingo en el centro de Quito, la capital de Ecuador. De esta manera se constataba que no se trataba de un movimiento campesino sino de un movimiento nacional, con acciones en la ciudad y en el campo.

Mercedes Jiménez al iniciarse el levantamiento recordaba en la prensa que se trataba del "sexto levantamiento indígena":

"No se trata del primer levantamiento indígena, los hubo ya en 1578, 1599, 1615, 1766 y 1892. Sus raíces son muy hondas. Si analizamos desapasionadamente la situación de los indios en nuestro país, podemos ver que están casi en la misma condición que durante la Conquista y la Colonia. En quinientos años transcurridos desde la llegada de los españoles, los indios en lo único que han progresado es en número, ya que ahora sobrepasan los tres millones, hecho que en lugar de favorecerlos ha acentuado su miseria"⁸⁹.

89. Diario *Hoy*, 25 de junio de 1990.

Como es evidente, no hay ningún otro sector social en América Latina que pueda exhibir una lucha de "tan larga duración" como la de los indígenas. Cualquier historiador podrá discutir la continuidad entre un levantamiento indígena ocurrido en el siglo dieciséis al iniciarse la Colonia y el ocurrido en pleno siglo veinte. Para los indígenas, para el discurso indígena, contar con siglos de antecedentes produce una fuerza argumental importante⁹⁰.

El movimiento se produjo en todo el Ecuador. Las reivindicaciones indígenas recorrieron las ciudades de la sierra y la selva, e incluso en Guayaquil, en la costa, hubo algunas tomas de iglesias realizadas por indígenas y ecologistas. Uno de los centros de la insurrección fue el sector de Cotopaxi, uno de las áreas más indígenas del Ecuador y de América Latina posiblemente. Las masivas reuniones en la Plaza de Latacunga están filmadas y han sido vistas muchas veces en diversos videos. Allí llamaron la atención los jóvenes dirigentes indígenas, demostrando una capacidad no sólo de dirigir su movimiento, sino de "jugar" con la realidad que estaban creando. Las Asambleas públicas eran generalmente alegres, llenas de risas, con muchas bromas a las autoridades, prefigurando lo que será una característica de los movimientos indígenas de los noventa, una suerte de visión postmoderna, podría decirse, del poder. Amplia capacidad de sorpresa, manejo expedito de los medios de comunicación, capacidad de tomar distancia de los hechos en que se participa y, sobre todo, capacidad de creatividad en los

90. Ciertamente las "conmemoraciones" del descubrimiento de América han tenido históricamente respuestas indígenas importantes. Recordemos que la Rebelión de Túpac Amaru se produjo durante el Tercer Centenario de la llegada de Colón a fines del siglo diecisiete.

métodos de lucha, utilizando símbolos indígenas y de la cultura en general. El acuerdo que obligaron a firmar a los directores de servicios públicos es un manifiesto de lo que serán los movimientos indígenas de los años noventa y muestra la sutileza y capacidad creativa de ese movimiento y sus dirigentes.

"El movimiento indígena de Cotopaxi a todas las personas que dirigen las distintas dependencias públicas, a las que los indígenas llegan para cualquier trámite o servicio que por derecho como ecuatorianos tenemos, exigimos ser respetados como tales. Adjuntamos el mandato por la defensa de la vida y los derechos humanos de Cotopaxi... Para tener la seguridad que esto se realice y no quede en meros ofrecimientos, requerimos que se firme y se dé cumplimiento al siguiente acuerdo, caso contrario nos veremos obligados a realizar un segundo levantamiento:

*Acuerdo: "Los abajo firmantes que administramos las diferentes dependencias públicas nos comprometemos a respetar y hacer que se respeten los derechos indígenas, los derechos humanos y la Constitución de la República, dando un trato respetuoso, justo y digno en cada una de las oficinas a nuestro cargo"*⁹¹.

La discriminación contra los indígenas ocurre en las relaciones cotidianas que ellos tienen cuando acuden a los servicios públicos, a las autoridades, a las personas de la

91. Diario *El Comercio* de Quito, 7 de junio de 1990. El acuerdo fue firmado por la Gobernadora Duny Naranjo, el padre Victoriano Naranjo de la diócesis de Cotopaxi, el prefecto provincial, el Intendente de la Policía, los delegados de servicios públicos, del Registro Civil, del Ministerio de Agricultura y de los medios de comunicación.

ciudad. No conozco otro antecedente de un movimiento social que exija solamente "dignidad en el trato" como principal demanda. Es evidente que se trata de la demanda fundamental: no discriminación. Estos movimientos están lejanos en sus métodos y sus demandas de los movimientos agraristas o de las "revoluciones imaginadas" a través de las ideologías marxistas leninistas, por lo general, llenas de solemnidades y autoconciencia del rol histórico que están jugando. En este caso, que será retomado en la misma línea por el movimiento zapatista, se une la claridad de objetivos, decisión y voluntad de cumplirlos, con una enorme creatividad de métodos de acción y por qué no decirlo, un cierto margen a las acciones lúdicas, propio sin duda del período histórico que les ha tocado vivir, marcado por el "fin de las ideologías" y, como se suele repetir, de los megarrelatos y las visiones globales de la historia.

Han pasado ya varios años después de este alzamiento indígena y parece que nada ha vuelto a ser igual que antes en el Ecuador. Quizá la coyuntura internacional que vive América Latina ha afectado a esa sociedad, pero los analistas internos no pueden menos que observar un "antes" y un "después" de esa fecha. La emergencia de los indígenas provoca profundas transformaciones en las formas de convivencia, en los sistemas de dominación interno y en la gobernabilidad de una sociedad, en la que muchas veces los indígenas son mayorías.

b) El carácter indígena del zapatismo de Chiapas

Mucho se ha escrito y se continuará escribiendo acerca del levantamiento zapatista en Chiapas, México el 1 de enero de

1994. Quienes más han escrito en este caso son sin duda, los propios zapatistas, transformándose el Subcomandante Marcos en una suerte de líder mediático de condiciones intelectuales, literarias y comunicativas nunca anteriormente vistas⁹².

Pasados cinco años del levantamiento podemos comprender con mucha mayor nitidez el carácter indígena del movimiento ocurrido en Chiapas. Ciertamente Marcos y algunos otros dirigentes no son indígenas y así lo reconocen. Pero muchos otros sí lo son y la base que se ha movilizado lo es mayoritariamente.

Se trata de indígenas en su mayor parte desarraigados de sus comunidades originales. Por múltiples razones históricas, en los últimos treinta años, numerosas familias indígenas han debido emigrar desde sus tradicionales comunidades a lo que se conoce como la zona de Las Cañadas en la Selva Lacandona, en el estado mexicano de Chiapas. La construcción de represas motivó la expulsión de indígenas desde sus hábitat tradicionales, la sobrepoblación en las comunidades, las invasiones de tierras comunales por parte de terratenientes, en fin un conjunto de problemas, muchas

92. Los documentos originales del zapatismo se encuentran recopilados en una serie de publicaciones de Ediciones Era de México. Ver EZLN. *Documentos y comunicados*. Prólogo de Antonio García de León y Crónicas de Carlos Monsiváis y Elena Poniatowska, Colección Problemas de México. El tomo I se refiere a los comunicados desde el 1 de enero de 1994 hasta el 8 de agosto de 1994. Se han publicado 8 libros de documentos. La Revista Chiapas editada también por Ediciones Era y por el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM trae una considerable cantidad de documentos y discusiones acerca del alzamiento zapatista. Ver el Número 8 de 1999 de la mencionada revista.

veces sobrepuestos. Hay que mencionar también planes de colonización del propio gobierno del estado de Chiapas, con el objeto de "bajar la presión social" existente en las áreas más densamente pobladas. A lo largo de los años esas familias se reasentaron y solicitaron a las autoridades títulos de dominio sobre sus nuevas tierras. No se les dio y lo que es peor se les dijo que se les iba a dar y luego se les negó. Se fue creando un ambiente de incertidumbre cada vez mayor, cuna de numerosos movimientos reivindicativos⁹³.

Como es bien sabido la mayor parte de los movimientos campesino-indígenas en América Latina están ligados a desplazamientos forzados de población. Fue el caso que hemos citado de La Convención y Lares en Quillabamba en la ceja* de selva del Cuzco. Allí el sistema de "terrajería" conducía a que los campesinos abrieran el terreno selvático, sembraran café, lo cosecharan y luego debían abandonar el campo hacia otra frontera de selva. Por cierto que esa manera de trabajar provocó grandes contradicciones y condujo al movimiento de Hugo Blanco. No demasiado diferente era la situación de los guajiros de la Sierra Maestra en Cuba que eran permanentemente desplazados de sus cultivos, lo que fue activando una situación de rebeldía y alzamiento de la que Fidel Castro supo aprovechar para instalar allí su

93. En 1991 tuve la oportunidad de conversar con los huelguistas del movimiento zapatista que hacían plantón (huelga) en la Plaza de San Cristóbal de Las Casas, acompañado del recientemente fallecido indigenista Guillermo Bonfil Batalla. Las autoridades se negaban a escuchar las demandas de un movimiento campesino e indígena que se ampliaba enormemente entre las comunidades, tanto de las tierras altas de la altiplanicie (San Cristóbal) o "tierras frías", como de la "tierra caliente" como denominan a las áreas tropicales y selváticas.

* Ceja: borde de un bosque que a la distancia aparece como banda o faja de vegetación elevada.

cuartel general. En *La rebelión de las cañadas*, Carlos Tello Díaz relata en detalle este proceso de desalojos forzados, se podría decir, al que fueron sometidas las comunidades indígenas chiapanecas y que constituyó el caldo de cultivo para la insurrección del año noventa y cuatro⁹⁴.

El contexto de la campaña de los "500 años de resistencia" y la marcha de las organizaciones indígenas de Chiapas a la Ciudad de México en 1992, es vista hoy día como un elemento crucial para explicar el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional del primero de enero de 1994. El Subcomandante Marcos en una entrevista del 11 de noviembre de 1995 en que explica la trayectoria del movimiento zapatista dice:

"En 1992 se dio otro elemento difícil todavía de analizar: la celebración de los 500 años de resistencia. No sé hasta qué

94. El Congreso Indígena de Chiapas data de 1974 y el apoyo de la Iglesia fue sin duda determinante. Samuel Ruiz, Obispo de San Cristóbal apoyó estas organizaciones. Se fundaron numerosos organismos en las comunidades. En esos años se dictaron varias leyes que trajeron como consecuencia desplazar a las poblaciones. "Con el tiempo, los ejidatarios, acorralados por esas leyes empezaron a ser víctimas de la desesperación. Algunos accedieron a ser reacomodados en nuevos centros de población, todos dentro de la Comunidad Lacandona. En los términos de tal resolución los tzeltales vivirían en Palestina, los choles en Corozal y los lacandones en Lacanjá Chanzayab [...] veintiséis poblados rechazaron las amenazas para salir a vivir a los nuevos centros de población". La historia de los desalojos, de las demandas por títulos de dominios, de conflictos entre las comunidades, en fin, de cambios en la vida de las personas es muy larga. La década del ochenta está llena de situaciones conflictivas en "las cañadas", cuna de donde surgirá el zapatismo de los noventa. Muchos dirigentes, según relatan los autores que han investigado los hechos, surgieron de esas luchas por la tierra. Carlos Tello Díaz, *La rebelión de las cañadas*, Editorial Cal y Arena, México, Primera edición, 1995.

punto influyó en lo que fue el 1 de enero de 1994. Eso despertó en las comunidades un orgullo sobre su pasado, pero también una rebelión frente al manejo que el poder hacía de esos 500 años, cuando festejaba el encuentro de dos mundos. Para las comunidades indígenas ese encuentro había sido brutal. Realmente habían estado resistiendo desde hace 500 años una campaña de exterminio⁹⁵.

La historia que relata el Subcomandante Marcos señala que después de esa marcha a la Ciudad de México, que fue prácticamente desconocida por las autoridades, comenzó a discutirse en Las Cañadas la necesidad de la insurrección armada⁹⁶. La novedad de Chiapas no es por lo tanto su carácter insurreccional, ni la presencia de guerrilleros armados en Las Cañadas de la selva. La novedad del movimiento es la participación activa de tzeltales, tzotziles, tojolabales y diversos grupos de indígenas con plena conciencia de su pertenencia étnica. Como es bien sabido el primer comunicado se realizó en lengua tzotzil en un caso y tzeltal en otro, según el poblado, lo que indujo a que el primer comunicado gubernamental señala que se trataba de "indígenas monolingües", esto es, que no hablaban español. El carácter lúdico, "mediático" y "globalizado" del conflicto, los llevó también

95. Entrevista al Subcomandante Marcos en Carlos Montemayor, *Chiapas, la rebelión indígena de México*, Joaquín Mortiz Editor, México, abril de 1998, p. 140.

96. La tesis de Carlos Montemayor consiste en señalar que desde el 23 de septiembre de 1965 en que un grupo de jóvenes guerrilleros trató de asaltar un cuartel en la Sierra de Chihuahua, ha habido un fenómeno intermitente y continuado de actividad guerrillera. La guerrilla zapatista, según este autor, provendría de antiguos grupos desmovilizados que se repartieron por diversas partes del país. Montemayor, *op.cit.*, p. 66.

a leer un comunicado en inglés, "lingua franca" del actual período de internacionalización⁹⁷.

La cuestión simbólica es quizá la más importante de estos nuevos movimientos. El 12 de octubre de 1992 en la marcha de la ANCIEZ a San Cristóbal de Las Casas se había tirado al suelo la estatua de Diego de Mazariegos, el conquistador y fundador de esa villa considerada tradicionalmente como el enclave "chapetón", esto es, hispánico en los Altos de Chiapas. La similitud entre este "sacrilegio" histórico y los derrumbamientos de estatuas de Lenin y otros próceres en esos mismos días en las "repúblicas socialistas europeas", no puede ser menos que una coincidencia a anotar. Pesadas estatuas de bronce caían al piso estrepitosamente amarradas por sogas y tiradas por descendientes de los antiguos ofendidos⁹⁸.

Los planteamientos suscritos en los acuerdos entre el Estado mexicano y el zapatismo en San Andrés Larraínzar señalan una serie de puntos en torno al "reconocimiento de los pueblos indígenas", de los derechos indígenas, de ciertos niveles de autonomía regional en la toma de decisiones. Se establece el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, y se señala que: "El derecho a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía

97. No es éste el lugar donde relatar lo que ha ocurrido y está ocurriendo en Chiapas. La literatura es amplísima. Ver la obra de Carlos Montemayor ya citada y bibliografía adjunta.

98. La presencia de no indígenas entre los líderes del zapatismo es evidente. Ellos han explicado largamente su presencia y función en ese movimiento. Para algunos es determinante, para otros no. Es un asunto de debate. Lo que nosotros defendemos es que esa presencia de no indígenas no invalida el carácter indígena del movimiento.

asegurando la unidad nacional". Agrega que "podrán decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. El marco constitucional de autonomía permitirá alcanzar la efectividad de los derechos sociales, económicos, culturales y políticos con respeto a su identidad"⁹⁹. El asunto no ha resultado sencillo. Saber a ciencia cierta el significado de esa demanda de autogobierno y autonomía ha provocado diversas posiciones, interpretaciones y divisiones. También empantanamiento. La conclusión del documento suscrito por el EZLN y el gobierno de México es sin duda certera:

"El conflicto que se inició el 1° de enero de 1994 en Chiapas produjo en la sociedad mexicana el sentimiento de que es necesaria una nueva relación del Estado y la sociedad con los pueblos indígenas del país".

Y agrega que:

"...el gobierno asume el compromiso de construir un nuevo pacto social que modifique de raíz las relaciones con los pueblos indígenas".

Aunque declarativo, este documento, sin duda, inicia una nueva etapa en la ya larga trayectoria de los indígenas y los Estados nacionales en América Latina.

En el documento del Foro Nacional Indígena sobre "Comunidad y autonomía" se dice que "somos pueblos, no

99. Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera, (Compiladores), *Acuerdos de San Andrés*, Ediciones Era, México, 1998, p. 59.

etnias o poblaciones¹⁰⁰ al reconocernos como tales, con los derechos colectivos que nos corresponden por nuestra diferencia, se crean las condiciones para poder disfrutar todos los derechos y libertades que nos corresponden como personas"¹⁰¹. La autonomía se percibe como un espacio propio para los indígenas, lo que no impide decir "nos sentimos profundamente mexicanos, a pesar de que los fundadores del Estado mexicano y todos los gobiernos que les siguieron ignoraron nuestra existencia".

La impresión que entregan los documentos, tanto de una u otra parte y los acuerdos alcanzados en San Andrés, es que hay una necesidad de establecer "un nuevo pacto". Sin embargo no es demasiado claro en qué consistiría. En algunos documentos se dice que la autonomía no se exige porque ya se tiene, en otros se la observa a nivel de un detallado sistema administrativo, en otras partes se insinúa un cambio en el sistema federal. No cabe duda que el Estado mexicano se ha visto absolutamente conmovido con la insurrección zapatista y será muy difícil que ponga en práctica las demandas máximas que ellos plantean, ya que cuestionan quizá la esencia del Estado y sociedad mexicana, basada en la "unidad nacional" y sustentada en la "unidad racial,

100. Este documento se refiere a la discusión internacional de si los indígenas deben ser considerados "poblaciones indígena" o "pueblos indígenas" (En inglés "indigenous peoples" o "indigenous people"), lo que muestra que el debate internacional tiene repercusiones locales y nacionales. Este tema lo tratamos en la Parte Tercera de este libro. La "guerra de la ese" fue denominada la discusión que hubo en la Conferencia Mundial de Viena sobre Derechos Humanos; "people" sin "ese" no da pie a los derechos de libre determinación. En Viena los manifestantes paseaban carteles con la letra en disputa.

101. *Acuerdos de San Andrés*, ya citado, p. 137.

étnica y cultural". La propuesta indígena zapatista implicaría una revisión muy profunda de las bases constitutivas de la Nación mexicana. Sin embargo tampoco esta demanda se concreta en un conjunto de medidas que puedan ser llevadas a cabo por una administración proclive a solucionar el problema indígena planteado. La autonomía de los indígenas chiapanecos es un marco que fija el horizonte hacia dónde se trata de caminar. Pasarán por cierto muchos años hasta que se concreten formas de autogobierno eficientes que permitan el autodesarrollo indígena. No obstante, la revuelta zapatista ha puesto en la mesa la nueva agenda.

c) El protagonismo indígena:

los Tratados de Paz en Guatemala

No cabe duda que la insurrección zapatista es el punto más alto en la emergencia indígena continental y ha influido en muchos movimientos en otros países. La firma de los Tratados de Paz de Guatemala y en especial los acuerdos sobre los Pueblos Indígenas,¹⁰² están íntimamente ligados a la experiencia de las negociaciones de Chiapas y a la comprensión continental de las nuevas características de la "cuestión

102. Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas del 31 de marzo de 1995, suscrito en la Ciudad de México por el gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, Asamblea de la Sociedad civil, Campaña Nacional de Divulgación, 1996. Ver también Rachel Sieder, *Guatemala after the peace accords*, University of London, Institute of Latin American Studies, 1998 y de la misma autora, *Customary Law and democratic transition in Guatemala*, University of London, Institute of Latin American Studies, 1997.

indígena". Como es bien sabido, los acuerdos a los que llegó el gobierno guatemalteco con la UNRG, para pacificar el país, contuvieron diversos capítulos o tratados específicos siendo uno de ellos, el más importante según algunos, el que se refiere a la política y relaciones del Estado guatemalteco con los Pueblos Indígenas. Este tratado recoge la discusión internacional que sobre estas materias se ha venido dando en los últimos diez años.

El Acuerdo contiene siete partes. La primera se refiere a la "identidad de los pueblos indígenas" y en ella se reconoce la identidad del pueblo maya y de otros pueblos de Guatemala y, en particular, "la descendencia directa de los antiguos mayas". La segunda parte trata de la "Lucha contra la discriminación" y la tercera, que es bastante extensa, versa sobre los "Derechos culturales", reconociendo los idiomas, la educación, la espiritualidad, el traje de la mujer y numerosos elementos de las culturas indígenas. La cuarta parte se refiere a los derechos civiles, políticos, sociales y económicos y hace un reconocimiento de las autoridades indígenas. Pareciera que los aspectos más concretos se refieren al reconocimiento del "papel que corresponde a las comunidades en el marco de la autonomía municipal para el ejercicio de los pueblos indígenas a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, la salud, la cultura, etc...". En dicho Acuerdo el Gobierno "se compromete a afirmar la capacidad de dichas comunidades en esta materia".

Estas disposiciones van asociadas a una reforma municipal que establecerá las formas de autogobierno al interior de estas unidades administrativas del país. Pareciera ser éste uno de los acuerdos más importantes ya que, a diferencia de lo que hemos visto en los casos anteriores, en el caso guatemalteco la cuestión general de la autonomía se radica a nivel

municipal, lo que es coherente en un primer momento de experimentación de este tipo de transformaciones. Es también coherente con la realidad indígena de Guatemala. Como es sabido, muchas veces entre un municipio y otro, los indígenas hablan diversos idiomas o tienen costumbres e identidades muy diversas.

El capítulo acerca de los derechos sobre las tierras es muy avanzado en comparación con situaciones semejantes en Latinoamérica y se enmarca en la misma relación de las comunidades a nivel local. Se establecen diversos sistemas de propiedad tales como la comunal y la privada y sistemas de restitución de las tierras indígenas. Sin embargo, la mayor parte de estas normas quedó sujeta a posteriores proyectos legislativos, muchos de los cuales no se han realizado en los años posteriores a estos acuerdos.

La puesta en práctica de estos tratados sobre la cuestión indígena aún está en suspenso. Juan León Alvarado de la Defensoría Maya de Guatemala (Copmagua) señaló ante el Grupo de Trabajo, en 1998, diversos aspectos de este asunto. Las Actas señalan lo siguiente:

*"Se refiere al acuerdo de 1996 que intentó poner fin al trato discriminatorio a los indígenas. Dice que existe un proceso de paz frágil después de la guerra civil, que dejó a la población guatemalteca viviendo en un clima de miedo y terror. Recomendación al gobierno de Guatemala que apruebe las Reformas Constitucionales planteadas por el 'Pueblo Maya'... Dice que es indispensable derogar las leyes de carácter colonialista de sometimiento y empobrecimiento de las comunidades del Pueblo Maya"*¹⁰³.

103. Ver una primera evaluación de estos procesos de paz en Rachel Sieder, *op.cit.*

No cabe duda que el cumplimiento de los tratados y en especial del Acuerdo sobre Pueblos Indígenas de Guatemala es un asunto "muy delicado" y que debe ser observado en los próximos años. Hay diversas opiniones respecto al resultado práctico de los acuerdos de paz, pero en la línea de lo que este libro trata, no cabe duda que expresan un intento de establecer "un nuevo pacto" entre los Pueblos Indígenas y los Estados en América Latina¹⁰⁴.

d) Reformas legales y emergencia indígena

La reforma constitucional de Colombia en que se incorporaron los derechos territoriales indígenas ("resguardos indígenas") es también uno de los hechos importantes en cuanto al reconocimiento de derechos indígenas. En esa reforma realizada en 1991 se estableció la incorporación de senadores indígenas al Congreso Nacional, marcando de ese modo la diferencia de estas poblaciones con la población general del país. Años antes en el marco del proceso de pacificación se firmó la paz entre el gobierno y el frente guerrillero de origen indígena Quintín Lame, poniendo como una de las condiciones la suscripción y ratificación del Convenio 169 de la OIT. Las organizaciones indígenas colombianas han tenido la fuerza necesaria para continuar con el desarrollo de los "resguardos" y de las autonomías políticas, en un proceso del mayor interés para las perspectivas de este tipo de políticas en el continente.

104. UNPO Monitor, 1998, martes 28 de julio de 1998. Sesión de la tarde. Este Boletín es producido por UNPO y refleja las discusiones del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas en Ginebra.

Hay numerosas otras situaciones que expresan la emergencia étnica en América Latina. La discusión constitucional en Brasil también debió considerar las demandas indígenas incorporando algunos párrafos al texto constitucional. Las movilizaciones de los indígenas del Amazonas fueron famosas en el mundo entero al final de los años ochenta y pusieron de relieve un discurso en el que se juntaba las amenazas a la ecología con la amenaza a pueblos indígenas en peligro de desaparición¹⁰⁵. La Cumbre Mundial de la Tierra realizada en Río de Janeiro en 1991 y en particular la reunión paralela de los indígenas en "Kareoca" puso el tema del ecologismo indígena en el centro de las discusiones. Como es bien sabido, los indígenas lograron ingresar sus demandas y temáticas a la "Agenda 21" que establece el seguimiento internacional de los temas medioambientales.

Marcos Terena, uno de los más importantes líderes indígenas y ecoindígenas brasileiros, señaló en el último Grupo de Trabajo de Naciones Unidas sus preocupaciones por la efectividad de las políticas que hoy día se aplican en su país:

"El reciente cambio legislativo aún no ha mejorado las penosas condiciones de vida de los pueblos indígenas del Brasil. Cuenta que se ha arrestado e incluso matado a individuos y líderes que defienden los derechos de los pueblos indígenas. Afirma que a las puertas del Tercer Milenio, la política de Brasil no refleja los intereses y necesidades de los pueblos

105. Carlos Federico Márez, "Brasil, Amazonía e indios: el derecho en jaque", en Martin von Hildebrand, Editor, *Derechos territoriales indígenas y ecología*, La Gaia Foundation, Bogotá, 1992. Este libro es un completo estudio, hasta esa fecha, de la situación indígena y territorial en el Amazonía, brasileiro, colombiano, venezolano, peruano y boliviano.

*indígenas... Subraya que la tierra es la vida y que los pueblos indígenas quieren vivir en paz y ser respetados..."*¹⁰⁶.

La constitución de la "autonomía de la Costa Atlántica" en el marco de la Revolución Sandinista de Nicaragua puede ser entendida como concesión a la creciente oleada de etnicidad existente en el continente. Los sandinistas no poseían ningún discurso sobre la cuestión indígena y se vieron obligados por las circunstancias a aceptar una situación de hecho. El resultado posterior de esta política aparentemente indigenista moderna está por verse¹⁰⁷.

Perú, lo hemos señalado varias veces en este trabajo, ha sido un caso aparte por la existencia de un elemento tan determinante en la vida del país como fue la guerrilla de Sendero Luminoso. Un movimiento guerrillero formado por muchos jóvenes indígenas pero cuyos planteamientos no eran indígenas.

Una vez "terminada la guerra", como se dice en el Perú, han comenzado nuevamente a reaparecer las "banderas indígenas". En el Cuzco (Qozqo), desde el 2 al 5 de diciembre de 1997, se realizó la primera asamblea de la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú. Es interesante mostrar que esta asamblea fue inaugurada por el Dr. Jorge

106. *Ibid.*, martes 28 de julio de 1998, Ginebra, Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas.

107. Numerosos observadores han señalado en los últimos años el fracaso de la "autonomía política" de la Costa Atlántica nicaragüense. La depredación de los recursos que está ocurriendo es un ejemplo de que allí no hubo una verdadera demanda por autogobierno, sino que fue una consideración producto de las contradicciones a las que estaba sometido el sandinismo.

Santisteban, Defensor del Pueblo del Perú (Ombusman) y por el afamado teólogo de la liberación Padre Gustavo Gutiérrez. Esta Conferencia Permanente ha tenido su segunda reunión en julio de 1998 y, recientemente la tercera en 1999. Se ha realizado también en el Cuzco, en 1999, el Primer Congreso de la "nación quechua" que reunió a dirigentes de Ecuador, Perú, Bolivia y Chile¹⁰⁸. Claramente, como señalan diversos autores, la cuestión indígena, en la perspectiva etnicista que aquí hemos anotado, aún tiene bastantes dificultades para ingresar a la sierra andina y por eso mismo es liderada, en general, por los indígenas de la selva que viven en Lima o que tienen muy buenos contactos urbanos¹⁰⁹.

Finalmente lo ocurrido en la Vicepresidencia de Bolivia, en la que el dirigente katarista Víctor Hugo Cárdenas realiza en 1992 una alianza con el sector modernizador del empresariado boliviano¹¹⁰, es una muestra más del nivel contradictorio alcanzado por la emergencia indígena en los años

108. Es interesante anotar que en el Comité Ejecutivo y Consultivo se encuentran las principales organizaciones indígenas del Perú, tales como Aidesep (de la Selva Peruana), Conaccip, Conap (del Amazonas), Adecap (de los Andes), CNA, CCP (ambas de los sindicatos provenientes de la Reforma Agraria), Unca (aymarás) y numerosas agrupaciones locales. Aidesep es quien coordina actualmente las propuestas.

109. Intelectuales especialistas en la cuestión indígena como Mirko Lauer y Rodrigo Montoya ven con muchas expectativas y esperanzas este movimiento de democratización de la cuestión indígena. Lauer, en el Diario *La República*, domingo 23 de noviembre de 1997, y Montoya en el mismo diario, el domingo 28 de diciembre de 1997. Agradezco a Javier Lajo Lazo la información sobre estos temas.

110. Xavier Albó, *¿...y de Kataristas a MNRistas? La sorprendente y audaz alianza entre aymarás y neoliberales en Bolivia*, CEDOIN UNITAS, La Paz, 1993. "Sin entrar en detalles el resultado de estas negociaciones ha sido una alianza del frente gobernante... con el ala más centrista de la antigua izquierda.

noventa. Al nivel simbólico no cabe duda que el hecho fue de una gran importancia, aunque al parecer según diversas evaluaciones críticas, a nivel práctico y político concreto no fue mayormente productiva. Sin embargo su presencia en la máxima magistratura de la nación, su permanente auto-definición y adscripción étnica, pusieron la cuestión indígena en un pie diferente en ese país, lo cual se expresa en el tono de los debates que hoy día (1998) se están produciendo en Bolivia. Las leyes indígenas que se han propuesto en el Parlamento boliviano, han sido detenidas por diversos motivos jurídicos, siendo el principal el de carácter constitucional que no se debe reconocer más nacionalidad que la del conjunto del país. Sin embargo en el último proyecto de ley que está en el Parlamento, junto con decir que "el tema indígena es crucial para el Estado boliviano y soslayarlo sólo provocaría discriminación y marginación", establece que:

"La Constitución Política del Estado reformada en 1994 reconoce en su artículo primero que Bolivia es multiétnica y pluricultural. En consecuencia queda establecida la base

Para Toranzo esa 'conexión entre empresarios-oligárquicos y cholos-clases medias, indios y cholos diversos sería un avance positivo, por cuanto testifica la diversidad del país y así puede facilitar la necesaria concertación en esa misma amalgama nacional que él mismo ha bautizado como lo 'pluri multi''. Xavier Albó cita a Toranzo diciendo: "El lado positivo del postmodernismo, más allá de sus pecatas mayúsculas de escepticismo, radica en reconocer esa diversidad, el valor de la diferencia, lo rescatable de la construcción de identidades particulares que no busquen destruir al diferente sino más bien que se dirijan a convivir en un mundo poblado de diversos...", p. 52. Traducido al inglés en Donna Lee van Cott, *Indigenous Peoples and democracy in Latin America*, St. Martin Press, New York, 1995, pp. 55 a 82.

jurídica principal para el desarrollo de la legislación nacional que proteja y esclarezca los derechos y obligaciones de los pueblos indígenas".

Una vez reconocido este hecho, agrega:

"Conceptos como los de libre determinación, autonomía, derecho consuetudinario, derechos humanos, y su relación con los pueblos indígenas y los derechos colectivos merecen una especial atención, para justificar la existencia de una ley como la proyectada.... El término libre determinación en este caso implica que un determinado pueblo indígena puede decidir su propio destino en el marco del Estado al que pertenece. Por lo tanto la autonomía no debería ser interpretada como una renuncia a la soberanía estatal nacional, sino una distribución de atribuciones y funciones que pueden ser complementarias a los poderes nacionales, regionales y municipales en el marco de la descentralización y la participación ciudadana"¹¹¹.

Se discute un proyecto de justicia para los pueblos indígenas en que "el concepto central en la normativa propuesta es el derecho consuetudinario, entendido como aquel sistema de normas, procedimientos y autoridades que regulan la vida social de los pueblos y comunidades indígenas y campesinas y les permiten resolver sus conflictos de acuerdo a sus valores, cosmovisión, necesidades e intereses"¹¹².

No es fácil determinar el curso que tomará este nuevo protagonismo de la cuestión indígena en Latinoamérica. En

111. Ministerio de Justicia, *Proyecto de Justicia Comunitaria*, La Paz, 23 de junio de 1998.

112. *Ibid.*, proyecto de 1998.

una breve pasada de revista podemos ver que hay debates o iniciativas parlamentarias en casi todos los países, acuerdos suscritos, y demandas que obedecen a una misma matriz de mayor presencia de la cuestión indígena en cada uno de los países. Hay numerosas otras experiencias que deben ser analizadas, pero que en su conjunto muestran la existencia de un proceso complejo, no lineal, muchas veces contradictorio, al que denominamos genéricamente la "emergencia indígena en América Latina"¹¹³.

e) Desarrollo económico y pueblos indígenas: el conflicto del Alto Bío Bío

Las movilizaciones ocurridas en Chile en el contexto de la transición de la dictadura de Pinochet a la democracia, ocurren también en el contexto de movilizaciones por los 500 años de resistencia y de transformaciones de la cuestión étnica. En los años ochenta surge un nuevo movimiento indígena en el sur de Chile que se opone a la división de las comunidades mapuches. El gobierno militar de Pinochet

113. Habría que señalar que la temprana experiencia cuna en Panamá fue seguida con mucha detención por todas las organizaciones indígenas latinoamericanas. La Comarca Cuna del Archipiélago de San Blas fue creada hace décadas como se ve en nota aparte e impulsada durante el gobierno del general Torrijos. Sin embargo la experiencia de autonomía y autogestión que ha llevado adelante la dirigencia cuna fue conocida masivamente a finales de los ochenta y en los noventa. Junto con la experiencia ecuatoriana de los shuar, en la Amazonía, han sido los dos ejemplos que siempre surgen para mostrar que es posible obtener grados más altos de autonomía política, autogobierno y autogestión de los recursos indígenas.

postuló la propiedad privada en las comunidades indígenas y la división de las tierras. Si bien esa política se realizó y las tierras fueron divididas, los indígenas desarrollaron un nuevo discurso y presencia en la sociedad que les permitió firmar pactos con las nuevas autoridades de la transición a la democracia y obtener una "nueva ley indígena" que reconoce sus derechos y diferencias con respecto a la sociedad chilena. La construcción de una serie de represas hidroeléctricas en el río Bío Bío (Alto Bío Bío) ha puesto en tensión la validez de estas políticas. Hoy día se discute si el respeto por el asentamiento tradicional de unas pocas familias indígenas, puede ser motivo suficiente para detener una de las mayores obras de infraestructura del país. Es un ejemplo de la importancia que ha asumido la "cuestión indígena" que puede ser motivo para detener una inversión de más de 500 millones de dólares.

i) Los indígenas chilenos en la transición de la democracia

Durante el régimen militar, año 1979, se dictó un decreto que permitió la división de las tierras de las comunidades indígenas mapuches del sur de Chile. Durante 10 años el Estado dividió esas tierras en parcelas familiares entregándoles títulos de dominio a los jefes de hogar, hombres o mujeres, según el caso. Las organizaciones indígenas se opusieron a esa ley y a esa política la que de todos modos se realizó. En 1989 las organizaciones indígenas suscribieron un acuerdo con el candidato a la presidencia, Patricio Aylwin, para realizar la transición democrática en el ámbito indígena. Se le conoce como el Acuerdo de Nueva Imperial, por haberse realizado en esa ciudad, en medio del territorio indígena

mapuche del sur de Chile¹¹⁴. Ese acuerdo consistía en la creación de una comisión para la elaboración de una nueva ley indígena. Iniciado el gobierno, en 1990, se formó esa comisión con participación igualitaria de miembros del gobierno y de los indígenas elegidos de acuerdo a un sistema de nominaciones por parte de las organizaciones. Esta Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) tuvo a su cargo la elaboración participativa de la ley, su aprobación en un gran Congreso Indígena y la posterior tramitación en el Parlamento. La ley se firmó al finalizar el gobierno de Aylwin, en 1993, en la misma ciudad de Nueva Imperial.

La Ley Indígena tiene como principales asuntos los siguientes: a) Reconoce a las diferentes etnias que hay en el país, les otorga personería jurídica a las comunidades indígenas y reconoce tratamiento especial a los indígenas en una serie de aspectos. b) Protege las tierras de los indígenas prohibiendo su venta a personas no indígenas. Las tierras indígenas solamente pueden ser "permutadas" por otras tierras, mediante el consentimiento explícito del jefe de hogar, y la firma de su cónyuge o mujer con la que "hubiese formado familia". c) Estableció un Fondo de Tierras para comprar tierras a las comunidades y personas indígenas. Durante los últimos años se han comprado más de 35 mil hectáreas de tierras no indígenas y entregadas a los indígenas. d) Estableció un Fondo de Desarrollo para fomentar el desarrollo de las comunidades indígenas. e) Estableció "Áreas de Desarrollo Indígena", tendientes a focalizar en un territorio determinado la acción del Estado. f) Estableció la

114. Sobre este período ver nuestro libro, *Historia de un Conflicto. El Estado y los mapuches durante el siglo XX*, Editorial Planeta, Santiago, 1999.

educación intercultural bilingüe. g) Estableció un sistema de justicia especial, un sistema de "conciliación" que permite resolver asuntos entre indígenas de manera sencilla. h) Constituyó una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) que es el organismo público encargado de velar por el desarrollo indígena en el país. El Consejo está formado por personeros de gobierno que tienen relación con los asuntos indígenas (Ministerios de Agricultura, Educación, Bienes Nacionales etc.), por tres representantes del Presidente de la República y por representantes de los indígenas quienes componen el 50% del Consejo. Estos consejeros fueron elegidos en una votación directa realizada en las comunidades el año 1995 y una nueva elección se realizó en 1999. Hay un Consejero aymará, uno atacameño, uno rapa nui, uno de los indígenas de Santiago, uno de los mapuches de la VIII Región, dos de la Región de la Araucanía y uno de los huilliches del sur. Este Consejo entre otras atribuciones tiene que decidir la aprobación de las permutas de tierras que solicitan los indígenas, única forma de transferir tierras según la Ley Indígena vigente.

La Ley Indígena en sus aspectos de protección se ha transformado en una herramienta de defensa de los derechos indígenas y ellos la sacan a relucir en cada momento. En el caso de la Represa Ralco del Alto Bío Bío que inunda tierras indígenas, la única posibilidad de que la empresa ENDESA adquiera esas tierras es mediante una permuta que deben solicitar los propios indígenas y que debió aprobar el Consejo de la CONADI.

ii) Los pehuenches del Alto Bío Bío

Los mapuches son el grupo indígena más importante de Chile. Según el último Censo Nacional de Población, realizado en 1992, casi un millón de chilenos se autoidentifica como mapuche. De ellos 350 mil viven en comunidades o localidades rurales, constituyendo agrupaciones donde la cultura dominante es la mapuche. Los mapuches vivían en un amplio territorio que hoy pertenece tanto a Chile como a Argentina. Se mantienen sus tradiciones, en un alto porcentaje su lengua, formas religiosas y una fuerte identidad cultural.

Hay diversos subgrupos mapuches, uno de ellos son los pehuenches o gente del pehuén, árbol de las cordilleras del sur de Chile conocido en castellano como araucaria (*Araucaria Araucana*). El fruto de la araucaria es el piñón y es recolectado por los pehuenches siendo la base tradicional de su alimentación y una importante fuente de recursos ya que son intercambiados por otros productos. Por habitar en las cordilleras, en lugares muy apartados, los pehuenches han permanecido hasta tiempos muy recientes aislados y con pocos contactos con la sociedad chilena, constituyendo una sociedad muy tradicional. Sin embargo, desde hace unos treinta años a esta parte, han estado sometidos a cambios muy acelerados los que se han acentuado con la construcción de las represas.

En el Alto Bío Bío hay siete comunidades tradicionales pehuenches y varias agrupaciones de campesinos chilenos no indígenas, que fueron llegando hasta esos lugares a través del tiempo. Esas comunidades se han establecido en los lugares más protegidos de las inclemencias de la naturaleza. Por lo general han buscado los pocos y pequeños espacios

de tierra a los bordes de los ríos que por estar en el fondo de las quebradas no se llenan tanto de nieve en el invierno. Combinan numerosas actividades siendo las principales la ganadería y la recolección de los piñones en el verano ya que los bosques de araucaria se encuentran en las cumbres de los cerros. Hay muy poca agricultura y en muchos casos no se realiza ningún tipo de cultivo.

Durante el verano los pehuenches suben con sus animales a las partes altas de la cordillera donde hay buenos pastos y recolectan los piñones. Bajan en el comienzo del otoño y pasan el invierno en sus casas de los valles. Muchos jóvenes salen a trabajar como peones asalariados y hay muchas jóvenes mujeres que emigran a trabajar como empleadas domésticas a las ciudades y también a Santiago, la capital de Chile.

iii) El Proyecto Hidroeléctrico Alto Bío Bío

Desde hace varias décadas la Empresa Nacional de Electricidad (ENDESA) ha estado realizando estudios con el objeto de construir una cadena de Centrales Hidroeléctricas en el curso del río Bío Bío y sus afluentes. Se argumenta a favor de este proyecto el hecho de la regularidad pluviométrica y de caudales de los ríos, su cercanía con los centros industriales más importantes del país, y la rápida caída de altitud que tienen estos ríos desde la cordillera hasta el valle.

La Empresa era de propiedad estatal y fue privatizada durante el régimen militar, pasando sus administrativos y funcionarios principales a ser los nuevos propietarios. Esta empresa construyó la represa Pangué, ubicada aguas abajo de la represa de Ralco, hoy día en cuestión. Pangué comenzó

a ser diseñada al final de los ochenta y su construcción se realizó entre 1992 y 1996, poniéndose en funciones en 1997. Cuando se construyó esa represa no había en Chile exigencias ambientales al no estar aprobada la legislación al respecto. El Banco Mundial, financista de esta obra, exigió una serie de medidas de mitigación del impacto que produciría en la zona, en los habitantes y en la cuenca del Bío Bío. En la medida que la población directamente afectada, esto es inundada, no era muy grande, este factor no jugó un papel muy importante en el debate que se generó el que estuvo circunscrito principalmente al daño ecológico que provocaría represar el río más importante del país.

En el caso de Ralco se trata de una gigantesca represa que inundará prácticamente todas las áreas bajas de esa zona, dejando bajo las aguas las tierras de cultivo, los pastizales para los animales durante el invierno (invernadas) y las casas de ochenta y cuatro familias pehuenches.

iv) Plan de relocalización y participación de las comunidades

La necesidad de relocalizar a un número importante de familias que pierden prácticamente todos sus bienes es quizá el asunto más complejo de la construcción de esta represa. El daño ecológico al río Bío Bío, esto es la intervención de su caudal, ya ha sido realizada por la represa Pangué en funcionamiento. Es por ello que en este caso de Ralco no ha sido la principal discusión. La cuestión indígena ha sido y es la cuestión principal.

La población directamente afectada pertenece a dos comunidades denominadas Ralco Lepoy y Quepuca Ralco. Las personas de estas comunidades han sido poco informadas,

sin haber tenido la oportunidad de conocer desde un inicio el conjunto de situaciones a las que estarán sometidas. Se ha producido una situación de tensiones que ha conducido a dividir a las comunidades entre sí¹¹⁵.

La empresa hidroeléctrica ha adquirido tres "fundos" para trasladar a los pehuenches. Uno es el Fundo el Barco que está ubicado aguas arriba de Ralco. Se trata de un campo cercano al actual asentamiento indígena pero que es criticado por ser de muy duras condiciones invernales por estar ubicado más alto que el actual lugar donde habitan los pehuenches. Por esa razón, acogiendo las críticas, la empresa ha adquirido dos predios ubicados en el valle, bajando la cordillera.

Si bien la empresa ha gastado mucho dinero en el plan de relocalización, a simple vista puede verse que no hay una reflexión muy seria respecto al hábitat y características culturales de los pehuenches. Numerosos son los analistas que se preguntan acerca de la capacidad que tendrán de sobrevivir de manera autónoma en las condiciones en que serán reasentados¹¹⁶.

115. Ver Domingo Namuncura, *Ralco ¿represa o pobreza?*, LOM Ediciones, Santiago, 1999. El autor fue Director Nacional de la CONADI y se opuso a las permutas y al consiguiente traslado de las comunidades. Por esta razón fue separado de su cargo. En ese libro detalla los testimonios de los indígenas que demuestran la enorme desinformación a la que han sido sometidos. El autor describe las enormes presiones y tensiones que sucedieron al interior del gobierno chileno. Se nombró a otro Director Nacional y a varios nuevos directores los que en una sesión en la que no participaron los representantes mapuches, aprobaron las permutas y dieron paso al traslado de las comunidades.

116. Namuncura ha llegado a la "convicción moral" de que el traslado significará mayor pobreza. Ver cita anterior. Se puede consultar entre otros el Informe de la FIDH (Federation International de Droit de l'Homme), *Ralco y las represas del Alto Bío Bío*, París, 1998, (en Internet).

Años atrás un conflicto de esta naturaleza habría sido impensable y ni siquiera habría existido. Las familias indígenas habrían sido trasladadas en silencio y sin reclamaciones. Hoy día un puñado de familias indígenas tienen detenida una de las inversiones más importantes para el desarrollo de este país. A esta realidad la denominamos "la emergencia de la cuestión indígena" en América Latina.

CAPÍTULO CUARTO ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA EMERGENCIA INDÍGENA

Anotaremos algunas de las características que observamos en esta emergencia indígena de los años noventa en América Latina. Se trata de comprender los aspectos comunes a todos estos movimientos, por lo general, muy diferentes entre sí y ubicados en procesos políticos no siempre siquiera comparables.

1. EL "RECONOCIMIENTO" COMO CUESTIÓN FUNDAMENTAL

La cuestión fundamental que cruza a todos estos movimientos es el tema del "reconocimiento". La demanda indígena exige en lo fundamental que el Estado y la sociedad los reconozca como indígenas.

Ha cambiado radicalmente la perspectiva de las demandas indígenas de los años sesenta. En esos años los indígenas demandaban en primer y casi único lugar, recursos. La tierra era la base y centro de la demanda indígena. Fueron movimientos agraristas, en el sentido de luchar por la tierra, por un espacio donde vivir, trabajar. Es por ello que siempre fueron considerados campesinos. En esos años no mostraban la diferencia étnica como el aspecto principal.

No significa que los movimientos indígenas de los años noventa no demanden tierra. Pero la tierra y la defensa territorial agraria y rural, no está en el centro de la demanda.

El centro de la demanda es mucho más amplio, de carácter cultural e implica a toda la sociedad nacional. Se trata que la sociedad y el Estado reconozcan que existen colectivos indígenas, esto es, "pueblos indígenas", al interior de la sociedad. Es la demanda por una sociedad multiétnica, multicultural: varios pueblos en una misma Nación.

Froilán Condori, representante del Consejo de Educación de la Nación Quechua, señaló (1998) al Grupo de Trabajo de Naciones Unidas, que:

"... los gobiernos deben garantizar los derechos de los Pueblos Indígenas. Explica que los indígenas han sido marginados, aislados y discriminados. Las sucesivas políticas de integración han tratado de asimilar a las comunidades. Esto no ha funcionado, así que ahora las comunidades están consolidando sus diferencias. Hace un llamado para la creación de un Estado multicultural y multilingüístico. Ellos, dice, están a favor de las diferencias y de la pluralidad. Explica que se ha empezado a recuperar su ciencia, su tecnología, tradiciones e idioma. Es importante superar las relaciones coloniales en todos los ámbitos y asumir los retos del presente y del futuro. La interculturalidad no sólo debe referirse a la cultura dominante. La cultura es muy vasta e incluye áreas como la ciencia, la economía, la ecología y la espiritualidad"¹¹⁷.

La cuestión del reconocimiento se ha puesto en el centro de la demanda indígena. Es por ello que las reformas

117. Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, miércoles 29 de julio de 1998. Sesión de la tarde, UNPO Monitor, Organización de Naciones y Pueblos No Representados a las Naciones Unidas, Ginebra, 1998.

constitucionales en América no son un aspecto menor de la discusión¹¹⁸.

2. UNA IDENTIDAD CULTURAL REINVENTADA

La característica principal de la emergencia indígena es la existencia de un nuevo discurso identitario, esto es, una "cultura indígena reinventada". Se trata de una "lectura urbana" de la tradición indígena, realizada por los propios indígenas, en función de los intereses y objetivos indígenas. Es por ello que se trata de un discurso de identidad étnica arraigado profundamente en la tradición, pero con

118. Se han realizado varias Reformas Constitucionales que "reconocen" la existencia de sociedades pluriétnicas o que reconocen a los "pueblos indígenas". Colombia reformó la Constitución en 1991, México realizó una reforma el año 1992 que reconoce parcialmente la existencia de pluriculturalidad, en especial en materia lingüística, Paraguay realizó una Reforma Constitucional en 1992 que incorpora la realidad indígena de ese país, donde el guaraní es lengua oficial y hablada por buena parte de la población, Perú agregó algunos elementos acerca de la cuestión indígena el año 1993, Argentina incorporó quizá por primera vez a la Constitución una especial referencia a los "aborígenes" como se les denomina en ese país, en 1994, y en Ecuador han habido varios intentos de reconocimiento en diversas legislaciones (1996 y 1998). En Chile la Reforma Constitucional presentada por el Presidente Aylwin fracasó en el Congreso, y Guatemala está a la espera de reformar su Constitución como parte de los compromisos de los Acuerdos de Paz. A esta lista habría que agregar la mención que la Constitución brasilera de 1988 hizo de "os indios", cuestión que hemos tratado en este texto. La ratificación del Convenio 169 de la OIT ha caminado por el mismo sentido del reconocimiento de la existencia de pueblos indígenas como entes diferenciados de la población general del país.

capacidad de salir de ella y dialogar con la modernidad¹¹⁹. Podríamos caracterizar esta reconstrucción con los siguientes elementos que comentaremos a continuación.

Es una identidad que permite construir un puente entre las culturas tradicionales, que son "las que saben" y las culturas indígenas urbanas que son "las que recuerdan". Se produce una cultura indígena apropiada a la nueva etapa de modernizaciones que viven los países latinoamericanos.

Para decirlo de una manera conocida, se trata de un discurso híbrido¹²⁰. Se va construyendo una nueva discursividad de carácter mezclado que en muchos casos es una cultura indígena de pastiche. Se reinventan ritos y ceremonias

119. Hemos llamado a este proceso "etnogénesis". Un autor señala: "Estas organizaciones (indígenas) son protagonistas de un verdadero proceso de etnogénesis, en cuanto que no reproducen simplemente la identidad de las viejas comunidades locales que Aguirre Beltrán calificó de etnocéntricas, sino que redefinen las fronteras y las solidaridades. Por ejemplo los intelectuales de la COCEI proponen la existencia de una etnia 'binnizá', la de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec, que habla la lengua 'diidxazá', distinta dentro de la gran familia zapoteca. En la frontera norte del país ha surgido una organización de migrantes mixtecos que reivindican la identidad étnica precisamente de 'mixtecos de la frontera'..." Guillermo de la Peña, *Notas preliminares sobre la ciudadanía étnica*, Guadalajara, 1997, p. 9.

120. Néstor García Canclini utiliza este concepto para hablar de las culturas latinoamericanas, que son una suerte de pastiche de múltiples culturas, entre ellas, la indígena. Las nuevas identidades indígenas también son una combinación de múltiples culturas. Néstor García, *Culturas Híbridas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987. La diferencia sería que las culturas latinoamericanas organizan sus discursos en torno al mestizaje y las culturas indígenas organizan los elementos foráneos que incorporan en torno a la "pureza étnica", a la autoidentidad fundamentada en ser los primeros habitantes, los originarios. Ambas son pastiches de muchos elementos, pero organizados radicalmente de manera diferente.

que o no son tradicionales o se desvirtúan. Se construye una "cultura indígena de performance", de superposiciones de trozos diferentes, de combinación de fuentes muy diversas¹²¹. En muchos países y situaciones los indígenas vivían aislados sin mayor contacto con el mundo externo. No necesitaban explicar a nadie "quiénes eran". Esto cambia con estos procesos que aquí venimos analizando. Los indígenas son demandados acerca de su identidad. Deben responder a preguntas tan sencillas pero tan difíciles de ¿y por qué usted es indígena? o más aún cuando se trata de poblaciones mestizas vecinas ¿qué hace que usted sea indígena? La vida indígena "globalizada" exige respuestas a las preguntas sobre identidad. El dirigente indígena que va a una reunión debe además saber explicar a sus compañeros indígenas las características peculiares de su grupo humano. Debe mostrar su carácter de indígena y además debe mostrar su especificidad como maya, chiriguano, quechua o mapuche. Esta presión conduce a la construcción de nuevos discursos. Muchos de esos discursos se van invadiendo unos a otros y se van prestando trozos de sus propias definiciones¹²². A este

121. La idea de "cultura de performance" ha sido discutida en la antropología moderna, en especial en los casos (mayoritarios) en que la cultura debe someterse a la exposición del turismo. Los indígenas se ven obligados a explicar su cultura a los turistas para lo cual reúnen elementos de las tradiciones, con elementos de la cultura de masas (versiones de mass media acerca de las culturas exóticas), con elementos fantásticos y sin duda mucha invención de nuevas tradiciones. Como es bien sabido no todas las tradiciones suelen ser antiguas.

122. En el caso mapuche, por ejemplo, aparece en estos últimos años un marcado dualismo andino, puesto en el centro de la cultura que, a decir verdad, no era fácil de encontrar en los relatos antiguos. La existencia de una dualidad "macho hembra" que ha caracterizado a las culturas andinas,

fenómeno se le denomina "préstamos culturales", asunto fundamental para comprender los nuevos discursos indígenas. Analizaremos el caso de los planteamientos de género y su incorporación al discurso indígena.

En una reunión realizada en Bogotá el 12 de octubre de 1989, se discute el complejo tema de las relaciones entre mujer e indigenismo, tema obviamente introducido por el debate feminista internacional. Las conclusiones del Congreso dicen lo siguiente:

"Que para las mujeres de América Latina los 500 años de invasión significan el genocidio de millones de indígenas, la destrucción de nuestros pueblos, economías y organización social....".

"Que la búsqueda de nuestras raíces ancestrales, el mirar al pasado para ponernos frente al futuro es una tarea urgente de rescate cultural. En la vida e historia de las mujeres luchadoras Bartolina Sisa, Micaela Bastidas, Dolores Cacuango, la Cacica Gaitana y miles de experiencias luchadoras, encontraremos ejemplos que contribuyan a forjar nuestra identidad..."

no era fácil de resolver en un sistema poligámico como el que estructuraba la familia mapuche antigua y con sistemas muy jerarquizados socialmente propios de economías ganaderas y ecuestres. Sin embargo, en el discurso reciente se desarrolla este dualismo que permite explicar de manera mejor las relaciones equilibradas entre hombres y mujeres y transformar la "cuestión de género" en un asunto "tradicional". Por cierto esta reinterpretación de la cultura le otorga mayor peso al concepto de "tierra". El contacto con los aymaras del norte, con quienes han compartido el movimiento indígena en los últimos quince años, se ha traducido posiblemente en esta suerte de "préstamos culturales". Se habla de Ñuke Mapu, tal como de Pachamama, madre tierra, asunto en todo caso propio de culturas predominantemente agrarias.

Y agregan:

*"La vida comunitaria, la armonía y el respeto entre los hombres, las mujeres y la naturaleza, la fraternidad y la solidaridad y el profundo espíritu de resistencia, son valores a rescatar y construir en nuestros pueblos indígenas, negros y demás mezclas resultantes de este rico proceso de mestizaje latinoamericano, igualmente, rescatar y lograr el reconocimiento de nuestros valores e identidad como mujeres"*¹²³.

No cabe duda que muchos elementos de la visión indígena del pasado existían previamente, pero tampoco puede caberle duda al observador desapasionado, que muchos de esos elementos constituyen una "idealización del pasado". La superposición de elementos es característica de la reapropiación cultural actual de las culturas indígenas, y de los nuevos discursos de identidad que se construyen¹²⁴. Existe una nueva afirmación de "lo que es la cultura", como si ésta

123. Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas, Bogotá 12 de octubre de 1989. Es muy interesante observar la aparición de una tesis indígena acerca del machismo que señala que éste proviene de la influencia española y que no habría existido con anterioridad en la América indígena prehispánica. Se señala que la existencia de dualidad cultural en todos los terrenos, macho y hembra como una unidad, habría impedido la existencia de relaciones de dominación entre los géneros. Es una materia de discusión.

124. El famoso director y actor de cine norteamericano Kevin Kostner realizó una película en Isla de Pascua, acerca de la historia de Rapa Nui que afectó enormemente y en términos positivos la reconstrucción de la autoidentidad de ese grupo étnico. Muchos rapa nui después de la película, son más rapa nui, se visten a la moda rapa nui, usan tatuajes "tradicionales", en fin, sirvió para reafirmar una identidad pastiche, pero finalmente una identidad capaz de expresarse hoy día, con mayor fortaleza posiblemente, frente a quienes visitan esa maravillosa isla.

fuese tradicional e inmóvil. Al afirmar que es una reconstrucción o reinvencción permanente, no decimos que sea falsa. Toda cultura es eso. Siempre se está reinventando. Permanentemente las culturas incorporan "préstamos culturales" de otras sociedades y las hacen suyas. Los violines, guitarras, mandolinas de evidente raigambre hispánica se entremezclaron con los pitos, quenás y tamboriles cuzqueños dando lugar a esa hermosa "música tradicional" del mundo andino. ¿Cuán tradicional es esa música? ¿Es más tradicional que la música chicha que se escucha hoy día en Lima en que junto a esos instrumentos se han incorporado baterías, guitarras eléctricas, órganos electrónicos y ritmos con gusto a cumbia y trópico? Es un asunto complejo el tema de "lo tradicional". Pareciera que cada tiempo tiene en el anterior lo que es tradicional. Cada generación reinterpreta lo que es tradicional, no siendo nunca lo mismo.

Los indígenas latinoamericanos le han otorgado una nueva fortaleza a sus discursos al incorporar múltiples elementos provenientes de otros contextos culturales, ya sea indígenas, préstamos interétnicos, o provenientes de culturas no indígenas. Han modernizado su discurso tanto para mirarse ellos mismos, como para dialogar con la sociedad mayor. Esa modernización proviene de las nuevas condiciones en que viven los indígenas, en especial el mundo urbano y su relación cada vez más fluida con el campo. Los jóvenes que han pasado por la instrucción formal del Estado tienen la capacidad de "traducir" las experiencias antiguas que les han sido entregadas por sus mayores al lenguaje comunicacional moderno. Es una nueva cultura que puede exponerse frente a diversos auditorios, que tiende puentes cognitivos entre el mundo indígena profundo del campo y las poblaciones mestizas y criollas, y el mundo globalizado

también, que los observan. Una de las mayores adquisiciones del discurso indígena ha sido su encuentro con el discurso medio ambientalista y es lo que veremos a continuación.

3. EL "ETNOECOLOGISMO" O LA "ECOETNICIDAD"

Como muchos saben bien, uno de los ejes del discurso indígena latinoamericano ha consistido en acoplarse al "discurso verde", al ideario ecologista internacional. No quisiera decir con esto que los pueblos indígenas no han tenido ni tienen una conciencia acerca del respeto debido a la naturaleza, a la "madre tierra", a la "Pachamama" de los pueblos andinos. Cada vez que un andino bebe un licor, "challa" la tierra en un acto hermoso de reciprocidad. "Si tú me has dado este licor, yo te devuelvo una gota"..., "...para que estés contenta Pachamama..." diría el poeta aymará Pedro Umiri. Hay una relación viva con la tierra, con los ríos, con la naturaleza viviente. He visto cómo pescadores indígenas del sur de Chile, devuelven los pescados al mar cuando no tienen el tamaño suficiente. Eso está presente y vivo en las culturas indígenas. Pero no cabe duda que el discurso ecologista es una recreación de ese culto a la naturaleza y es una recreación éticamente correcta en la medida que no engaña a nadie sobre lo que ha sido el comportamiento de los indígenas con la naturaleza. Pero es un discurso recreado en función de establecer una sagaz alianza con los sectores más postmodernos de la demanda social.

En los foros internacionales el ecoetnicismo es quizá el discurso más desarrollado ya que como es evidente provoca una fuerte "empatía cultural" con sectores avanzados de Occidente.

Marcial Arias de la Asociación Napuana de Panamá señaló, el año 1997, en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas que:

*"La Alianza Internacional de los Pueblos Indígenas y Tribales de la Selva Tropical han celebrado dos eventos fundamentales sobre el medio ambiente y la tierra. Menciona que la primera tuvo lugar en Buenos Aires en 1996 y fue una reunión indígena internacional sobre biodiversidad. Declara que la segunda tuvo como anfitriona a Colombia también en el año 1996 y versó sobre pueblos indígenas, especialmente aquellos que dependen de los bosques para su desarrollo sostenible. Menciona que los dos eventos representaron una oportunidad para entablar una nueva relación con los gobiernos en las Naciones Unidas"*¹²⁵.

Inmediatamente tomó la palabra Antonio Jacanamijov Tisoy de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica señalando:

"... que los bosques representan la fuente de satisfacción de sus necesidades fundamentales de supervivencia y que también sus necesidades culturales dependen de los bosques. Pide que se preste atención a la necesidad de salvar estos derechos esenciales a su bienestar. Dice que el uso sostenible de los bosques y la tierra debe fomentar la participación de todos. Afirma que

125. UNPO Monitor. Puntos señalados en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU, Naciones Unidas, julio 28, agosto 1, de 1997. Producido por la Organización de Naciones y Pueblos no Representados a las Naciones Unidas (UNPO), Ginebra, Suiza, 1997, p. 40.

se debe respetar de manera apropiada a las poblaciones indígenas que dependen de los bosques y la tierra"¹²⁶.

Continúa usando de la palabra Mauricio Castro Garmendia de la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras, quien dice que la "Confederación está compuesta por 8 pueblos indígenas y negros de Honduras" y que:

*"...los pueblos indígenas viven de acuerdo a los designios de la madre naturaleza, lo cual difiere completamente del modelo económico que destruye y abusa del hábitat natural, amenazando la supervivencia de los pueblos indígenas"*¹²⁷.

El concepto de "sustentabilidad" se ha incorporado plenamente al discurso indigenista llegando a construirse un texto que podríamos denominar "ecoindigenista" o "ecoetnicista". Es una reelaboración de la relación hombre-tierra que evidentemente existía en los pueblos indígenas con anterioridad al ecologismo moderno. La relación espiritual animista con la naturaleza es propia de muchos pueblos, en particular, cazadores, recolectores y pescadores. El mundo

126. *Op.cit.*, p. 41.

127. *Ibid.*, pp. 79-80. No quisiera cansar al lector con más citas, pero las sesiones del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas y otros Foros Internacionales, están llenos de discursos de esta naturaleza. Hay variantes sin duda como las que plantea Julio Tumiri al decir que: "los gobiernos en nombre del modernismo han destruido e ignorado la cultura milenaria del pueblo aymará, para quien el agua significa la vida...". Tomás Condori, señaló que "durante siglos sus antepasados vivieron del río, donde se producía el mejor pescado del país y que es actualmente un río de aguas servidas y que por eso los indígenas emigran a las ciudades". Así hay muchos testimonios que avalan lo que aquí afirmamos.

animado es bien conocido por la antropología. Las montañas, los ríos, los animales, en fin, todo el mundo que para Occidente es externo y objeto de manipulación o explotación, en las culturas indígenas preoccidentales aparece como viviente y en permanente relación de reciprocidad con el ser humano. Esta visión "espiritualista" del mundo ha venido también a reforzar el pensamiento ecologista entregándole un componente del que carecía. La ecología moderna proviene de la idea de catástrofe. Es la toma de conciencia de que las externalidades del desarrollo económico provocan un desastre en el medio ambiente. No hay espiritualidad en este diagnóstico. Es un asunto técnico. La aparición del discurso indígena de carácter espiritualista provocó también una resignificación del discurso ambiental. Permite darle sentido personal, y a veces místico, a la defensa del medio ambiente¹²⁸. Para los indígenas ha significado un

128. La fama del hipercitado discurso o "carta" del Jefe Seattle al Presidente de Estados Unidos, a fines del siglo diecinueve, proviene de esta simbiosis entre los discursos ecologistas e indigenistas. Este discurso debe leerse también de manera crítica, comprendiendo a quién se dirigía el viejo sabio indígena. No es casualidad que su discurso se refiera a un tipo de espiritualidad que podía ser comprendido por el puritanismo espiritualista de la élite norteamericana de comienzo de siglo. Pensar ingenuamente que ese discurso obedece a la reflexión "pura", o a la "cultura no contaminada" de un jefe indio aislado en las montañas del norte de Estados Unidos sería también un error. Toda reflexión o escritura es un diálogo entre quien la escribe o emite y a quién va dirigida. El emisor tiene que establecer puentes cognitivos a riesgo de que nadie le comprenda, lo cual hace inútil su mensaje. El análisis crítico de los testimonios y documentos indígenas debería considerar, por una parte, a quién se dirigen los indígenas y, segundo, quiénes los apoyan en ese momento, esto es, el contexto cultural de las alianzas. En el caso del Jefe Seattle el contacto con los misioneros es fundamental.

reforzamiento evidente de su discurso y de su capacidad política de establecer alianzas con sectores no indígenas.

4. PANINDIGENISMO CULTURAL

El elemento absolutamente nuevo y quizá más importante que está ocurriendo en América Latina es el que denominamos "Panindigenismo". Se ha estado construyendo en los últimos años un discurso o cultura "panindígena" en la que grupos étnicos de diversas localidades y países comienzan a exponer un discurso marcado por elementos comunes, como los anteriormente señalados.

Los indígenas recorren habitualmente el continente y tienen más relaciones entre sí que nunca en la historia. Se combinan ideas y contenidos culturales de todas las culturas indígenas latinoamericanas. Estamos a las puertas de un panindigenismo que nunca probablemente existió en América Latina¹²⁹.

Los elementos que estamos anotando aquí acerca del discurso indígena latinoamericano parecieran que no tienen diferencias ni entre países ni entre grupos étnicos. Como es bien sabido muchos de los grupos étnicos latinoamericanos no tuvieron nunca relaciones entre sí y sus lenguas son profundamente diferentes e ininteligibles entre sí¹³⁰. El

129. Lo importante, y es necesario hacerlo presente, es que en las comunidades indígenas rurales ese discurso panindigenista es aceptado y rápidamente incorporado.

130. Los contactos interétnicos prehispánicos es un asunto que apenas conocemos y que ha fascinado a las tendencias difusionistas de la antropología y arqueología. Recientemente comienzan a desarrollarse investigaciones

panindigenismo está proponiendo un discurso común a todos los grupos étnicos del continente.

Numerosos conceptos/términos son parte sustantiva de este discurso panindigenista. No siempre tienen la misma connotación. Pero uno puede escuchar indistintamente a un líder de una comunidad apartada por miles de kilómetros palabras semejantes. Son las palabras del panindigenismo. Así derechos indígenas, autonomía indígena, control político, control cultural¹³¹, sociedades multiétnicas, sociedades multiculturales, multiculturalismo, educación multicultural, bilingüismo, educación bilingüe, territorios indígenas, derechos territoriales, patrimonio cultural, son algunas de las palabras que se escuchan cotidianamente en los discursos indígenas de todos los países latinoamericanos.

precursoras y preliminares que abren una ventana hacia formas de desplazamiento a lo largo del Pacífico que posibilitarían pensar en mucho más contacto que el que suponemos. Hay estudios sobre embarcaciones y navegación prehispánica que podrían hacer suponer mayor nivel de contacto entre diversos pueblos antes de la llegada de los españoles. (Stephen Jett, "Precolumbian transoceanic contacts" en *The diffusion issue*, Santa Barbara, California, 1997). Lo mismo comienza a desarrollarse la hipótesis del contacto con China y otros países del Asia en tiempos muy antiguos. Son hipótesis preliminares que no invalidan lo señalado en el texto. Ver en Revista *Amerística*, "La ciencia del nuevo mundo", Año 1, Número 1, México, 1998.

131. Este concepto proviene de los trabajos del antropólogo mexicano Bonfil Batalla que ha sido adoptado en muchos círculos indígenas. Consistiría en que en los procesos de cambio, por ejemplo un programa de desarrollo, la comunidad o pueblo indígena tenga el control de los cambios culturales. Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México, 1981.

En 1998 los delegados indígenas al *Fondo de Desarrollo Indígena para América Latina y el Caribe*, organización intergubernamental creada por los países latinoamericanos que tiene su sede en La Paz, Bolivia, redactaron un conjunto de guías para la evaluación de proyectos que pudiese financiar el "Fondo Indígena", como se conoce a este organismo. Señalan, entre otros, que el objetivo del Fondo es: "Fortalecer los procesos que como Pueblos Indios desarrollamos desde distintos niveles y ámbitos políticos, económicos y sociales, culturales y en todo lo que nos afecte". Otro objetivo es: "Fortalecer la unidad en la diversidad" y se señala que el Fondo Indígena y el Consejo Consultivo deberán "promover la comunicación e intercambio de experiencias culturales entre los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe"¹³². En la evaluación de los procesos de seguimiento que desarrollen los representantes indígenas del Fondo en cada país, se señala una serie de principios que podríamos decir constituyen la "nueva agenda" indígena. Nos referiremos a algunos de ellos en los párrafos siguientes.

Se tratará de analizar en cada caso los "Procesos de concertación entre Estados y Pueblos Indios". Se muestra pues la tendencia existente a forzar a los gobiernos a establecer mesas de concertación en las que se pueda debatir la nueva cuestión indígena. Los miembros indígenas deberán revisar el estado de la "Legislación y los derechos indígenas", y los "Convenios nacionales e internacionales", "Normas, acuerdos y tratados nacionales e internacionales". En este punto los dirigentes comprenden que las legislaciones

132. "Resoluciones Generales y Particulares de la Primera Asamblea del Consejo Consultivo Indígena de América Latina y el Caribe", publicada en *Ce Acatl*, Número 94, México, junio de 1998.

internacionales, las normas internacionales como las del Banco Mundial y otras agencias, les confieren derechos especiales y que en los análisis deben ser tomados permanentemente en cuenta. Por cierto que un criterio fundamental es revisar el nivel de "autogobierno y ejercicio del Derecho a la libre determinación y Autonomía". Este principio lo observan en cada proyecto que se apruebe, en el sentido si favorece ese proceso o no.

En relación "a los aspectos económicos se sugiere la evaluación de: a) Planes y programas de desarrollo, b) Mecanismos de financiación, c) Capacidad de autogestión, d) Fortalecimiento de las economías indígenas, e) Autosostenibilidad, f) Impacto ambiental, g) Preservación y aprovechamiento de recursos naturales, h) Procesos y mecanismos de fiscalización y administración, i) Estructuras administrativas y de control".

En relación a los "aspectos sociales se sugiere la evaluación de: a) Dotación de infraestructura comunal y servicios básicos, b) Autosuficiencia alimentaria, c) Estructura comunitaria y organizacional, d) Acceso y dotación de medios de comunicación, e) Funcionamiento de asambleas comunitarias, f) Salud indígena, g) Protección, respeto y garantías para la seguridad de los Pueblos Indios, h) Administración de justicia de acuerdo a los sistemas normativos tradicionales y propios de los Pueblos Indios".

En relación al "aspecto cultural se sugiere la evaluación de: a) la Recuperación, fortalecimiento y desarrollo de las culturas indígenas, b) Fortalecimiento de la identidad cultural, c) Educación indígena, intercultural, bilingüe y universal, d) Recuperación y fortalecimiento de las lenguas indígenas, e) Recuperación y fortalecimiento de la cosmovisión indígena, f) Recuperación y fortalecimiento de la espiritualidad

indígena, g) Propiedad intelectual de conocimientos, saberes y experiencias indígenas, h) Tradiciones ancestrales, i) Conocimientos indígenas y originales, j) Reconocimiento de zonas y centros sagrados, j) Patrimonio cultural, k) Defensa y reconocimiento legal de nuestros territorios, l) Defensa, protección, aprovechamiento y manejo de los recursos naturales".

Como se puede ver es un lenguaje cargado de contenidos jurídico-antropológicos y posiblemente muy lejano al idioma indígena tradicional. Pero no cabe duda que ese lenguaje complejo y especializado hace mella y es comprendido en las comunidades. Sería un error y una manera menospreciativa de mirar las comunidades indígenas pensar que este panindianismo sólo se refiere a una capa de "líderes viajeros", dirigentes despegados de sus bases.

Las asambleas, como la que aquí hemos descrito en sus resoluciones, debaten temas comunes a los indígenas latinoamericanos y se va construyendo un lenguaje común. Las palabras que hemos detallado más atrás están cada una de ellas cargadas de contenidos, de discusiones y muchas veces hay varias propuestas o interpretaciones para cada una de ellas. Lo que aquí queremos destacar es que se trata de un "nuevo lenguaje" o, más bien, el lenguaje de la emergencia indígena latinoamericana.

Este lenguaje es una combinación multifacética de elementos que provienen de diversas fuentes. Muchos temas vienen de fuentes jurídicas internacionales, de estudios que al nivel de Naciones Unidas se han venido desarrollando en los últimos veinte años¹³³. Es el caso del tema de la autodeterminación, patrimonio cultural, etc. Otros vienen de la

133. Ver Tercera Parte de este libro.

planificación económica más moderna y rigurosa, lo que muestra que este movimiento indígena no tiene solamente una propuesta ingenua sobre lo que significa autogobierno y autodeterminación sino que percibe la necesidad de preparar estructuras organizativas y de administración con mucho tiempo de antelación. Por cierto que esos dos niveles, jurídico-político y económico-administrativo van enmarcados permanentemente en conceptos de tipo culturales y espirituales, lo que le otorga al planteamiento un increíble carácter holístico. Los principios para "evaluar" que se han autoseñalado los dirigentes indígenas latinoamericanos expresan un conjunto de criterios que transitan desde lo político-jurídico a lo espiritual místico. Posiblemente no exista hoy por hoy una propuesta tan comprensiva, compleja y sin duda atractiva, como la que aquí estamos describiendo. Frente a los temas del desarrollo, frente a las propuestas políticas, en fin, frente a cualquier curso de acción este nuevo lenguaje se presenta como un intento moderno de totalidad, que recoge elementos tradicionales y al mismo tiempo recupera para sí mismo los avances actuales de la administración, de la organización, de la ciencia jurídica y política.

La existencia de este código simbólico, lenguaje común a los pueblos indígenas latinoamericanos o al menos a sus dirigentes es la base del panindianismo, como aquí lo hemos denominado. La maduración del panindianismo en algunas décadas más, llevará consigo sin duda importantes cambios en el paisaje político cultural de América Latina.

5. LA CUESTIÓN DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA Y LOS DERECHOS CIVILES INDÍGENAS

La presencia masiva de los indígenas en las ciudades ha reconstruido una nueva identidad. El discurso de las nuevas identidades vuelve al campo con las migraciones de ida y regreso. En esas nuevas conexiones de los indígenas con otras culturas va surgiendo la reafirmación indígena principal: la autonomía indígena.

La autonomía indígena es el asunto político principal hoy día en muchos países latinoamericanos¹³⁴. De la Peña se pregunta:

*"La pregunta es si ahora, al final del siglo y del milenio, podemos hablar por primera vez en México de la viabilidad de una identidad étnica compuesta y por tanto de una ciudadanía sociocultural que admita la pluralidad étnica. Hay muchas señales afirmativas, aunque también muchos obstáculos"*¹³⁵.

El tema es complejo. El debate está en curso. Los indígenas al asistir a los foros internacionales hacen un fuerte reclamo de sus autonomías. Marta Sánchez de la Coordinadora

134. Hay numerosa literatura sobre este tema. Ver *Voices of the Earth*, Amsterdam, 1995. Este libro recoge los debates de un seminario mundial que con ese nombre se realizó en esa ciudad.

135. Guillermo de la Peña, *Notas preliminares sobre la "ciudadanía étnica"*, Borrador Mimeo, Congreso LASA, Guadalajara, 1997, (sin numeración de páginas).

Nacional de Mujeres Indígenas de México en el Grupo de Trabajo de Naciones Unidas señaló que:

*"México debe enfrentar un doble desafío ya que se han cometido muchas masacres y que la sociedad ya se ha estado acostumbrando a la violencia contra los pueblos indígenas a tal punto que les resulta normal que se violen los derechos humanos. Pido, como consecuencia, que se reconozca equitativamente la autonomía de los pueblos indígenas"*¹³⁶.

La cuestión de la autonomía transita desde múltiples discursos. El año 1993, en Nuuk, Groenlandia, se realizó un seminario patrocinado por Naciones Unidas sobre el concepto y experiencias de autonomía indígena. Posteriormente ha habido múltiples reuniones donde se debaten diversos modelos autonómicos. En el discurso indígena latinoamericano es un asunto central y fundamental.

a) De la cuestión del desarrollo a la cuestión de la autonomía

En el campo, en las comunidades rurales, los indígenas en los años sesenta y setenta no hablaban de autonomía. Hablaban de desarrollo, de construcción de caminos, escuelas, de

136. Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas, viernes 31 de julio de 1998, Sesión de la mañana, *UNPO Monitor*. Al igual que este discurso sobre la autonomía como solución a los problemas de los derechos humanos hay muchos otros, tanto en este foro internacional, como en muchos otros foros, donde se expresa la demanda de autonomía en el nuevo discurso indígena. En México el tema es de tal importancia que se ha constituido la ANIPA, (Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía).

integración a la sociedad global. En las ciudades, en las organizaciones urbanas, en las organizaciones de migrantes, en las universidades también, los indígenas comenzaron a hablar de derechos indígenas, de autonomía, de control político, de participación en la vida política nacional, de sociedades multiétnicas, de multiculturalidad, de educación multicultural, de territorios indígenas, de derechos territoriales, de patrimonio cultural, en fin, de derechos colectivos¹³⁷.

Los jóvenes indígenas letrados comienzan a construir fronteras entre los indígenas y los no indígenas. Esas nuevas identidades comienzan a regresar al campo. El liderazgo indígena urbano establece un nuevo tipo de relación con sus comunidades.

b) Significado de autonomía indígena

¿Qué significa autonomía? Es un concepto aún confuso en el lenguaje político indígena. Para algunos es independencia. Para otros es solamente la afirmación étnica. Hay quienes hablan de "doble ciudadanía", esto es, ser ciudadano del

137. En el origen del concepto de autonomía se encuentran las experiencias autonómicas indígenas europeas, en las que la de los inuit de Groenlandia es la más antigua y desarrollada. La reunión de Naciones Unidas sobre "Autonomía Indígena" se realizó justamente en Nuuk, Groenlandia, en 1991, en la que tuvimos la suerte de participar. El principal expositor latinoamericano fue Augusto Willemsem Díaz, guatemalteco, quien expuso el sentido de esta nueva denominación. Documentos del Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas, Naciones Unidas, 1992. Ver en la Tercera Parte en detalle esta reunión y el contenido de los documentos.

país con todos los derechos y ciudadano indígena, con todos los derechos¹³⁸. Hay quienes limitan la autonomía al nivel local y quienes hablan de autonomía regional¹³⁹. Esta última sería una forma de federalismo. Colombia entiende la autonomía como el control interno por parte de los propios indígenas en las reservaciones indígenas llamadas "resguardos". Igual asunto se entiende en las "comarcas" autónomas de Panamá. La discusión mexicana después de Chiapas, en especial los acuerdos de San Andrés Larraínzar, han confundido aún más este debate.

La influencia de los indígenas de los países desarrollados ha complejizado mucho más la discusión de la autonomía ya que allí se ha discutido una nueva forma de ejercer el "derecho a la autodeterminación de los pueblos". La autonomía inuit de Groenlandia es prácticamente una segregación territorial producto del carácter isleño de ese territorio. En Australia, Canadá, Nueva Zelanda y otros países desarrollados se discute la entrega de enormes territorios a los indígenas con sistemas de autogobierno muy desarrollados, como el Parlamento Saami en Noruega y el Territorio Inuit de Canadá. En América Latina existen solamente casos similares en el Amazonas y las áreas tropicales, Costa Atlántica, Comarca Kuna, y otros de ese tipo a los que nos hemos referido. La mayoría de los indígenas comparte territorios con los no indígenas. En Chile, como en muchos otros lugares, no hay ninguna región o provincia donde la población indígena sea mayor que la no indígena.

138. Guillermo de la Peña, *op.cit.*

139. Ver José Marimán, *Autonomía mapuche y la cuestión regional*, Boletín *Livén*, Número 2, Temuco, 1995. Marimán visualiza la autonomía indígena en el marco regional.

La autonomía indígena, sin embargo, se ha transformado en una "bandera de lucha" y de reafirmación de la voluntad de permanecer en la calidad de indígenas. La lucha por la autonomía se constituye en la práctica en la lucha por los derechos indígenas, diferentes a los derechos de todos los ciudadanos del país. El reconocimiento de esos derechos económicos, culturales y políticos es el principal contenido de la autonomía. Es por eso una demanda muy compleja que puede ir desde la búsqueda de territorios separados o autónomos del resto del país, o simplemente a la búsqueda de derechos que en la práctica permitan la "descolonización" de las sociedades latinoamericanas.

La "emergencia indígena" tiene en la búsqueda de algún grado de autonomía de los pueblos indígenas el elemento más radical y más fuerte en cuanto demanda transformadora del conjunto de las sociedades latinoamericanas. Estas sociedades se construyeron sobre la base de una segmentación colonial de su población. Fueron Repúblicas fundadas en la relación colonial. La emergencia indígena de los años noventa está cuestionando las bases mismas de la conformación social y política de nuestros países. ¿Qué ocurrirá con este proceso? No es fácil saberlo ya que sobre él se abre el camino de la represión, de la cooptación, del olvido y también de transformaciones posibles y llenas de esperanza para un futuro de mayor justicia.

SEGUNDA PARTE

EL SILENCIO DEL INDIO: COLONIALISMO, GAMONALISMO E INDIGENISMO

El silencio descrito como "emergencia indígena". ¿Por qué esta palabra? Algo que emerge, se supone, es porque ha estado hundido, sumergido de alguna forma. Efectivamente, al mirar la historia indígena desde esta perspectiva vemos que atrás un largo silencio indígena, solamente quebrado por momentos de violencia, insurrecciones la mayor parte de ellas fracasadas y muchas veces movilizaciones en las que se ha escondido el nombre indígena propiamente tal. La emergencia también es urgencia. La situación de las masas indígenas en América Latina es una de las mayores urgencias de la política del continente. Emerge desde la historia profunda americana la exigencia de las voces indígenas. En esta Segunda Parte hablaremos de la historia silenciosa de los indígenas latinoamericanos y de su peculiar capacidad para resistir y mantener vivas sus culturas e identidades. Ellos, los indígenas, han hablado de una "Historia de Resistencia". Es en todo caso también una historia del silencio.

Los criollos siempre han dicho que el indio "es ladino", esto es, solapado, no mira de frente, agacha la cabeza, en fin, esconde algo en su pensar. Es un estereotipo muy difundido. ¿Tiene algo de realidad? Ciertamente ese silencio, ese

En la Primera Parte de este libro se han analizado las nuevas tendencias en el movimiento indígena latinoamericano, lo que hemos descrito como "emergencia indígena". ¿Por qué esta palabra? Algo que emerge, se supone, es porque ha estado hundido, sumergido de alguna forma. Efectivamente, al mirar la historia indígena desde esta perspectiva vemos hacia atrás un largo silencio indígena, solamente quebrado con momentos de violencia, insurrecciones la mayor parte de ellas fracasadas y muchas veces movilizaciones en las que se ha escondido el nombre indígena propiamente tal. Emergencia también es urgencia. La situación de las masas indígenas en América Latina es una de las mayores urgencias de la política del continente. Emerge desde la historia profunda americana la exigencia de las voces indígenas.

En esta Segunda Parte hablaremos de la historia silenciosa de los indígenas latinoamericanos y de su peculiar capacidad para resistir y mantener vivas sus culturas e identidades. Ellos, los indígenas, han hablado de una "Historia de Resistencia". Es en todo caso también una historia del silencio.

Los criollos siempre han dicho que el indio “es ladino”, esto es, solapado, no mira de frente, agacha la cabeza, en fin, esconde algo en su pensar. Es un estereotipo muy difundido. ¿Tiene algo de realidad? Ciertamente ese silencio, ese

ocultamiento del indígena es una consecuencia de la relación colonial que ha existido desde siempre en América. El "ladinismo" indígena ha sido una forma de resistir a la cultura europea occidental. Es una manera de asentir sin aceptar la dominación existente. El "sí, Patrón o sí, Señor" se ha visto en la práctica que sólo esconde una opinión que se reserva, que se guarda para sí mismo y que se esconde ya que no existen las condiciones para entregarla.

Las páginas que siguen tienen por objeto analizar, desde una perspectiva histórica y general, las relaciones entre los Estados nacionales y los pueblos indígenas en América Latina. Es una aproximación sobre las ideas, las políticas y las prácticas de las relaciones interétnicas, las diversas etapas que éstas han tenido y los problemas y desafíos que se enfrenta en esta nueva etapa que se ha abierto con los sucesos descritos en el Capítulo anterior.

El análisis histórico, además, permite comprender las ideas comúnmente aceptadas de las sociedades latinoamericanas acerca de los indígenas, de las relaciones entre el Estado y ellos y, por tanto, las llamadas relaciones interétnicas. Porque se ha ido formando a lo largo de la historia de nuestros países una suerte de sentido común, de cultura, acerca de estas relaciones. Estas ideas comúnmente aceptadas se han ido depositando en forma sedimentaria a lo largo de siglos y conviven entre sí. Son las ideas sobre las que se fundamentan realmente las legislaciones, las relaciones, las prácticas reales. Por ejemplo, se dice fácilmente que "todos somos chilenos, peruanos, mexicanos" y que no debería haber diferencia entre unos porque son indios o provienen de las comunidades indígenas y otros porque son mestizos o descendientes de europeos. En este Capítulo queremos seguir la pista a este tipo de ideas comunes y de sentido

común, que todos repiten y defienden. Porque estas ideas han sido construidas entre otras cosas para unir nuestras naciones a costa de esconder las diferencias y, también, en este caso, silenciar la presencia indígena.

El silencio indígena comenzó en la Colonia, pero continuó durante las Repúblicas. Las voces que se han alzado una y otra vez han sido acalladas. En el siglo pasado hubo rebeliones en muchas partes que no se transformaron en nuevas formas de relacionamiento entre indígenas y no indígenas. Durante este siglo que ha pasado, muchas voces no indígenas surgieron y protestaron por la vida que llevaban las poblaciones originarias del continente. A esto denominamos indigenismo. Pensamos que la década del noventa, como se ha dicho en la Primera Parte, está marcando el final de las grandes ideas indigenistas del siglo veinte. Y también pensamos que aún no surge un conjunto coherente y claro de ideas acerca de la manera cómo se van a establecer estas relaciones en el siglo veintiuno. La emergencia étnica es un desafío al cual todavía las sociedades no indígenas y los Estados no son capaces de responder.

Iniciamos el texto con algunas consideraciones acerca de las relaciones entre el sistema colonial tardío y las comunidades indígenas, que nos permitirá comprender el pensamiento de los caudillos y líderes independentistas en esta materia y las políticas que los nuevos Estados nacionales aplicaron hacia los indígenas en la primera mitad del siglo diecinueve. Allí surge la primera gran idea sobre estas materias: la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Esta idea matriz se hizo presente, por ejemplo, en Chiapas. Hubo que explicitar la adscripción a la nacionalidad mexicana para que fuera posible el diálogo en la Catedral de San

Cristóbal de Las Casas¹⁴⁰. La cultura liberal de los primeros independentistas caló muy hondo en la cultura popular: "los indios, se dice y se piensa, también son ciudadanos y tienen las mismas obligaciones y no tienen por tanto que tener privilegios como grupo nacional aparte". Los independentistas al reaccionar contra el sistema de castas colonial, en que al indio se lo privaba de los derechos de los peninsulares (y criollos) instauran la igualdad jurídica y la ciudadanía como norma común. Aunque no fuese más que en la letra la "igualdad ante la ley" se ha transformado en una ideología central en la conciencia popular latinoamericana.

Más adelante analizamos el segundo período, a nuestro modo de ver, el más oscuro de las relaciones interétnicas en América Latina y que transcurre desde la segunda mitad del siglo diecinueve a la década del veinte y treinta del siglo recién pasado, en que comienzan a surgir las protestas indigenistas. Este período se caracteriza por el gamonalismo como eje de las relaciones entre la sociedad y el Estado Republicano y las comunidades indígenas. El indígena, ciudadano libre formalmente ante la ley, es visto por la sociedad criolla como objeto de dominación y servidumbre. Surge la visión despreciativa del "indiecito" o "indito" según los decires populares de América. El indio pobre por naturaleza,

140. Ya hemos explicado el sentido por el cual, creemos, que el Subcomandante Marcos presenta una bandera mexicana ante la prensa y la besa, mostrando de esa manera que no existen ánimos separatistas o que se pretende romper el territorio del país, cuestión que se había señalado por la prensa. El diario *El Mercurio* del 1 de marzo de 1999 analizando los hechos ocurridos en la zona mapuche de Traiguén levanta el fantasma del separatismo, señalando que ese sería el fin último de la lucha indígena.

sufrido por su condición, considerado poco inteligente por ser parte de una cultura diferente, flojo por no saber trabajar a la usanza de los criollos o los europeos, en fin, ligado a la incultura, a la no-civilización, a la pobreza, visualizada como consustancial a su condición. Este conjunto de ideas discriminatorias, de estereotipos, se fortalecen con las teorías evolucionistas de la época: se los considera "miembros y parte de una cultura inferior".

Esta segunda idea es reacción a la idea romántica y liberal de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. No se la niega. Se la especifica. Todos son iguales ante la ley, pero hay superiores e inferiores, por naturaleza, por la propia evolución de las civilizaciones, de la especie humana.

Los precursores del indigenismo reaccionan frente a las consecuencias del gamonalismo, como expresión práctica de las ideas de superioridad e inferioridad social que se han incubado en el período oligárquico latinoamericano. La denuncia al trato inhumano que se da al indio viene a mostrar que la igualdad ante la ley es sólo una formalidad y que es vulnerada cotidianamente.

El tercer período se incuba en los años veinte y treinta y tiene en la Conferencia de Pátzcuaro, en México, el año 1941, su punto de partida formal. Es el tiempo del indigenismo estatal, de las políticas indigenistas a nivel continental. Este tiempo si bien en muchos países no ha concluido en forma ritual, tiende a agotarse en la práctica en la década del setenta y ochenta. Tiene hitos importantes que van minando su eficacia discursiva, tales como la Declaración de Barbados y la dictación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, aprobado en 1989. Aunque de estas y otras declaraciones no surge un nuevo conjunto de ideas

fuerza que estructuren claramente una nueva política, han criticado duramente las posturas más integracionistas del indigenismo estatal.

El indigenismo denuncia la explotación del indio y propone políticas humanitarias para superar su marginalidad. En el camino supone la necesidad de la aculturación, la pérdida de los valores y sistemas de vida tradicionales, en especial el idioma, y busca la integración de las comunidades indígenas a las sociedades criollas. Estas ideas han quedado interiorizadas en la cultura de muchos sectores no indígenas de buena voluntad existentes en América Latina. Miran con compasión al indígena y buscan su protección. Es el tercer conjunto de ideas que conforma la cultura interétnica latinoamericana.

En la actualidad se discuten diversas alternativas de relacionamiento entre el Estado y los Pueblos Indígenas. A nivel internacional, se habla de autonomía y autodeterminación de los Pueblos Indígenas, como se verá en la Tercera Parte de este libro. Se perfilan diversas tendencias sobre cómo se darían las nuevas relaciones interétnicas. No es fácil imaginárselas. Aún en todo caso están en la discusión de los cenáculos especializados y de las organizaciones más avanzadas de los indígenas, como lo hemos visto más atrás.

No ha surgido todavía el cuarto conjunto de ideas que va a plasmar las relaciones interétnicas en las próximas décadas. Los conflictos sin duda se agudizarán y no se percibe un panorama de fácil manejo y de claridad en la convivencia.

CAPÍTULO PRIMERO

DEL COLONIALISMO AL GAMONALISMO

Es la América profunda. El mundo ancho y ajeno. Los señores de horca y cuchillo, grandes señores y rajadiablos, de nuestra literatura criolla. Literatura denunciativa, primeras páginas de la sociología latinoamericana, hecha de impresiones fuertes, distorsionadas, unilaterales, pero reales. González Casanova habló de colonialismo interno¹⁴¹ señalando la fuerte relación de poder que existía entre las élites costeras, por lo general, comerciales y europeizadas y los "interlands", las tierras del interior, en que el caudillismo local era el "Estado", la "Justicia", la propiedad de la tierra y el poder sobre las poblaciones locales. Carpentier se introduce desde Caracas hacia el interior en *Los Pasos Perdidos*, ofreciendo una imagen vívida de lo que es la América profunda. Va en busca de los primeros sonidos americanos, los instrumentos que reprodujeron el ritmo de esta tierra. Al salir de la ciudad donde alguna vez nevó en el día caluroso de Navidad gracias al entusiasmo surrealista de un Presidente, se va introduciendo en revueltas, violencias y mundos cada vez más olvidados. Pasa por los pueblos, ríos y cantinas en un especie de sueño hacia el centro del universo,

141. Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, Siglo XXI Editores, México, 1967.

en el que el intelectual se desnuda y deshace. Es un "tempo" latinoamericano que no sabemos si se ha ido. Las raíces del colonialismo interno, del gamonalismo y el poder local omnímodo, parece que siguen presentes en muchos "Méxicos profundos"¹⁴², "sur de Chile", las provincias del interior, y del nordeste brasileiro y diversas nominaciones que adquieren las profundidades sociales y culturales de América.

Las ideas progresistas acerca del indio deben batirse hasta hoy con las ideas culturales de la dominación colonial tradicional. Ha sido tan profunda la dominación que pareciera "natural" que el mundo latinoamericano sea como ocurre la vida en las localidades de nuestros diversos "interiores." Quizá durante el siglo diecinueve se construyó ese imaginario de "normalidad". La normalidad de la dominación hacendal, la normalidad de la subordinación indígena. De eso vamos a hablar.

1. EL COLONIALISMO: CASTAS Y RACISMO EN EL ORIGEN DE LAS SOCIEDADES AMERICANAS

La Conquista de América fue sucedida por el largo período colonial. La Corona española tuvo diversas políticas respecto a los indígenas de América. En unos períodos "dejó hacer" a los conquistadores, en otros momentos defendió el derecho del indígena a sus tierras, en ciertos períodos, por el contrario, aceptó incluso la "esclavitud cobriza", como se denominó a la esclavitud de indígenas para diferenciarla de

142. Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo*, Comité Editor, México, 1985.

la esclavitud "negra" de los africanos traídos como esclavos a América. Ciertamente la actitud de "protectorado" que algunos historiadores señalan como política permanente de la Corona española no es real. Sin embargo, al acceder al trono español la dinastía de los Borbones comienza a delinearse una política cada vez más basada en la idea de "protección". Protección a los naturales, se decía. Va a ser el fundamento de la política frente a los indígenas durante el siglo dieciocho y los gobernantes enviados a América tendrán directrices para llevarla a cabo.

Se establece en las colonias españolas americanas una "sociedad de castas". Los peninsulares son quienes detentan el poder político y gozan de todos los derechos. Los criollos, esto es, españoles nacidos en las colonias, teniendo muchos derechos se les niegan algunos. Sin embargo, a pesar de que la administración colonial debía estar en manos de los "chapetones" o españoles peninsulares, al final de la Colonia, la mayor parte de la burocracia colonial estaba formada por criollos. España no tuvo la sapiencia imperial inglesa que no estableció diferencias legales entre quienes habían nacido en la capital y en las colonias. Obviamente esas diferencias odiosas atizaron el fuego de las independencias.

Las clases bajas, como se decía, estaban segmentadas en varios grupos de claro contenido racial. La diferencia entre criollos y mestizos —categoría mayoritaria en las sociedades coloniales al finalizar el siglo dieciocho, esto es, al finalizar la Colonia— supuestamente se basaba en una suerte de pureza de sangre. Como sabemos muy bien que la tal pureza no existía, podemos presuponer que la ubicación socio-económica estaba determinando el carácter de criollo o de mestizo. Criollo era un mestizo de clase alta y mestizo era uno de la clase baja. El primero no reconocía su mestizaje,

ni se lo sacaban en cara. El segundo quedaba marcado como originado en la fusión de las razas. Negros e indios formaron categorías raciales claramente distintas en la alta Colonia. Las combinaciones eran múltiples. Mulatos eran los combinados entre blanco y negro y zambos entre negro e indio. En muchos países latinoamericanos existieron otras combinaciones que recibieron diversos nombres y apelativos.

Los censos coloniales son una expresión de la sociedad de castas. Cada casta estaba claramente identificada. En las estadísticas y marcada por el origen racial. Las castas, que así se denominaba a los sectores populares, tenían prohibiciones de realizar ventas y negocios. En especial los indígenas tenían numerosas prohibiciones.

a) Los indígenas al final de la colonización española

Los indígenas al finalizar la Colonia se habían consolidado como grupo excluido y, en cierto modo, también protegido por las autoridades coloniales. La protección que las autoridades otorgaron a los indígenas al finalizar la Colonia se expresó, por ejemplo, en la protección de "los pueblos de indios"¹⁴³, las "comunidades indígenas" y las "tierras indígenas".

143. "La gran importancia histórica de la reducción estriba en que modeló, implantó, multiplicó y consolidó la pieza clave de la estructura colonial: el pueblo de indios. Un régimen para la población mayoritaria explotada. Un sistema de base que por serlo le imprimió su sello no sólo a los indios, que son un producto histórico de dicho régimen, sino a la estructura colonial en su conjunto. Eso que llamamos la 'vida colonial' fue fundamentalmente la vida de la inmensa mayoría de la población colonial concentrada en setecientos y tantos pueblos". El autor se refiere a Guatemala, Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo*, Universidad San Carlos de Guatemala, 1970. Edición de 1982 de la Universidad de Puebla, p. 454.

Durante los siglos dieciséis y diecisiete los indígenas fueron expoliados de sus tierras, muchas áreas densamente pobladas por indígenas dejaron de estarlo, se constituyeron haciendas, estancias y fundos que pusieron la mayor parte de las tierras latinoamericanas en manos de familias primero españolas y luego criollas. No ocurrió el mismo proceso al finalizar la Colonia, en el siglo dieciocho, en que las fronteras entre haciendas y tierras indígenas se estabilizaron.

En ese período también se estabilizan fronteras entre las áreas donde vivían mayoritaria o exclusivamente indígenas y donde funcionaba la población colonial. La frontera norte de México se estabiliza y numerosos grupos indígenas logran una relativa tranquilidad para vivir a su manera. Las fronteras amazónicas se cierran prácticamente dejando sólo a los misioneros el ingreso hacia el interior de las "tierras bajas". Durante un largo período las poblaciones indígenas de "zonas calientes" no son acosadas por políticas expansionistas coloniales. Es lo que ocurre también en la frontera del Bío Bío en el sur de Chile, en que se celebran Parlamentos entre los Gobernadores españoles y los indígenas (mapuches), y donde se regula en detalle el comercio fronterizo y diversas materias que tratan de eliminar o moderar las fricciones.

En muchas partes de América Colonial, en la segunda mitad del siglo dieciocho, se produce un enriquecimiento de la población indígena o de algunos sectores de ella. Es un período complejo, muchas veces no estudiado desde esta perspectiva. Los indígenas con un acoso menor sobre sus tierras, propiedades, actividades comerciales, etc., comienzan un proceso de acumulación muy interesante y en algunos casos nada despreciable. Este proceso se refleja en la aparición, por ejemplo, en el Alto Perú de una capa de campesinos

indígenas ricos, que aparecen vestidos a la usanza española, con relaciones comerciales y situación económica respetable. Es precisamente esa capa de indígenas ricos la que protesta contra las leyes de castas que les impedían comerciar libremente, vender y comprar sus tierras y que finalmente los reduce a ciudadanos de segunda o tercera clase solamente por razones racistas. Túpac Amaru es el exponente más importante de esta clase social que logra elaborar un discurso libertario, de reconstitución del Tawantinsuyo, de descolonización del mundo andino. Amaru es acompañado por Katari en lo que hoy día es Bolivia y por Tomás Paniri en lo que hoy día es Chile. Tanto los testimonios de la época, como los relatos y análisis de lo que allí ocurrió, muestran que se había venido conformando una "clase alta indígena" que fue reprimida brutalmente por las autoridades coloniales cuando se dieron cuenta de las reivindicaciones que planteaba¹⁴⁴.

Humboldt, por ejemplo, entre muchos otros viajeros, entrega interesantes descripciones de la vida de estas comunidades protegidas por la Iglesia en México:

144. Darcy Ribeiro, el famoso antropólogo brasileiro, señala que las sociedades indígenas latinoamericanas han sido "sociedades decapitadas". La figura simbólica de la decapitación del Inca por parte de los conquistadores, se habría transformado en una realidad sociológica. La clase alta indígena habría sido "decapitada" quedando solamente la "clase campesina" indígena. Es por ello que las ideas de Nación Indígena se habrían disuelto entre las comunidades campesinas agrícolas. En todas partes del mundo las ideas de "Nación" van de la mano con el surgimiento de "clases dominantes" o directamente con la aparición de "la burguesía". La historia de Occidente ha sido de ese modo. Este tema lo retomaremos en la Tercera Parte analizando las diferencias entre el concepto de Etnia y Nación.

"Los indios que viven en los llanos vecinos de las Casas Grandes del río Gila y que jamás han tenido la menor comunicación con Sonora no merecen de ningún modo el nombre de indios bravos. Su cultura social hace un singular contraste con el estado de los salvajes que andan vagando por las orillas del Missouri y en otras partes del Canadá. Los padres Garcés y Font hallaron que los indios estaban vestidos, eran cultivadores pacíficos y estaban reunidos en número de dos o tres mil en pueblos... vieron los campos sembrados de maíz, algodón y calabazas"¹⁴⁵.

La protección de la Corona y la Iglesia, había logrado al final del período colonial, con desigualdades evidentes, una cierta autonomía protegida de las comunidades indígenas. La rebelión de Túpac Amaru, a la que nos hemos referido, es vista por muchos autores como el resultado, obviamente ni querido ni pensado, de estas políticas, que permitieron una cierta reconstitución de los curacas ricos del Cuzco y por tanto la reelaboración de un proyecto nativista. Flores Galindo en su libro *Buscando a un Inca*, muestra como Túpac Amaru representaba la élite de curacas ricos. "Soy indio por todas partes", decía. Comerciabán, prestaban dinero, y disputaban el mercado comercial con los criollos y españoles en las localidades alejadas. "No se trata de resucitar la leyenda rosada, decía Alberto Flores, sino de sugerir

145. Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1984, p. 196. Se trata del capítulo donde relata la situación de la Provincia de Nuevo México, y compara a estos indios con los del desierto que los retrata como errantes. Toda esta parte del relato del viaje del alemán es de mucho interés para conocer la manera cómo vivían los indígenas al final de la Colonia. Como se sabe vivió en México en 1803.

que en determinados lugares los campesinos pudieron resistir con éxito el sistema colonial"¹⁴⁶.

El enriquecimiento de las clases altas indígenas va acompañado de la consolidación de las comunidades indígenas. Se trata de una población mucho menor que la existente antes de la Conquista, por cierto, que ocupa espacios muy reducidos, que ha sido eliminada de amplios territorios, pero que se consolida.

En el sur de Chile, en esos mismos años, el incremento del comercio interno conduce a la celebración de Parlamentos entre los delegados de la Corona y los jefes indígenas. En estos Parlamentos se intercambiaban embajadores entre las Naciones y se establecían los sistemas de comercio. En el Parlamento de Negrete, el último del siglo dieciocho, se establecen ferias, controles de pesos y medidas, y un sinnúmero de relaciones interétnicas de carácter horizontal. Es el período de mayor riqueza de la sociedad mapuche araucana. La prueba de ello está en la platería que hasta el día de hoy se muestra casi inagotable. Los grandes arreos de animales sacados de la Pampa Argentina eran intercambiados en los mercados fronterizos y enviados en forma de charqui, cuero y sebo a los mercados internacionales. Los mapuches adquirían plata en monedas y en barras con las que fabricaban sus, hoy, apreciadas joyas.

Esa es la situación indígena al llegar la Independencia de América. Tanto en México, Guatemala, como en el Virreynato del Perú, como en Chile Central, los pueblos de indios y comunidades tienen delimitadas sus tierras y se distinguen de las tierras hacendales. Hay una relación

146. Alberto Flores Galindo, *Buscando a un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, Perú, 1987, p. 126.

comercial y de mano de obra, con diferentes tipos de obligaciones entre las haciendas y los indígenas. Muchos caciques y curacas manejan estas relaciones y se enriquecen con ellas. La población aumenta en ese período. La mejor prueba de que esto ocurría al comenzar el siglo diecinueve es el apoyo que en muchos países le otorgan los indígenas a las fuerzas realistas en las luchas por la Independencia americana¹⁴⁷.

Hay "áreas de refugio" para usar el concepto de Gonzalo Aguirre Beltrán. En esas áreas se han "escondido" los indígenas. Muchas veces hay fronteras entre esas áreas y la vida colonial. Muchas veces no se sabe de la existencia de esos indígenas. Sólo los misioneros se encargan de ingresar cada cierto tiempo, con pocos resultados, a esas áreas. En términos territoriales habría que decir que buena parte del espacio americano estaba ocupado por indígenas y no había asentamiento estable español. No sólo la cuenca amazónica no estaba ocupada sino que la mayor parte de la costa del Pacífico de América del Sur y la costa atlántica de Centroamérica no tenía presencia importante de las autoridades coloniales. El norte de México y los territorios hoy en manos de los Estados Unidos eran espacios gigantescos sólo cruzados por las poblaciones indígenas que allí vivían.

147. El caso mapuche es ejemplar. Los caciques indígenas del sur de Chile cumplen con los compromisos acordados en los Parlamentos realizados con los españoles y se suman a las tropas españolas que han arrancado hacia el sur después de la derrota en las batallas del centro del país. Se produce la Guerra a Muerte, expresión de Vicuña Mackenna, que enfrenta al nuevo ejército de la recién creada República de Chile con las bandas de españoles acompañadas de guerreros mapuches. En muchas partes de América los indígenas luchan por el "bando del Rey", como se decía en aquellos días.

b) Una sociedad basada en las diferencias de raza.

La sociedad colonial se organizó en función de la procedencia de los linajes de origen étnico, social y geográfico de las personas. Estas divisiones sociales marcadas por el concepto de raza,¹⁴⁸ determinarán la historia y cultura latinoamericana. Será el legado colonial que hasta el día de hoy no es fácil ni superar ni menos aún eliminar.

América española, y también portuguesa por cierto, surge a la vida con esta particular mirada sobre las razas humanas¹⁴⁹. La definición de raza que hace esta cultura es extremadamente primitiva y poco sofisticada. Se refiere de manera conjunta y simultánea al color de la piel y otros rasgos físicos, a conductas y situación sociocultural y sobre todo a procedencias y origen reproductivo. Es una transposición del concepto medieval de honor que llega a nuestro continente. Los hispánicos hicieron del "honor" un verdadero fetiche. Es como se sabe un concepto extremadamente ligado a los orígenes genéticos de las personas y por tanto a la sexualidad¹⁵⁰. En algunos países la "honra" ha llegado

148. El Diccionario de la Real Academia Española define Raza como "casta o calidad del origen o linaje".

149. Es bastante insólito e iluminador que hasta el día de hoy se denomine al 12 de octubre como el "Día de la Raza".

150. Evans Pritchard, *El honor en la sociedad mediterránea*, Grijalbo, Madrid, 1976. En este trabajo el antropólogo inglés analiza cómo fue evolucionando el concepto de honor en las sociedades mediterráneas y la centralidad que llegó a tener como sistema de relaciones entre las personas, las familias y las comunidades.

a ser sinónimo de "pudor, recato y buena fama" de las mujeres de la familia. En *Crónica de una muerte anunciada*, García Márquez muestra que en la cultura popular latinoamericana, en muchas partes a lo menos hasta el día de hoy, el honor se "mancilla" en las mujeres y se recupera y limpia con sangre.

Quedaron marcadas en el pensamiento popular ideas coloniales como "pureza de raza", "sangre pura", y cientos de curiosas formas de expresión relativas al racismo fundante de las sociedades latinoamericanas.

Este racismo americano de origen hispánico fue y es diferente al anglosajón. Allí no se produjo el mestizaje, se le temió y combatió¹⁵¹. Los migrantes o denominados "peregrinos" en Estados Unidos, por ejemplo, viajaron con sus familias como colonos. Se instalaron en comunidades, muchas veces cargadas de consideraciones utópicas. En Nueva Inglaterra los colonos se separaron de los indígenas, levantando un muro entre su sociedad trasplantada y los indígenas. Convivieron mientras pudieron con ellos y luego les dieron batalla y los empujaron a remotos lugares. En el siglo diecinueve, varios siglos después, los redujeron con las armas al igual como se hizo en el sur de América. No hubo mestizaje y el racismo se transformó en "apartheid", una suerte de separación de dos sociedades que no se tocan. Lo mismo, años más tarde, ocurrió con los esclavos negros. La sociedad blanca no se mezcló con la sociedad negra, por el contrario, la encerró en los ghettos¹⁵².

151. Tal es así que en inglés no existe la palabra "mestizaje".

152. Hay una relación por cierto entre conceptos como "etnicidad", "raza", "pueblo", "Nación", "nacionalidad", etc. Para una mayor profundización conceptual hay numerosa literatura. No es el lugar donde discutirla.

El racismo latinoamericano tiene una evidencia menor ya que la separación de las razas está intermediada por múltiples formas de mestizaje. Es un racismo a veces mucho más larvado, escondido, con la capacidad de decir "somos todos iguales" o "aquí no hay indios", como sostiene Jeff Gould en sus libros de historia nicaragüense. En muchos países, al igual que Nicaragua, se señala la no existencia de poblaciones indígenas, produciéndose un intento de negación de modo de afirmar la igualdad racial¹⁵³. Sobre Argentina señalaba hace algunos años una autora: "De esta forma y gracias a esta 'política', Argentina se ha enorgullecido y se enorgullece de 'no albergar población aborigen'". Hasta hace poco formaba parte de la propaganda oficial del gobierno la supuesta inexistencia de cualquier tipo de discriminación étnica¹⁵⁴.

Bajo esas frases altisonantes se esconde una sociedad construida sobre las diferencias raciales, entendidas como esa mixtura de origen étnico y cuna social. Ha costado mucho que los gobiernos latinoamericanos reconozcan la

en detalle. Se puede ver Thomas Eriksen, "Ethnicity, race, class and Nation" en John Hutchinson y Anthony Smith, *Ethnicity*, Oxford Readers, Oxford University Press. La colección de textos sobre esta materia es muy actualizada.

153. Jeffrey Gould, "¡Vana ilusión! The Highlands Indians and the Myth of Nicaragua Mestiza 1880-1925" en *Hispanic American Historical Review*, Duke University Press, 73:3, pp. 394-429, 1993. Ver también, Jeffrey Gould, *To lead as equals. Rural protest and political consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1990.

154. Isabel Hernández, "Los aborígenes de Argentina", en Bonfil Batalla, *Utopía y Revolución*, Editorial Nueva Imagen, México, 1981, pp. 178-183. La autora citando el censo de población de 1976 estimaba en 400 mil los "aborígenes" de Argentina.

existencia de racismo en sus países. Sólo en los últimos años se han dado pasos en torno a reconocer que no todo es "perfecto" en este terreno¹⁵⁵. A pesar de los grandes esfuerzos por constituir ideológicamente una "raza americana", fabricada en el "crisol de todas las razas", las sociedades latinoamericanas se han construido sobre esa impronta colonial: el racismo.

2. LA CUESTIÓN INDÍGENA EN LA INDEPENDENCIA DE AMÉRICA

Indios y criollos compartían el hecho de haber nacido en la misma tierra. "Aquí hemos nacido", dijeron ambos. Es esta contradicción la que recorrerá hasta el día de hoy la historia latinoamericana. Unos y otros se sienten igualmente depositarios del ser latinoamericano. Los criollos se constituyeron en una clase social competitiva del carácter nativo del indígena¹⁵⁶.

155. Se pueden ver los informes que presentan los países al Comité para la eliminación de todas las formas de discriminación, CERD, Ginebra, Naciones Unidas. Se puede solicitar el reciente estudio: Revisión del Artículo 7 de la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial, preparado por José Bengoa, Mustafá Mehedi, Shanti Sadiq Ani y Yvan Garvalov, CERD, 1998. El Artículo 7 se refiere a las medidas en el ámbito de la educación antirracial a que se obligan todos los países que han ratificado la Convención.

156. Por cierto que los mestizos también son una "clase nativa", sin embargo, no han tenido la capacidad ideológica e histórica de constituirse en "grupo competitivo" del carácter propio americano. Menos aún podían hacerlo los esclavos provenientes de África, con excepción de Haití donde las guerras de la Independencia se convirtieron en "Guerra de Castas", produciéndose como es sabido una revolución de los esclavos. En muchas partes de América, en especial en América Central, los criollos tuvieron



Este es el origen de una pugna compleja. Las sociedades criollas se perciben a sí mismas como originarias de la tierra donde nacieron. Ven en el mestizaje la solución a los problemas de las castas, de la existencia de poblaciones indígenas apartadas. Más aún, esta visión se refuerza en la medida que la mayoría de los criollos ricos o de mediana riqueza estaba ligado a la propiedad de la tierra. Ellos perciben en los indios a los siervos. No pueden objetivamente comprender que se trata de una población con derechos colectivos diferentes a los de los descendientes de los españoles, muchos de ellos casados o hijos de madres indígenas. Al analizar el pensamiento de los "Padres de la Patria" sobre los indígenas, uno percibe que son parte del paisaje latinoamericano y casi no se refieren a ellos. Se dice, por ejemplo, que el propio Bernardo O'Higgins hablaba algo de idioma mapuche. Así lo escuchó María Graham una mujer viajera norteamericana que visitó el país en los primeros años de la Independencia. Sin embargo no hay nada en sus dichos, en su pensamiento que pueda hacer imaginar que el "Libertador" tenía alguna idea indigenista o que integraba el tema indígena en su discurso libertario.

a) *La tesis de la decadencia del indio*

Los indígenas de la época de la Independencia son vistos por los criollos, en su mayoría terratenientes o emparentados

temor de que las guerras de la Independencia llevaran a una guerra de castas con insurrección indígena. No ocurrió de ese modo, aunque hay hechos que podrían permitir una interpretación diferente.

UNIVERSIDAD DE PLATINA
DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
SISTEMA DE BIBLIOTECAS
BIBLIOTECA CENTRAL

con ellos, como campesinado, siervos de las haciendas, habitantes de pueblos de indios en decadencia, comuneros de lejanos lugares apartados de las sierras.

Surge en la ideología criolla la "tesis de la raza decadente". La imagen española de una raza indígena fuerte, de grandes civilizaciones llenas de oro, en todo caso arrasadas por la codicia española, pasa a dar lugar a la idea criolla de que si antes los indios fueron valientes, sabios y ricos, hoy son pobres, flojos, adormecidos, embrutecidos y raza decadente. "¿Dónde están los Caupolicanes?", escribe un poeta de la Independencia chilena.

Se produce una idealización de las antiguas glorias indígenas y una decepcionante imagen del indio viviente y contemporáneo. Los antiguos indígenas lucharon contra los españoles al igual como los nuevos criollos luchan contra los colonizadores. Se produce una transposición romántica que conduce a idealizar el pasado así "como Roma idealizó a Grecia". Los mexicanos republicanos recuerdan al Senado de Tlaxcala, cuna de la democracia azteca, imaginando a través del arte que allí se producía una suerte de debate ateniense. Se escriben poemas recordando las glorias de las civilizaciones perdidas de América y, en fin, se hace una alusión historicista y pasada de lo que fue imaginariamente el mundo indígena prehispánico.

Este antihispanismo natural de los primeros tiempos de las nuevas Repúblicas conduce a buscar en la historia indígena elementos para la nueva identidad. Años más tarde los liberales se darán cuenta de que no es rentable esa desesperada búsqueda identitaria y mirarán con más firmeza hacia Francia u otros países en busca de ideas más renovadoras. No obstante, habrán pasado ya los primeros años de las Independencias americanas.

Pero, piensan los patriotas libertadores criollos, las grandes civilizaciones americanas decayeron y sus descendientes se debaten en la desesperación de la pobreza, del alcohol, de la falta de dignidad y señorío. Esa es la teoría de la decadencia que acompañará por siglos las ideas comunes sobre los indios que tienen las clases criollas de nuestros países¹⁵⁷.

La cuestión indígena quedó sometida a un asunto romántico en que algunos poetas independentistas hacen un panegírico del pasado indígena y muestran a los patriotas como sus continuadores. Olmedo en el Perú, en su "Canto a Junín", muestra a Huayna Cápac prediciendo el triunfo de Bolívar en la batalla de Ayacucho. Se habla de "tres siglos de expiación" que sufrió por sus pecados la raza incaica con la conquista española. Surge en la mente de los criollos descendientes de españoles, la idea, que se vuelve tópico, de que la Independencia es una "venganza" de los indios vencidos en la conquista (Porras Barrenechea). En Chile, señala Collier, los poetas construyeron obras de teatro en que se veía a los patriotas independentistas reuniéndose con los antiguos héroes araucanos. No fue casualidad que los primeros barcos de las armadas navales americanas fueran "bautizados" con los nombres de los antiguos héroes indígenas. Esta relación

157. Esta teoría de la decadencia existe hasta el día de hoy y se puede visualizar en los informes que muchas veces se emiten sobre poblaciones indígenas cuando se realizan proyectos de desarrollo. Son miradas cargadas de conmiseración por la pobreza en que viven esas poblaciones y sin capacidad alguna de observar sus capacidades enormes de resistir a la desaparición, de sobrevivir en las peores circunstancias posibles, y de recrear elementos culturales de mucho valor. La reducción de los indígenas en el pensamiento moderno a "pobres" o "extremadamente pobres" proviene de esta teoría de la decadencia, que separa a los "indios de antes", de los "indios de ahora".

romántica entre patriotas y el pasado indígena solamente reforzará la ausencia de los indígenas como actores presentes del proceso de emancipación colonial.

b) Las ideas bolivarianas acerca del indio

La Independencia americana fue obra de los criollos. La revolución restauradora de la clase alta indígena, en el mundo andino a lo menos, había sido derrotada violentamente unas pocas décadas antes. Los indígenas, durante el siglo dieciocho, habían consolidado una relación estable con la Corona en casi todas las regiones de América que formaban el Imperio Español.

Hacia 1810 se habían abolido las encomiendas y concesiones de indios en toda la América española. En México se había suprimido la mita y sólo se mantenía aún parcialmente en Perú, y se pagaba salario por el trabajo. Los indígenas vivían apartados o sirviendo en las haciendas como se ha dicho. No cabe duda que era una situación oprobiosa.

Bolívar y los independentistas reaccionan frente a las desigualdades de la sociedad colonial. Su discurso, imbuido del espíritu de la Revolución Francesa, hace de la igualdad el centro de su pensamiento social:

"He conservado intacta la ley de las leyes, la igualdad: sin ella perecen todas las garantías, todos los derechos. A ella debemos hacer todos los sacrificios. A sus pies he puesto, cubierta de humillación, a la infame esclavitud".

Bolívar se pronunciaba de esta forma en el Mensaje a la Constitución Boliviana de 1826. Para él la abolición de la

esclavitud era una necesidad fundamental. Se expresa con frases ardientes en contra del esclavismo. En cambio la visión respecto a los indígenas es más tenue. Se plantea también la igualdad con ellos, sin embargo, los ve como parte de la naturaleza misma de América Latina. Bolívar afirma su carácter criollo y miembro de una raza americana nueva, fruto del cruce de múltiples razas. Señala en el Congreso de Angostura:

"Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo ni el americano del norte; que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de Europa, pues que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible averiguar a qué familia humana pertenecemos".

La ideología de los independentistas estará marcada por estas ideas. En una carta expresa bien su pensamiento¹⁵⁸.

"La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres diferentes en origen y en sangre, son extranjeros y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia".

158. Simón Bolívar, *Obras Completas del Libertador*, Caracas, 1976, Tomo II, p. 1140. Hemos reducido el número de citas ya que en la obra de Bolívar son reiterativas. Este estudio sobre el pensamiento del "Libertador" acerca de la cuestión indígena fue preparado para una Conferencia en la Casa de América en Madrid, 1995.

Y en la Conferencia de Guayaquil reiteraba:

"Yo considero a América en crisálida; habrá una metamorfosis en la existencia física de sus habitantes. Al fin habrá una nueva casta de todas las razas, que producirá la homogeneidad del pueblo. No detengamos la marcha del género humano con instituciones que son exóticas, como he dicho a Ud. (San Martín) en la tierra virgen de América".

El 8 de julio de 1826 escribía a Santander desde la Magdalena, en ese período de su vida en que su pensamiento va perdiendo el romanticismo inicial producto de las dificultades conocidas.

"Estamos muy lejos de los hermosos tiempos de Atenas y de Roma, y a nada que sea europeo debemos compararnos. El origen más impuro es el de nuestro ser: todo lo que nos ha precedido está envuelto en el negro manto del crimen. Nosotros somos el compuesto abominable de esos tigres cazadores que vinieron a la América a derramar su sangre y a encastar con las víctimas antes de sacrificarlas, para mezclar después los frutos espúreos (sic) de estos enlaces con los frutos de estos esclavos arrancados de África. Con tales mezclas físicas; con tales elementos morales, ¿cómo se pueden fundar leyes sobre los héroes y principios sobre los hombres?"

La tesis de la igualdad y el crisol de las razas condujo a Bolívar, al final de sus días, a la pesimista tesis de la ingobernabilidad latinoamericana. Tesis repetida miles de veces y hasta la actualidad. En la verba genial del "Libertador" se expresa:

*"En semejantes países no puede levantarse un libertador sino un tirano. Por consiguiente cualquiera puede serlo mejor que yo, pues bien a mi pesar he tenido que degradarme algunas veces a ese execrable oficio"*¹⁵⁹.

El pensamiento de Simón Bolívar sobre los indios es simple: hay que dejarlos libres de ataduras para que se mezclen con todos los hombres y mujeres de otras razas. De ese modo se termina con la cuestión indígena, asunto en la práctica ya terminado según el pensamiento del Libertador de América. No pudo nunca pensar el caraqueño que después de doscientos años esos mismos indígenas que ya creía terminados, acabados culturalmente, degradados en sus costumbres, continuarían reivindicando sus costumbres ancestrales, sus lenguas y tradiciones, su pertenencia a su propia identidad.

Bolívar cree estar fundando, al igual que todos los independizadores, un nuevo mundo y de acuerdo a las ideas raciales de la época, de ese mundo debía surgir un nuevo tipo físico de ser humano. El criollismo a partir de allí hasta el día de hoy sigue pensando en ese imaginario: una sola raza, un solo pueblo, una sola Nación. La unidad racial es vista desde ese tiempo hasta el día de hoy como un "capital" de la sociedad. Se dice comúnmente que los países más homogéneos racialmente son más fuertes que aquellos en que conviven muchos tipos raciales. Son ideas que no son ni verdaderas ni falsas. Se han ido construyendo en la historia y de tanto repetirlas parecen verdaderas. Hay países muy homogéneos que se han podido desarrollar muy bien y

159. Carta del 10 de junio de 1829 a Castillo Rada, Tomo II, p. 665, de las Obras citadas.

países étnicamente diferenciados en que también el desarrollo ha sido posible¹⁶⁰.

Bolívar, sin embargo, es hijo de su tiempo y por tanto culpa a esta raza indómita de ser la culpable de la ingobernabilidad latinoamericana. Es otra idea común en el lenguaje. "Hay que blanquear la raza" han dicho, propuesto y aplicado numerosos gobernantes, trayendo migrantes europeos y buscando en la piel blanca y en el pelo rubio el origen de la industriosisidad y la democracia estable. ¿Será así tan simple la causa de los ingobernables procesos políticos de nuestra América? La explicación racial ha sido criticada cientos de veces pero permanece en las profundidades del inconsciente latinoamericano. Estas ideas expresadas hace casi doscientos años por Bolívar se repiten en tertulias y reuniones sociales como descubrimientos recientes de una noche de geniales reflexiones.

Los indígenas no fueron actores del proceso político de la Independencia. Los criollos y los indígenas se disputaban el hecho de haber nacido en el mismo suelo. Los primeros no los podían considerar actores diferenciados. El 15 de mayo de 1825 Juan Bautista Túpac Amaru de 85 años de edad, hermano del insurgente, recién abandonaba la cárcel del Cuzco después de largas décadas preso, y le escribe a Simón Bolívar:

"Si ha sido un deber de los amigos de la patria de los incas, cuya memoria me es la más tierna y respetada, felicitar al

160. Uno de los países más ricos del mundo, Suiza, posee cuatro idiomas oficiales, tres culturas tan fuertes como la suiza alemana, la suiza romance de lengua francesa y el ticino de lengua italiana. Las diferencias de tradiciones, de lenguas, de carácter étnico no le han impedido ser un país altamente desarrollado e integrado.

héroe de Colombia y libertador de los vastos países de la América del Sur, a mí me obliga un doble motivo a manifestar mi corazón lleno de júbilo, cuando he sido conservado hasta la edad de 85 años, en medio de los mayores trabajos y peligros de perder mi existencia, para ver consumada la obra grande y siempre justa que nos pondrá en el goce de nuestros derechos y de nuestra libertad; a ella propendió mi tierno y venerado hermano, mártir del imperio peruano cuya sangre fue el riego que había preparado aquella tierra para fructificar los mejores frutos que el gran Bolívar había de recoger con su mano valerosa y llena de la mayor generosidad".

No sabemos la respuesta del libertador al anciano Túpac Amaru, hermano del líder de la mayor revolución indígena habida en la alta Colonia en el mundo andino. Su intento de mostrar la revolución de la Independencia como continuadora de la obra de Túpac Amaru sólo quedaría en el buen deseo.

c) Las leyes de ciudadanía.

En la mayor parte de los países que surgían a la vida independiente estas ideas se transformaron en leyes. Se abolió la esclavitud, se dictaron ordenanzas respecto a los indígenas en que se les declaraba ciudadanos plenos, se les permitía la libertad de comerciar, de comprar y vender sus tierras, etc. En la medida que el derecho a voto se mantuvo censitario, esto es, ligado a la propiedad y que requería del conocimiento de la lectura y escritura, los indígenas ciudadanos no ejercieron sus derechos políticos y continuaron al margen de la sociedad criolla republicana.

En 1813, Juan Egaña, uno de los ideólogos de la Independencia chilena y senador, redacta un bando que dice en su introducción:

*"Deseando el Gobierno hacer efectivos los ardientes conatos con que proclama la fraternidad, igualdad y prosperidad de los indios, y teniendo una constante experiencia de la extrema miseria, inercia, incivilidad, falta de moral y educación en que viven abandonados en los campos, con el supuesto nombre de pueblos, y que, a pesar de las providencias que hasta ahora se han tomado y tal vez por ellas mismas se aumenta la degradación y vicios, a que también quedaría condenada su posteridad que debe ser el ornamento de la Patria"*¹⁶¹.

El sistema de protectorado a que había llegado la Corona española en su trato con los indígenas era criticado como la causa del atraso e incivilidad de estas poblaciones denominadas "pueblos de indios". La política de los independentistas será la liberalización de las protecciones y por consiguiente la puesta en un plano jurídico de igualdad de los indígenas. El bando de Bernardo O'Higgins respecto a los indígenas de Chile señala lo siguiente en su fundamentación:

"El Gobierno español, siguiendo las máximas de su inhumana política, conservó a los antiguos habitantes de América bajo la denominación degradante de Naturales. Era ésta una raza abyecta que pagando un tributo anual estaba privada de

161. Decreto del 1º de julio de 1813, DASIN, *Compendio de Legislación Indígena*, 1989.

toda representatividad política y de todo recurso para salir de su condición servil. Las Leyes de Indias colocarían (sic) estos abusos, disponiendo que viviesen siempre en clase de menores bajo la tutela de un funcionario titulado Protector General de naturales. En una palabra nacían esclavos, vivían sin participar de los beneficios de la sociedad y morían cubiertos de oprobio y miseria. El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos y libres como los demás habitantes del Estado con quienes tendrán igual voz y representación concurriendo por sí mismos a celebrar toda clase de contratos, a la defensa de sus causas, a contraer matrimonios, a comerciar, a elegir las artes a que tengan inclinación, y a ejercer la carrera de las letras y las armas..."¹⁶².

La gran idea liberal respecto a los indígenas que surge en la Independencia americana señala que "todos somos iguales ante la ley". Es un concepto de sentido común que quedará en las culturas latinoamericanas por dos siglos como herencia de la primera constitución de las repúblicas. Indios, zambos, negros, mestizos, criollos todos son iguales ante la ley. Es la herencia del liberalismo de ese tiempo, de la manera como las ideas de la Revolución Francesa se trajeron en las playas calurosas de América Latina. Todos son nacidos en la misma tierra. Hay un crisol de razas. No hay discriminación ante la ley y no tiene por qué haber trato especial a los indígenas, por ser indígenas. Ellos no son algo diferente de la sociedad criolla.

162. Bando Supremo del 4 de mayo de 1819, *op.cit.*

Estas ideas se han transformado en cultura. Los alegatos de los países latinoamericanos por ejemplo ante la Comisión de Naciones Unidas que analiza el tratado contra todas las formas de discriminación racial, en la actualidad, finalizando el siglo veinte, reiteran año tras año esta manera de pensar incubada en los orígenes de la constitución republicana. El indígena autónomo es el del pasado. La historia indígena se resuelve en la historia criolla, en el mestizaje, en el hecho sin duda parcialmente cierto de que toda la población de América tiene sangre indiana. La herencia indígena no es exclusiva de los propios indígenas, la reclama toda la sociedad criolla.

Estas ideas comúnmente aceptadas surgieron en la primera mitad del siglo pasado y sobreviven hasta hoy en la cultura general de la población latinoamericana. Es la primera idea republicana que surge acerca de las relaciones interétnicas de América Latina.

d) Una breve mirada a los Parlamentos y Tratados en Chile: la política proteccionista

No es el tema de este trabajo realizar una acabada historia de los tratados y parlamentos que realizó la Corona española en Chile.

El "trato a los indígenas" tuvo diferencias muy grandes en el largo período de tres siglos que se conoce en los libros de Historia de Chile como "la Conquista y la Colonia". Los primeros cien años desde el arribo de Pedro de Valdivia, fueron de guerra sin cuartel entre españoles y mapuches, como es ampliamente conocido. Es el período en que se diezmó la población indígena del centro del país, generalmente

sometida a encomiendas. Desde los valles del Norte del país hasta el río Maule e incluso Chillán, los indígenas fueron diezmados y disminuyeron enormemente, en los primeros sesenta años de colonización. Del Bío Bío al sur aumentaba la densidad de población y, por ello, los españoles trataban de instalarse en esa zona. Las ciudades de "ultrabiobío" como se decía, fueron destruidas en la gran insurrección indígena de comienzos del siglo diecisiete, y se estableció, en los hechos, la frontera en el "gran río". Años más tarde, las paces de Quilín o Quillín, primer parlamento entre españoles y mapuches, vinieron a formalizar medianamente esta situación.

El tema del "servicio personal" y la "esclavitud cobriza" como se la llamaba para diferenciarla de la "esclavitud negra", fueron los temas de permanente debate en el período colonial. El siglo diecisiete continúa con períodos de guerra y paz; mediante los parlamentos se sostenía un clima de equilibrio inestable a todo lo largo de la frontera. El siglo dieciocho, el último de la colonización española, sobre todo en su segunda mitad, fue más pacífico y el equilibrio fronterizo sólo se quebró en dos grandes oportunidades.

El comercio entre españoles-criollos y mapuches se desarrolló profusamente. Los últimos parlamentos se dedicaron principalmente a reglamentar el comercio entre los indígenas independientes de "ultrabiobío" y los criollos comerciantes.

El último siglo colonial vio triunfar, en cierto modo, las políticas proteccionistas. La Corona española estableció el sistema de pueblos de indios para los indígenas del centro del país. Allí las tierras eran protegidas de la compra de los hacendados. Los indígenas no podían venderlas. Eran tierras comunales al mando de un cacique; y los habitantes eran los

indígenas descendientes de las agrupaciones del centro del país. Pueblos como Pomaire, La Ligua, Catemu, San Vicente de Tagua Tagua y tantos más eran los lugares donde vivían los indios pikunches, gente del norte en mapudungun o idioma mapuche.

Del Bío Bío al sur vivían en forma independiente los mapuches, conocidos en la literatura como huilliches o, simplemente, como araucanos, denominación española que les otorgó el poeta Alonso de Ercilla en el famoso poema *La Araucana*.

Los mapuches al finalizar la Colonia habitaban desde el río Bío Bío al sur, aunque disminuían en densidad del río Toltén al Reloncaví. Se organizaban, como desde antiguo, en grandes grupos familiares conocidos en mapudungun como Lov o castellanizado, como lofches (casa de la gente, o simplemente, hogar). Al final del siglo dieciocho se habían constituido también grandes agrupaciones de linajes que formaban alianzas que llegaban hasta la Argentina. A esas agrupaciones se les denominó Butalmapus, esto es Grandes territorios, castellanización de Futa Mapu (Futá=Grande). Ésta fue una forma tardía de organización indígena como respuesta a los requerimientos de la Corona española que necesitaba de "interlocutores válidos" para sus relaciones fronterizas. En los parlamentos trataron de establecer cierto orden, que hubiesen representantes por regiones de modo que no hablasen todos los caciques y, sobre todo, que los acuerdos fueran respetados. Así fueron surgiendo los "grandes cacicados" o caciques principales (Ñidol). Era un incipiente proceso de constitución de formas políticas centralizadas, que podría haber avanzado a sistemas políticos institucionalizados y estables. Sin embargo, este proceso no llegó a cristalizar.

La principal actividad de los mapuches de aquel entonces era la ganadería, que en grandes cantidades arreaban desde las pampas argentinas y vendían en las ferias del lado chileno.

Al final del siglo dieciocho, la Gobernación de Chile había establecido un complejo sistema de fronteras ya que el comercio era importante. La prueba de ello es la platería. Dice el viajero Smith, que en la frontera faltaba moneda de plata porque se utilizaba para las transacciones de animales principalmente y los caciques mapuches la utilizaban para fabricar joyas. El Gobierno colonial debía regular ese comercio. Para ello nombró una "burocracia fronteriza". El Comisario de Naciones cumplía funciones de vigilar las transacciones comerciales. Daba, por ejemplo, pasaportes, así se llamaban, a los comerciantes que se internaban en el territorio mapuche. Organizaba ferias en las casas de los caciques principales. Estaban los "Capitanes de amigos" que eran encargados de mantener las buenas relaciones con las comunidades. Toda esa cultura fronteriza se mantuvo después de la Independencia y duró prácticamente hasta la ocupación de la Araucanía, la construcción de las ciudades y la incorporación plena de los mapuches a las instituciones chilenas a fines del siglo diecinueve.

Durante todo este período la Corona primero y en alguna medida la República, reconocía el carácter de "nación" diferente de los indígenas. Reconocía evidentemente un espacio territorial propio y por ello se hablaba de "Fronteras". Los parlamentos eran reuniones para llegar a acuerdos. Esos acuerdos los refrendaba el Gobernador y los enviaba a España para ser confirmados.

En estos días a fines del siglo veinte se discute en Naciones Unidas la cuestión de los "tratados" entre los Estados y

los pueblos indígenas. La noción es hereditaria de la tradición inglesa que estableció tratados de paz entre los pueblos colonizados y los Estados coloniales. En esos tratados por lo general se establecían los reconocimientos territoriales y otros derechos ligados principalmente al autogobierno. No es fácil asimilar los tratados en su concepción inglesa con los Parlamentos españoles realizados en la Frontera. Sin embargo, es preciso reconocer que la idea de acuerdo es común a ambos instrumentos. En ese sentido los acuerdos de los Parlamentos son los instrumentos más cercanos a lo que podríamos denominar "Tratados coloniales", entre los indígenas y la Corona española.

El único Tratado propiamente tal es el realizado por la Corona con los caciques huilliches a orillas del río Rahue, con el objeto de refundar Osorno a fines del siglo dieciocho. Era Gobernador de Chile, Ambrosio O'Higgins, padre de Bernardo. El historiador Ricardo Donoso en su biografía acerca de este personaje de la alta Colonia que posteriormente fue Virrey del Perú, relata la obsesión que tenía de "adentrarse" en la tierra de los indígenas. Para ello envía a un compatriota irlandés, John Mackenzie, traducido como Juan Mackenna, a fundar la antigua ciudad destruida por los indígenas. Allí en el río Rahue se realiza un Parlamento del que existen actas. Se llega a un acuerdo. Ese acuerdo entre las partes debería haberse mantenido. Decía que los españoles y sus descendientes no cruzarían el río Rahue, que en esa parte del río solamente vivirían los indígenas¹⁶³.

Hasta el día de hoy los Caciques de la Costa, los huilliches, celebran cada año el Parlamento. Algunos les enrostran que entregaron pacíficamente el territorio a diferencia de los

163. En la Tercera Parte desarrollaremos el tema de los Tratados.

mapuches de más al norte que no lo hicieron y no convinieron ninguna entrega de tierras en Parlamento alguno. Otros dicen que por ello mismo lograron algo que los otros, los del norte, no tienen: un acuerdo solemne con el invasor. Con sus bastones de cachas de plata los Caciques del Sur cada año recuerdan este Tratado con grandes discursos y llantos por la suerte de su pueblo.

e) *Las consecuencias de las leyes de los "patriotas liberales": la desaparición de los indígenas de la zona central de Chile*

Nuevo Mundo, mundo nuevo, América, el continente americano, las colonias españolas de la Nueva España, Nueva Granada, Santiago del Nuevo Extremo, todo era nuevo. A partir del siglo diecisiete aparecen los "indianos", españoles venidos a América que, enriquecidos, volvían a su pueblo, mostrando las riquezas conquistadas. Por cada uno que volvía cientos se quedaban para siempre, a la fuerza o enamorados, en las tierras americanas. Comienza a surgir poco a poco el nuevo hombre americano, que no es español ni indio.

La aparición de mestizos es temprana. La consignan los Censos de población más antiguos. Se referían al bajo pueblo, a la gente pobre, a la mezcla entre la soldadesca y las mujeres indígenas. Son muy pocos los casos en que los españoles de alcurnia reconocen el mestizaje. Quizá ocurre en México y Perú, donde hay realezas y se producen tempranos amores entre "ñustas" y oficiales del Rey. En Chile son casos anecdóticos, como el de alguna "cacica" de Malloa y sus amores con un soldado español y leyendas parecidas.

La aparición de los criollos, en cambio, es más tardía. Son los hijos de españoles nacidos en suelo americano y que

culturalmente comienzan a desarrollar una identidad. No se ha escrito, o no conocemos, un buen estudio acerca del proceso de constitución de la identidad de los criollos. Cómo se fue transformando el criollismo físico-geográfico en cultural. En este grupo humano se fue instalando el liberalismo. La mayoría continuó fiel a la Iglesia, al Rey y las costumbres de los antiguos y fueron denominados conservadores. Otros fueron más audaces. Quisieron mayores libertades de comercio, más lejanía de los curas, más espacio para las cofradías civiles que comenzaban a tener fuerza en todas las capitales de la naciente América española. Eran liberales en el Parlamento y en el Club y conservadores de poncho y espuelas en la hacienda.

La igualdad de los ciudadanos como concepto, los perseguía de día y de noche. "Todos somos iguales ante la ley" era la idea fundante de las nuevas repúblicas. Es por ello que en toda América Latina dictan leyes para liberar a los indios del enorme oprobio al que lo tenía sometido la Corona española. La igualdad de los ciudadanos consistía en primer y casi único lugar, en la capacidad de comerciar sus tierras. Había evidentemente una necesidad de establecer un mínimo mercado de tierras, una circulación de la propiedad hacendal que los conservadores querían se mantuviera para sécula seculórum en las mismas manos de las mismas familias.

En Chile estas leyes tienen efectos inmediatos. Los Pueblos de Indios que llenaban la zona central del país fueron liberados de sus ataduras jurídicas. Anteriormente, por las leyes de protección, sus tierras no podían ser adquiridas por hacendados. Se lo hacía de facto, pero con dificultades y trabas burocráticas. Al dictarse las leyes de ciudadanía se liberan las tierras. En un período de menos de cuarenta años

desaparecen los indígenas de la zona central de Chile. Hasta el día de hoy los antiguos pueblos de indios mantienen sólo sus nombres y apenas si algún rasgo queda en su gente que recuerda que hace menos de doscientos años vivían allí indígenas¹⁶⁴.

Cuando Vicuña Mackenna siendo Intendente de Santiago visita Pomaire, en la segunda mitad del siglo, ya no encuentra indígenas, sólo mestizos, con muy pocas tierras y al cacique de apellido Salinas como un símbolo de lo ya perdido. Lo mismo ocurre en toda la zona central. Las tierras de indígenas son anexadas a las haciendas a través de diversos mecanismos y argucias.

La igualdad total ante la ley, la libertad de comprar y vender las tierras condujo a la enajenación de todas las propiedades de los indígenas. En 1874 se quejaban ante Vicuña Mackenna los "pobladores" de Pomaire:

*"Pomaire, cuna de tribus indias, vieron sus dueños arrebatadas violentamente sus propiedades en el transcurso de los años mediante usurpaciones completamente injustificadas. Este proceder tolerado mediante la ignorancia i carencia de recursos de las víctimas de estos despojos, amenaza, no obstante, perpetuarse. Nuestros continuos reclamos son vencidos por el derecho del más fuerte i de más influencia"*¹⁶⁵.

164. Al analizar los mapas de la primera mitad del siglo de la zona central de Chile, se observa que están llenos de "pueblos de indios". Pomaire, Rari, Quinchamalí, Tagua Tagua, La Ligua, Puchuncaví y tantos otros lugares hoy día conocidos por ciertos atractivos turísticos, eran en ese tiempo "pueblos de indios".

165. Ximena Valdés y Paulina Matta, *Oficios y trabajos de las mujeres de Pomaire*, Editorial Pehuén, Santiago de Chile, 1984, p. 25.

Este escrito firmado por los ex indígenas de Pomaire hace ya casi 120 años habla por sí solo. No se protegió de algún modo las tierras de los indígenas, y se impuso "el derecho del más fuerte". Pomaire se queda sin tierras, reducido escasamente a los sitios de las casas en el pueblo. Es por ello que se deben dedicar a la alfarería —las loceras de Pomaire— y a trabajar en los fundos vecinos.

Los indígenas del centro del país desaparecen durante la primera mitad del siglo diecinueve. Los pueblos quedan reducidos a sus casas y pierden las tierras. Los indígenas se van mezclando con los criollos y, finalmente, se transforman en pueblos, villas y ciudades de mestizos, de chilenos.

En la zona sur acontece algo semejante. Desde Concepción comienza el avance hacia el sur por la costa, sobre todo a partir de los años '40 y '50 en que se descubren los yacimientos de carbón mineral. Numerosos aventureros se adentran más allá del Bío Bío, compran tierras a los caciques, expulsan a la gente, en fin, se adueñan de todo el territorio. Los mapuches de la provincia más densamente poblada de indígenas, prácticamente desaparecen en la década del '60 del siglo pasado. Sobreviven comunidades aisladas en la costa de Lebu y hacia las impenetrables selvas —de aquel entonces— más allá de Tucapel el Viejo o Cañete. Desde Concepción hasta Cañete casi no quedaron indígenas como consecuencia del régimen legal liberal de esos años.

En la parte central del sur ocurrió otro tanto. Los aventureros cruzaron el Bío Bío y fueron comprando la zona de Laja, Los Ángeles, Angol hasta llegar al río Malleco. Los miles y miles de hectáreas que hay entre los ríos Bío Bío y Malleco fueron despojadas a los indígenas en menos de 30 años.

Tomás Guevara, intachable testimonio, relata numerosos casos de este tipo explicando la manera cómo se constituyó

la propiedad entre los ríos Bío Bío y Malleco¹⁶⁶. Las leyes liberales decían que se debía dejar al indígena en igualdad de condiciones y sujeto a la ley común. Por tanto, podía comprar y vender su tierra. El resultado es muy categórico. Si no avanzó el despojo más allá del río Malleco fue como consecuencia de que los mapuches del sur se opusieron con "la fuerza de sus quilas", como dice un conocido testimonio de Alonso González de Nájera, que cita en epígrafe Álvaro Jara¹⁶⁷.

f) La Patria del Criollo

El resultado de los procesos de Independencia americana fue la constitución de la Patria del Criollo como ha dicho y escrito Severo Martínez Peláez¹⁶⁸. Los criollos realizaron la Independencia americana en función de sus intereses y constituyeron las sociedades latinoamericanas de acuerdo a sus ideas e ideales. Las poblaciones indígenas fueron miradas con romanticismo y conmiseración. Aprecio a las sociedades indígenas pasadas que venían a dar un horizonte histórico, "en lo más hondo de la historia" (Bolívar), otorgándole antecedentes en el pasado a la gesta americana. A

166. Ver Tomás Guevara, *Historia de la civilización de la Araucanía*, 2 Tomos, Santiago de Chile, 1902.

167. Álvaro Jara, Premio Nacional de Historia, 1992, Chile. *Guerra y Sociedad*, Editorial Universitaria Santiago de Chile, 1967. Éste es uno de los principales libros que analiza la historia de desencuentros y guerras entre mapuche-araucanos y españoles.

168. Severo Martínez Peláez, *La Patria del Criollo*, Ensayo e interpretación de la realidad colonial guatemalteca, Universidad San Carlos de Guatemala, 1970. Séptima Edición, Universidad de Puebla, 1982.

los indígenas vivientes se los miraba con pena por el sistema de segregación a que se los había condenado. Sin embargo, las razones económicas de los criollos ligados al sistema de haciendas conducían a que el sometimiento del indio fuese una necesidad.

Se inaugura en la Patria de los criollos una suerte de visión romántica de los indígenas. No creemos que sea por haber leído demasiado a Jean Jacques Rousseau y su visión del "buen salvaje". Era más bien una visión necesaria para establecer una continuidad histórica, buscando la creación de un "tiempo dorado" americano, oscurecido durante el "tiempo colonial". Esta visión ha sido muchas veces criticada en los doscientos años posteriores a las Independencias americanas pero, sin embargo, continúa vigente. Su vigencia se encuentra principalmente en los discursos y emblemas de los ejércitos latinoamericanos. Las Canciones Nacionales se refieren generalmente a "la sangre araucana", en el caso de Chile, al legado de los antepasados, al imperio incaico y a tantas alusiones que de poéticas y ahistóricas se han transformado en no creíbles y falsas. El "amor a la Patria" cantado en los himnos militares conlleva "el amor a los orígenes de la Patria". Pero nada más¹⁶⁹.

Durante la Independencia en aquellos países en que había mayorías indígenas se temió lo que se ha denominado el "síndrome haitiano" o la "guerra de castas". Algunos "Libertadores" pensaron que las guerras de la Independencia podían continuar en una guerra de castas, esto es, en que

169. Una importante corriente del indigenismo populista ha estado formada por militares, quienes ven en el indio la base del pueblo y en su incorporación al servicio militar, a los ejércitos, la manera de integrarlos a la Nación.

los indígenas se sintiesen liberados y por tanto trataran de plantearse reivindicaciones propias. Por diversas razones ello no sucedió en la América española. Ocurrieron rebeliones más complejas que daban cuenta de una sociedad colonial que había cambiado. En Perú y Bolivia, donde la sociedad indígena habría tenido más posibilidades de actuar en forma independiente, como hemos visto en este trabajo, habían sido derrotados los Tupacamarucistas pocas décadas antes. En otros países fueron las sociedades criollas regionales las que se rebelaron contra el intento de centralismo de las capitales y en muchos países esas rebeliones condujeron a saqueos e insurgencias del campesinado. El centro de Chile estuvo prácticamente "tomado" por los campesinos alzados durante quince años. En uno de los episodios menos conocidos y poco relatados, los campesinos se alzaron contra las haciendas de los criollos. En algunas ocasiones concitaron el apoyo de los indígenas, en este caso, de los pehuenches de Chillán¹⁷⁰. Los alzamientos de caudillos locales, también en muchos casos, constituyeron una tentativa de ampliar la Independencia política hacia ámbitos económicos y sociales. Los alzamientos de esclavos negros fueron dominados con violencia.

La Independencia americana no significó cambios para la situación del indígena. Más aún, en muchos, casos las medidas que tomaron los liberales empeoraron la situación que tenían bajo el sistema de "protectorado" español. El régimen de "pueblos de indios" fue abolido y las tierras

170. Ver estas historias en el libro José Bengoa, *Historia Social de la Agricultura chilena*, Ediciones Sur, dos Volúmenes. En especial el Primer Volumen, "El Poder y la Subordinación", Santiago de Chile, 1989.

indígenas entraron en el mercado de tierras. Los movimientos indígenas del siglo diecinueve se caracterizarán por la reacción frente a la presión del Estado o los de hacendados por las tierras indígenas. México verá numerosas revueltas y rebeliones durante el siglo diecinueve hasta culminar en el zapatismo de comienzos del veinte, todas imbuidas del tema de la "tierra", la usurpación de los hacendados, de los ingenios azucareros como en el caso de Zapata en Morelos y, en fin, la reducción de las tierras de las comunidades indígenas y la proletarización y pauperización del campesino indígena.

Se construye en América la Patria del Criollo, que deja fuera a los indígenas, a pesar de la "igualdad ante la ley" proclamada por las Constituciones criollas. Se inaugura el tiempo de la servidumbre indígena.

3. EL GAMONALISMO: LA SERVIDUMBRE INDÍGENA

El fin del período propiamente independentista se sitúa a mediados del siglo diecinueve. Entre esa imprecisa fecha, que obviamente tiene diferencias según los países, y la década del treinta del siglo veinte, la mayor parte de los países latinoamericanos estarán gobernados por la clase criolla terrateniente transformada en oligarquía. La base del poder económico y, por ende, político estará en el control territorial y en la agricultura.

a) *Civilización y Barbarie: la noción de inferioridad y las teorías evolucionistas acerca de los indígenas*

Las ideas europeas comienzan a llegar a América Latina como resultado de la apertura producida por las revoluciones independentistas. La segunda mitad del siglo diecinueve estará dominada por las ideas de civilización y barbarie. La civilización proviene de Europa y la barbarie se encuentra en las culturas indígenas. Esta distinción permite darle sostén ideológico a grandes proyectos de expansión territorial, que perjudican o hacen desaparecer a muchas culturas indígenas. Es un período marcado por la presencia del proyecto oligárquico.

Señala el historiador Marcelo Carmagnani al hablar de "la edad de oro del proyecto oligárquico":

"Lo que posibilita la renovación de las unidades productivas y su tendencia a la especialización extrema es la existencia (en este período) de inmensas superficies no ocupadas productivamente. Superficies que sin embargo no están vacías desde el punto de vista demográfico, como erróneamente se podría pensar: indios, mulatos y mestizos las habitan; pero son extensiones no vinculadas a la actividad productiva vinculada a la exportación".

"En Argentina, en Brasil, en Uruguay y en Chile, el aumento de la superficie destinada a la agricultura de exportación se realiza a expensas de la población india nómada. En otros países como Perú, México o Bolivia el medio empleado son

*las expropiaciones de tierras pertenecientes a las aldeas indias, a comunidades sedentarias"*¹⁷¹.

Las buenas intenciones de los criollos independentistas y liberales se tradujeron en un fuerte golpe a las comunidades indígenas. La tutela proteccionista de la alta Colonia ejercida por el Estado español, había permitido su mantención y en algunas áreas, su reproducción.

Este régimen de protectorado se fue suprimiendo, según los países, de manera paulatina durante el siglo diecinueve y finalmente se suprimió por completo. La vida de las comunidades quedó dependiente de los gamonales, del poder local de lugares apartados donde el poder del Estado recién constituido no llegaba. Se inicia la época en que el gamonalismo marca las relaciones interétnicas.

En este período surge la segunda idea fuerza de la cultura latinoamericana: la inferioridad del indígena.

La inferioridad del indígena, como concepto, une la realidad que se está viviendo entre las comunidades y la economía agraria exportadora en expansión, con las ideas evolucionistas en boga que señalan la distinción tajante entre civilización y barbarie.

La superioridad de la cultura occidental frente a las culturas periféricas será la ideología central de Europa de la segunda mitad del siglo diecinueve embarcada en la gran expedición colonizadora, expansiva y comercial.

Las ideas evolucionistas de Spencer (1820-1903), influyeron en los sectores intelectuales criollos.

171. Marcelo Carmagnani, *Estado y Sociedad en América Latina (1850-1930)*, Grijalbo, México, 1984, p. 103.

"Naturalmente en un Estado como el de los caguayas en América del Sur, tan poco sociales debido a la dispersión de sus asentamientos, la organización social es imposible... Grupos de esquimales, bosquimanos, fueguinos, no están sujetos a ningún control más que al que temporalmente adquieren los más fuertes, o más astutos, o con más experiencia... Sociedades más avanzadas como las de la antigua América, nos muestran todavía una gran multiformidad... En México, por ejemplo, la clase médica descende de una clase de hechiceros que trataron antagónicamente con los agentes sobrenaturales que se suponían causaban enfermedad..."¹⁷².

Es evidente que estas ideas evolucionistas iban a causar profundos estragos en la cultura latinoamericana. Barros Arana, citando a Tylor, Lubbok y otros iniciadores de la antropología, señalaba en 1884:

"El salvaje de la Tierra del Fuego i de las islas cercanas, sombrío, desconfiado, grosero, constantemente armado contra sus vecinos, sin paz, i sin cariño en su propio hogar, sin placeres i sin aspiraciones, viviendo del presente, sin recuerdos del pasado, sin previsión para el porvenir, i sin más móvil que la satisfacción de los apetitos animales de cada día, ocupa como hemos dicho, el rango inferior en las agrupaciones

172. Spencer, *La evolución de la sociedad*, Fondo Editor, Buenos Aires, 1941, p. 82. El conocimiento etnográfico de estos autores del "evolucionismo radical" era muy precario y suponían que los grupos indígenas americanos estaban en una indefinida etapa prehumana; a ello le denominaban, el estado salvaje, el cual distinguían de la barbarie y por cierto de la civilización.

humanas i sirve de tipo viviente para apreciar lo que ha debido ser el hombre primitivo"¹⁷³.

Tylor, máxima autoridad en la época, señalaba la teoría general de la evolución de la especie humana. Sus textos son sin duda de enorme valor cultural, aunque hayan sido criticados por los científicos durante más de cincuenta años.

"Examinados con una visión amplia, el carácter y el hábito de la especie humana exhiben al mismo tiempo esa similitud y consistencia de los fenómenos, que condujeron al creador del proverbio a decir: 'Todo el mundo es un país'. La igualdad general de la naturaleza humana, por una parte, y la igualdad general de las condiciones de vida, por otra, esta similitud puede trazarse y estudiarse con especial idoneidad al comparar razas con aproximadamente el mismo grado de civilización.... Obsérvese las ocupaciones de los salvajes: la tala de árboles, la pesca con red... se repiten con hermosa uniformidad en las estanterías de los museos que ilustran la vida de las razas inferiores de Kamanchatka a Tierra del Fuego, o de Dahomey a Hawaii. Incluso cuando se llega a comparar las hordas bárbaras con las naciones civilizadas, se nos impone la consideración de hasta qué punto un artículo tras otro de la vida de las razas inferiores se continúa utilizando para análogos procesos por las superiores, con formas no lo bastante cambiadas para que resulten irreconocibles y a veces muy poco modificados... Parece tanto posible como deseable

173. Diego Barros Arana, *Historia Jeneral de Chile*, Rafael Iver y Josefina de Palacios (Editores), Santiago de Chile, Tomo I, 1884, Tomo XV, 1897. En el texto transcrito Barros Arana cita las descripciones de John Georg Wood, p.47, Tomo I de la mencionada obra.

tratar a la humanidad como homogénea en naturaleza, aunque situada en distintos grados de civilización"¹⁷⁴.

Cualquier persona que conoce la vida social y cultural latinoamericana y sin duda de muchos otros países europeos y del mundo, sabe que estas ideas son aceptadas normalmente hasta el día de hoy. Tylor reconoce la unidad de la especie humana, pero la sitúa en diversos grados de civilización. Me atrevería a decir que todas las ideas y concepciones educacionales, hasta la actualidad, se afirman en esta matriz teórica elaborada ya hace más de cien años, en un contexto evolucionista, racionalista y cientificista sin duda superado. Pero por mucho que los científicos de la historia y la antropología hayan superado la visión evolucionista de la especie humana, estas ideas siguen siendo el común denominador cultural de las sociedades que se autovaloran como "civilizadas".

Esta idea de inferioridad, de primitivismo, de barbarie, va a constituir la segunda gran noción cultural de las relaciones interétnicas en América Latina.

Se repite en los libros de historia hasta la saciedad. Por ejemplo, en la *Historia de Chile* de Francisco Encina y Leopoldo Castedo que continúa siendo editada¹⁷⁵ se dice que:

174. El libro que fue muy conocido entre los intelectuales racionalistas de fines del siglo XIX fue *Primitive Culture*, Edward Tylor, Londres, 1871. Versión en español en Paul Bohannon y Mark Glazer, *Lecturas de Antropología*, Mc Graw Hill, México, Segunda Edición, p. 63.

175. Ha sido editada en fascículos en marzo de 1999 con las mismas afirmaciones que van en el texto.

"El idioma mapuche se caracteriza por su notable estabilidad fonética y por su estructura sencilla y de fácil análisis. Como es natural hay pocos sustantivos y casi carece de vocabulario que no exprese ideas concretas". Como es bien sabido la poesía mapuche tanto tradicional como contemporánea desmiente absolutamente esa peregrina afirmación. Continúa: "En la evolución de sus ideas religiosas los araucanos no habían llegado a las concepciones abstractas", y agrega una teoría ingeniosa que señala: "La enérgica individualidad del araucano se mantuvo en estado de dispersión, y su aparente inferioridad mental es consecuencia de la supeditación del individuo por un lado al tótem de origen materno y por otro a la autoridad del padre"¹⁷⁶. La repetición por más de cien años de estas ideas sin crítica alguna han ido formando las sensibilidades comunes de la población criolla respecto a las poblaciones indígenas¹⁷⁷.

El indio es flojo, se señala, no sabe trabajar, es borracho, no tiene aspiraciones mayores, duerme en cualquier parte, come cualquier cosa, se contenta con poco, con poca cosa. Esta concepción da permiso moral para la explotación del

176. Todos estos párrafos se encuentran en Encina y Castedo, *Historia de Chile*, Tomo Primero, p. 29, de la Primera Edición de Editorial Zig Zag, 1954. Exactamente se han reproducido en el fascículo escolar editado por el diario *Las Últimas Noticias*, domingo 7 de marzo de 1999.

177. La crítica científica pareciera no tener capacidad de acción frente a estas ideas comúnmente aceptadas. Hay una suerte de "base precientífica" de carácter social y política que sostiene estas ideas. Pareciera más fácil para amplios sectores no indígenas latinoamericanos pensar que los indígenas poseen características mentales menos evolucionadas. Esa convicción permite tratar al indio con menosprecio, explotarlo, y no sufrir ningún tipo de culpabilidad.

indio, para quitarle sus tierras, para hacerlo trabajar de sol a sol, en fin, para el trato discriminatorio que ha sido la práctica de las relaciones entre los indígenas, las comunidades y la sociedad criolla. En México se hizo del indio durmiendo debajo de su gran sombrero, un verdadero estereotipo latinoamericano.

La consecuencia de este doble proceso fue la extrema pauperización de las comunidades indígenas. En México, Perú y Bolivia las comunidades fueron invadidas por las haciendas y en los países de menor densidad simplemente sus tierras de caza, recolección o pastoreo fueron arrebatadas. La literatura indigenista de los inicios del siglo veinte dará cuenta de este fenómeno, se rebelará frente a él.

El gamonalismo, nos dice Alberto Flores Galindo, en una descripción muy aguda sobre la vida de la sierra peruana:

"...es la existencia del poder local, la privatización de la política, la fragmentación del dominio, y su ejercicio a escala de un pueblo o de una provincia... El Estado requería a esos gamonales para poder controlar a esas masas indígenas excluidas del voto y de los rituales de la democracia liberal, que además tenían costumbres y utilizaban una lengua que las diferenciaba demasiado de los hábitos urbanos. Sin los gamonales resultaba imposible gobernar un país de esas características, como el Perú.... El gamonalismo emergió con el derrumbe del Estado colonial... El gamonal es diputado, prefecto, juez, o alcalde municipal. Pero, este acceso a los cargos públicos se hacía posible en la mayoría de los casos, desde la propiedad de la tierra. El dominio privado en la hacienda es fundamental... En efecto, los mistis eran renuentes a cualquier innovación. Parecían impermeables a todo lo que viniera de fuera y, todavía más, los cambios que podrían

*sucedier dentro de sus propiedades. Quienes como José Carlos Mariátegui habían nacido casi al comenzar el siglo (veinte), experimentaron, llegados a la adolescencia, esa extraña sensación de vivir en un país distante del agitado ritmo que el progreso imprimía en Europa: la reiteración y el tedio eran los rasgos cotidianos de la sociedad oligárquica"*¹⁷⁸.

Los gamonales establecieron la dominación del campo alejado de las capitales. Allí donde no llegaba la justicia estaban los señores de "horca y cuchillo", "los grandes señores y rajadiablos", los patronos agrarios de la novela indigenista latinoamericana.

*"Mi padre me decía que antes, cuando los indios oían las campanadas, salían corriendo de sus jacales para venir a juntarse aquí, bajo la ceiba. El mayordomo los esperaba con su ración de quinina y un fute en la mano. Y antes de despacharlos a la labor les descargaba sus buenos "fuetazos". No como castigo, sino para acabar de despabilarlos. Y los indios se peleaban entre ellos queriendo ganar los primeros lugares. Porque cuando llegaban los últimos ya el mayordomo estaba cansado y no pegaba con la misma fuerza"*¹⁷⁹.

La voz de Rosario Castellanos, nos habla de Chiapas al comenzar el siglo pasado. Las haciendas, los gamonales, los azotes, los indios y la servidumbre como norma de

178. Alberto Flores Galindo, *op.cit.*, p. 232.

179. Rosario Castellanos, *Balún-Canán* en *Obras*, Tomo I, Narrativa, Letras Mexicanas, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p.69. La primera edición de *Balún-Canán* es de 1957 y también fue editada por el FCE.

relacionamiento¹⁸⁰. Estas historias son comunes en toda América Latina. Su actualidad es evidente.

Fue el período del silencio indígena. Pocas o ninguna organización indígena hay en ese período. Resistencia cultural silenciosa. Es difícil pensar cómo se pudo mantener un cierto patrimonio cultural en esas condiciones de represión y dureza. Quizá el aislamiento de las comunidades permitió que se mantuvieran con sus costumbres, pero quizá lo más importante ha sido una explícita voluntad de perdurabilidad de las culturas indígenas americanas. Lo concreto es que frente a quienes creyeron que habían desaparecido volvieron a hacerse presente en la boca de los indigenistas en la década del treinta.

En muchos países se escuchó la voz criolla: "Aquí no hay indios"¹⁸¹. Los indios pasaron a ser "pueblo", a ser "paisanos"

180. En otros libros hemos relatado las relaciones existentes entre las haciendas y las comunidades indígenas en la zona de la provincia de Arauco, en el Fundo Tranaquepe a comienzos del siglo veinte. Allí se recuerda hasta el día de hoy, cómo le cortaban el lóbulo de la oreja a un indígena si lo sorprendían robando en la hacienda, o los castigos físicos a los que se sometía a las comunidades circunvecinas a las haciendas. Cada hacienda tenía cárcel y cepo, donde se engrillaba a los indígenas, supuestamente para llamar posteriormente a la policía, cosa que no siempre se hacía. Los hacendados dictaban "justicia" a su amaño y aplicaban castigos corporales.

181. Jeff Gould, de la Universidad de Indiana, ha mostrado en sus trabajos los mecanismos por medio de los cuales en varios países de Centro América se fue disolviendo la idea de la existencia de indígenas. Concretamente ha estudiado Nicaragua donde la ideología criolla dominante llegó a convencerse de la ausencia de población indígena. Esa ideología criolla fue asumida también por el sandinismo de los años ochenta, que desconocía la existencia de indios en sus propuestas con las consecuencias graves que esa ausencia de políticas tuvo. En algún momento, Tomás Borge, frente a estos

u otras denominaciones. Ante la mala reputación de llamarse indígenas, enormes poblaciones tratan de pasar inadvertidas. En Guatemala el indio se cambia el aspecto, habla en medias lenguas y se lo denomina "ladino". En Perú se lo llama "cholo". Son categorías producto de la dominación, de la discriminación, de la falta de aceptación del indio. Son las categorías del silencio del indio¹⁸².

Hasta el día de hoy en muchos países siguen resonando las mismas voces. Muchas personas se sorprenden de que "efectivamente existan indios". Creen que son invención de los grupos extremistas, de "antropólogos trasnochados" o de "ideas foráneas". Se dice y se repite, como lo hemos visto en la Primera Parte, "un solo pueblo, una sola Nación, un solo gobierno". Somos todos mestizos se responde. El que más o el que menos tiene sangre indígena se afirma y al mismo tiempo se está negando por definición el "derecho del otro", el derecho de los indígenas a afirmar su propia identidad, su propia especificidad.

De este tiempo del gamonalismo provienen estas ideas. Ideas enraizadas en las culturas populares, en las ideas comúnmente aceptadas de América Latina.

problemas dijo de manera insólita: "Nosotros éramos revolucionarios y no antropólogos". Ver Jeffrey Gould, *To lead as equals*, op.cit.

182. En la Universidad de Bloomington, Indiana, discutíamos con algunos estudiantes de Doctorado una Tesis en torno al proceso de desladinización que se va llevando a cabo en Guatemala en los últimos años como consecuencia de la mayor apreciación del "ser indio". La presencia de la voz indígena conduce a la disolución de las categorías provenientes del silencio indígena. Sobre Guatemala en esta perspectiva ver Rachel Sieder, *Guatemala after the peace accords*, University of London Institute of Latin American Studies, 1998, en especial, Demetrio Cojtí Cuxil, "Gobernabilidad democrática y derechos indígenas en Guatemala", p. 65 y ss.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL INDIGENISMO

En las primeras décadas del siglo veinte en diversos países latinoamericanos comienzan a surgir grupos intelectuales y de artistas que analizan sus sociedades. Los viejos partidos e ideas liberales se rompen frente a la visión de una sociedad latinoamericana inequitativa, por un lado, y que ha dado la espalda a sus propias características y cultura, por la otra. El indígena aparece a los ojos de la intelectualidad progresista de la época como el sector más explotado de la población.

El indigenismo es un intento de buena fe, de "redimir" a los indígenas de la situación de explotación en la que se encuentran y, al mismo tiempo, de "redimir" a la sociedad criolla de su pasado colonialista. Es un movimiento cultural que pretende otorgarle al continente un sello particular, construir a partir de la crítica una identidad latinoamericana democrática.

1. ORÍGENES DEL INDIGENISMO LATINOAMERICANO.

El "indigenismo" es sin dudar el movimiento cultural y político más importante que ha habido en el continente durante el siglo veinte. Abarcó la novela, la poesía, la pintura, el teatro, la música, y se plasmó en numerosos idearios

políticos. Combina un elemento de carácter social con una afirmación cultural latinoamericanista.

El indigenismo contiene tres elementos a nuestro modo de ver inseparables: la denuncia de la opresión del indio, la búsqueda de políticas de superación de la situación indígena por el camino de su integración al conjunto de la sociedad y la manifestación, como consecuencia de lo anterior, del carácter mestizo, indoamericano, del continente. Es un programa de denuncia y autoafirmación. Rescate de lo indígena para afirmar una identidad compleja, propia, autónoma y diferenciada de la cultura occidental.

Es por ello que el indigenismo ha sido y es principalmente una ideología de no indígenas, aunque han habido numerosos indígenas indigenistas. Gonzalo Aguirre Beltrán, señalaba sin temores esta afirmación en un discurso, en 1967, siendo Director del Instituto Indigenista Interamericano.

"El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas. Paradójicamente, (Benito) Juárez, indio de origen, al implementar una política indigenista actuaba como no-indio, como dirigente de una Nación, como representante de la sociedad nacional. El indio, como tal, no puede postular una política indigenista porque el ámbito de su mundo está reducido a una comunidad parroquial, homogénea y preclasista que no tiene sino un sentido y una noción vagos de la nacionalidad".

La década del 10 del siglo veinte, puede ser vista como el inicio del pensamiento y práctica indigenista en América Latina. En Brasil la figura de Rondón (Cándido Mariano da

Silva Rondón) será fundamental. Establece el derecho de los indígenas a conservar sus tierras, sus creencias, su propia personalidad. Era un positivista que creía en el progreso y en la necesidad de posibilitar a los indígenas la incorporación al proceso de desarrollo. En México sobresale la figura de Manuel Gamio. Discípulo del antropólogo Franz Boas en Estados Unidos, vuelve a México y se hace parte del proceso revolucionario al observar los contenidos indigenistas, implícitos y a veces explícitos, de la Revolución Mexicana. Crea el primer Centro de Investigaciones Antropológicas y fue el Director del Instituto Indigenista Interamericano en todo su primer período de mayor actividad. Marca una época del indigenismo. Estudia las culturas antiguas de México, es un arqueólogo y antropólogo fecundo. Inaugura una etapa en que a la antropología se la veía ligada a la acción en pro de los grupos indígenas¹⁸³.

En Perú destacará años más tarde José Carlos Mariátegui, proponiendo que "el problema del indio es la tierra" y sellando lo que por décadas será la tendencia marxista indigenista. Hay sin duda muchos otros intelectuales que participaron en construir este nuevo lenguaje que inundó Latinoamérica en los años treinta y que culmina con la adopción por parte de los Estados Latinoamericanos de las políticas indigenistas como "políticas oficiales". El análisis de estos tres autores nos permite comprender mejor cómo se construyó el primer discurso moderno sobre los indígenas, precursor, sin duda, del actual que hemos analizado en la Primera Parte de este libro.

183. Manuel Gamio, *Forjando Patria*, Editorial Porrúa, México, 1992. La primera edición se realizó en 1916. Este libro es quizá el primer manifiesto indigenista, antes del indigenismo propiamente tal.

2. EL GENERAL CÁNDIDO DA SILVA RONDÓN Y EL ENCUENTRO CON EL HOMBRE AMAZÓNICO

El indigenismo brasileiro surge de la toma de conciencia de la explotación y masacre de indígenas que ocurre en el Amazonas con la expansión de la industria del caucho a comienzos del siglo pasado. Como es bien sabido, el Amazonas se llenó de aventureros y la ciudad de Manaos se enriqueció de tal suerte que hasta hoy representa un modelo de enclave surrealista producto del enriquecimiento fácil de un período extractivo. El afamado teatro de la Ópera y las míticas historias, muchas de ellas pasadas al cine, de los trasplantes de alta cultura europea al medio del calor amazónico, han transformando a este lugar en un ejemplo de la locura del período. En ese contexto se produjeron disputas territoriales entre Brasil, Perú y Colombia que culminaron con el establecimiento de fronteras relativamente marcadas en torno a lo que se conoce como el Pacto de Leticia, por ser la ciudad o en ese entonces poblado, que sirvió de punta de diamante para los tres países u oficialmente Protocolo de Río de Janeiro. El general Rondón, Cândido da Silva Rondón, se ve involucrado en estos procedimientos de demarcación de fronteras, lo que le permite conocer en detalle la zona y observar lo que ocurre con los habitantes del lugar. La "Comisión Rondón", en 1915, recorrió y en algunos casos exploró por primera vez el intrincado sistema de ríos del alto Amazonas. Junto con ser un explorador comienza a ser y es reconocido como la primera voz indigenista del Brasil y defensor de los indios del Amazonas. Uno de sus primeros relatos dice así:

"Debido a la escasez del río Putumayo no pude pasar más allá de Puerto Arturo desde donde retrocedemos. En la subida pudimos entrar en el río Algodón y conocer la hacienda 'La Nueva Chorrera' donde encontramos en 1934 los destrozos de la organización que dirigía Carlos Loyaza, la empresa 'Peruvian'. Nos informa el Señor delegado que allí donde antes tenía el centro de la industria del caucho hoy en día era solamente un depósito que pertenecía a destacamentos ubicados río arriba. De regreso encontramos la lancha de la Empresa 'Peruvian' en la que se encontraba el señor Carlos Loyaza con un grupo numeroso de indios. Venía de 'Remanso' y viajaba desde un puerto a otro de la Concesión Arana, explotando el buen ánimo, la ignorancia y la infinita ingenuidad de esos indígenas. En cierta parte del año la Gerencia de la 'Peruvian' emplea esos indios en la pesca del 'pirarucú', en la caza para coger pieles de puerco de la selva (Porco do mato) caetutú, ariranha, venados y otros animales. El resto del año cuidan el cafetal de la empresa... otros se emplean en la extracción de leña para las embarcaciones que corren por el Putumayo. Así viven 700 indios en esa hacienda y otros 400 que están en la región de pebas del Amazonas, amarrados al yugo de la Concesión Arana, abandonados a su propia desgracia, como parias de la civilización. Verdadera esclavitud de la que no se ha dado noticia alguna ejercida bajo el pretexto de la colonización y el mejoramiento de la enorme zona despoblada del río Putumayo"¹⁸⁴.

184. Cândido da Silva Rondón, "Problema Indígena". Separata del relatorio de 1936 de la Comisión Mixta Perú Colombiana en la cuestión de Leticia, en *América Indígena*, enero de 1943, Número 1, pp. 23 y ss. El texto está en portugués. (Traducción del autor).

En el Protocolo de Río de Janeiro se adjuntaron una serie de puntos de "protección de los indígenas", entre los más importantes, destacamos los siguientes:

a) "Promover que sean efectivos los derechos y garantías que las leyes vigentes le confieren a los indígenas; b) garantizar la posesión de las tierras habitadas por los indios, c) poner en práctica los medios más eficaces para que los civilizados (sic) respeten las tierras de los indios y viceversa, d) hacer respetar la organización interna de las tribus, sus hábitos e instituciones sólo interviniendo para alterarlos cuando sea indispensable, con blandura y persuasión, e) fiscalizar el modo como son tratados los indios en los establecimientos públicos, privados y religiosos, f) ejercer la vigilancia e impedir que los indios sean obligados a prestar servicios o sean explotados de cualquier manera, velando por los contratos que les fueren hechos para cualquier tipo de trabajo, cuidando para que no sean engañados en sus relaciones comerciales con los civilizados, establecer salarios que sean suficientes y que deben ser fiscalizados por el Servicio de Protección de los Indios... no vender, ni dar de ningún modo bebidas alcohólicas a los indios...tratarlos en sus dolencias y otorgarles remedios y medicamentos y otros recursos de los que carecen..."¹⁸⁵.

La normativa que propicia Rondón en el Amazonas es de "protección del indio". Pareciera clara la situación a la que se enfrentaba. Una expansión de la frontera interna brasileña con todas las consecuencias de depredación que se

185. *América Indígena*, Número citado, pp. 28 y ss.

conocen en la historia. En esos mismos años se producían otras expansiones de fronteras en muchas partes del mundo con iguales o peores consecuencias para los habitantes locales. La idea de Estado protector pareciera que quedó por todo el siglo veinte como un eje de comprensión central en la sociedad brasileña acerca de la cuestión indígena. En todos los documentos actuales del Estado brasileño se señala el papel "protector" que tiene el Estado frente a las poblaciones vulnerables del interior. Por lo que parece esta idea surge, en la época moderna, de Rondón y su actividad exploradora protectora en el Amazonas.

Las ideas expresadas en el Protocolo de Río de Janeiro son bastante detalladas, en particular, frente a los funcionarios del Estado que deberían ser los encargados de supervigilar y llevar a cabo esas políticas proteccionistas. Por ejemplo, se prohíbe que estos funcionarios, "leigos o religiosos", adquieran bajo cualquier pretexto tierras y posesiones en las áreas donde viven los indígenas. Hay una primera definición de "tierras indígenas" que sin duda es de la mayor importancia para el desarrollo futuro y actual de la cuestión indígena amazónica.

"Tierras indígenas (terra dos indios) son: a) aquellas en que viven en la actualidad y que habitaban ya antiguamente; b) aquellas que habitan y que les son necesarias como medio de vida compatible con su estado social, por ejemplo, caza y pesca, industria extractiva, laboreo (agrícola) y crianza (de ganados); c) las que les hayan sido reservadas o entregadas para su uso o reconocidas de su propiedad a cualquier título"¹⁸⁶.

186. *Op.cit.* La traducción no es necesariamente literal y ha sido realizada por el autor sólo para este texto.

Después de haber discutido en la Primera Parte de este libro los asuntos actuales que se debaten en las cuestiones indígenas, vemos con interés y sorpresa que al comenzar el siglo veinte se hubiese planteado una definición de "territorios indígenas" tan amplia y comprensiva. En Rondón no existía, para el Amazonas, la misma idea de "reducción" que imperó en numerosas legislaciones de la época en Estados Unidos, Argentina, Chile y otras partes del mundo donde ocurrían procesos de expansión fronteriza. Quizá puede haber obedecido a la experiencia de los primeros contactos con los amazónicos en que se los veía con muchas dificultades de cambiar sus estilos tradicionales de vida y por tanto era indispensable respetarles sus espacios de caza, pesca, recolección, etc. La idea de "territorios demarcados" o grandes espacios donde los "selvícolas" puedan sobrevivir a su manera, está presente en estos primeros textos indigenistas brasileños. Las "reservas" que hoy día existen en el Amazonas brasileño provienen posiblemente de estas ideas.

En los textos que hemos analizado de Rondón no aparece con demasiada fuerza el cambio cultural como condición de la "protección del indio". El indigenismo mexicano será más "civilizador" que el brasileño. En este caso se habla de si es necesario en algunos casos intervenir se hará con "blandura y persuasión". No pareciera que, para Rondón y sus colaboradores, fuese necesaria la coerción para que el indio cambiara de conductas y hábitos culturales aceptando las del hombre civilizado. La impresión que dan sus escritos es que no creía en la transformación del indio en ser occidental. La distancia que apreciaba entre uno y otro mundo podría ser la explicación. En ese sentido tanto Rondón como los primeros indigenistas brasileños desconfían de las misiones y de la acción de los misioneros católicos, en particular de

los salesianos, que habían ingresado en esos años a las zonas más remotas del Amazonas. La condición de agnóstico y positivista de Rondón probablemente influyó en esta materia para definir sus posiciones. Existía, sin embargo, un problema grave de hostilidad entre las tribus y de algunas con los expedicionarios, para lo cual se señala la necesidad de atraerlas con buenos modos e "interviniendo con medios blandos para hacer cesar o impedir las guerras entre los indios".

Pareciera que la expansión cauchera en el Amazonas produjo una verdadera revuelta indígena, tanto contra los extranjeros que se adentraban en los ríos, como entre las diversas agrupaciones indígenas, muchas de las cuales entraron en una suerte de guerra intertribal producto del acoso, la limitación de sus territorios y el desconcierto frente a la llegada masiva de los caucheros. Señala un contemporáneo que a propósito de la conmovedora historia de Rosa Bororo cuyo nombre le fue dado, incluso mientras ella vivía, a la lancha que el "Servicio de Protección de los Indios" posee en el Mato Grosso, el general Rondón dijo en una de sus conferencias pronunciadas en 1915:

"Hacia muchos años que la tribu de los Bororos del río San Lorenzo vivía en guerra abierta con los civilizados a los que hostilizaban con formidables asaltos al interior de sus casas y establecimientos, desorganizando el tráfico por los ríos y entrando a las haciendas donde se criaba ganado en las que se practicaban las mayores depredaciones.... Para tan grande mal no encontraron los presidentes de las localidades de la región otro remedio que organizar la guerra de represalia, buscando el exterminio de los selvícolas. La dirección de esas formidables 'batidas' estuvo a cargo del teniente Duarte, hombre bravo y decidido, pero incapaz de liberarse de la idea del poder absoluto que nace de la fuerza

física y lograr comprender y aplacar los desórdenes que surgen de las diferencias de civilización, de los preconceptos de raza, del exaltamiento de las pasiones, en suma, de la antigua idea que lleva a confundir siempre al extranjero con el enemigo. Pueden imaginar a qué nivel de crueldades llegaron dentro de poco las hostilidades entre los Bororos y las tropas comandadas por el teniente Duarte"¹⁸⁷.

La mujer Bororo, nombrada Rosa, al parecer sirvió para parlamentar en esta sangrienta guerra y obtuvo la paz entre los colonos y esa agrupación y, al parecer, esta acción fue entendida por Rondón como el modelo de acción protectora del Estado.

Rondón inició desde su trabajo de la Comisión de Líneas Telegráficas Estratégicas del Estado de Mato Grosso al Amazonas¹⁸⁸, la denominada Comisión Rondón, la construcción de una carta de ubicación de las agrupaciones indígenas del Amazonas. Es interesante señalar que esa obra fue continuada por el ejército brasileño al mando del general Francisco Jaguaribe Gomez de Mattos, con lo que se muestra este carácter estatal del indigenismo proteccionista brasileño temprano.

Rondón en vida fue considerado como el padre del indigenismo brasileño y dedicó sus últimos años a la defensa de los indígenas en el Servicio de Protección de los Indios¹⁸⁹. En 1955 escribía:

187. Amílcar Botelho de Magalhães, "O problema da civilização dos índios no Brasil", en *América Indígena*, México, enero de 1944, Número 1, Año IV, pp. 133 y ss.

188. Esta Comisión tendió el telégrafo hasta el Amazonas y Rondón aparece en la historia brasilera como un personaje de leyenda.

189. En 1948, con más de ochenta años, realiza una defensa de los indígenas Boca Negra (bocaprieta) que han sido atacados incluso con helicópteros y aviones, según lo que él mismo denuncia.

"Con gran frecuencia recibo en las oficinas del Consejo Nacional de Protección a los Indios la visita de numerosas personas... los jóvenes me dirigen la palabra con visible simpatía y admiración porque están enterados de mi actuación a favor de mis hermanos indígenas... Les parece incomprensible que un anciano como yo, ya en la vecindad de los noventa años aún tenga disposición de ofrecer su esfuerzo para salvar a los indios"¹⁹⁰.

"Salvar a los indios" será la frase que unirá a los indigenistas de la primera mitad del siglo pasado en América Latina. Una "misión" los conducía. Todos ellos verán en este esfuerzo un deber de justicia, una lucha heroica por retrotraer la historia de despojos que ha caracterizado al continente. Fueron por lo general personas morales que creyeron en una acción salvífica. Como hemos dicho, el indigenismo no fue un movimiento de indígenas sino de no indígenas, como Rondón, que buscaban en la salvación de los indígenas, posiblemente su propia salvación¹⁹¹.

190. Cândido Mariano da Silva Rondón, "Nuestros hermanos los indios", en *América Indígena*, 1955, Volumen XV, Número 1, p. 8.

191. La "salvación" de los indígenas del Amazonas siguió y sigue siendo un tema muy controvertido. Darcy Ribeiro, antropólogo brasileño dominó la escena durante buena parte del siglo veinte en estas materias. El año 1957 calculaba la existencia de 62.500 indígenas amazónicos y en total para el Brasil menos de cien mil, lo que contrastaba con el 1.250.000 que calculaba en 1922 Luis Horta Barbosa, Director del Servicio de Protección del Indio. Julian Burger en 1990 señala una población indígena aproximada de 200.000 personas en 120 naciones, lo que implica no sólo las poblaciones amazónicas. Ciertamente la cifra de 1922 ha sido discutida, pero sigue siendo a nuestro modo de ver, una aproximación "oficial" de la población existente en el momento en que se producía la expansión extractiva sobre el Amazonas. Ver Darcy Ribeiro, *Culturas e linguas do*

3. MANUEL GAMIO Y EL INDIGENISMO NACIONALISTA MEXICANO

Gamio llegó a México en medio de la Revolución Mexicana, después de estudiar antropología en Estados Unidos. Lleno de pasiones por la defensa del indio escribe su afamada obra *Forjando Patria*. Este libro es quizá el primer manifiesto indigenista, antes del indigenismo propiamente tal.

Se inicia con un tono grandilocuente, propio de la época, con una sentencia formidable:

"En la gran forja de América, sobre el yunque gigantesco de los Andes, se han batido por centurias y centurias el bronce y el hierro de razas viriles. Cuando al brazo moreno de los Atahualpas y los Moctezuma llegó la vez de mezclar y confundir pueblos, una liga milagrosa estaba consumándose: la misma sangre hinchaba las venas de los americanos y por iguales senderos discurría su intelectualidad... Había pequeñas Patrias, la Azteca, la Maya Quiché, la Incásica... que quizá más tarde se habrían agrupado y fundido hasta encarnar grandes patrias indígenas como lo eran en la misma época la patria China y Nipona. No pudo ser así. Al llegar con Colón otros hombres, otra sangre y otras ideas, volcó trágicamente el crisol que unificaba la raza y cayó en pedazos el molde donde se hacía la Nacionalidad y cristalizaba la patria"¹⁹².

Brazil, Centro Brasileiro de Pesquisas, Río de Janeiro, 1957 y Julian Burger, *First Peoples, a future for the indigenous world*, The Gaia Atlas, Anchor Books, New York, 1990.

192. Gamio, *op.cit.*, p. 5.

Siguiendo las ideas de "raza" vigentes en esa época, Gamio reinterpreta la Historia de América otorgándole a las antiguas culturas el mismo nivel de "Patrias" que tenían las europeas. Gamio habla de la "redención de la clase indígena" con fuertes palabras exaltadas a la usanza revolucionaria.

*"¡Pobre y doliente raza! En tu seno se hallan refundidas la pujanza del bronco Tarahumara que descuaja cedros en la montaña... ¿Por qué no te yergues altiva, orgullosa de tu leyenda y muestras al mundo ese tu indiano abolengo? ...Una vez que el indio se halle exento de esa 'contribución para vivir' y se sienta hombre, una vez que confíe, entonces, concurrirá a las escuelas y una rudimentaria iniciativa le hará buscar más amplios horizontes"*¹⁹³.

Gamio relaciona el nacionalismo con la redención del indio. Fue un pensamiento que quedó marcado en el sentido común de las ideas políticas mexicanas del siglo veinte y de muchos otros países de América Latina hasta donde llegó su influencia. Surge la idea "Indoamericana" en que la presencia extranjera es odiosa, ya sea la de los españoles originales de la Conquista hasta los norteamericanos que en esos días amenazaban con intervenir en México. El nacionalismo se adentra en la historia y en la raza indígena, verdadero bastión de la nacionalidad como dirá el antropólogo indigenista. Por ello, años después, Aguirre Beltrán haciendo recuerdos de la Escuela de Antropología en México decía que los alumnos que estudiaban esa disciplina consideraban que estaban haciendo una "labor patriótica". La antropología en México,

193. *Ibíd.*, p. 22.

decía, llegó a ser un verdadero "apostolado". Por cierto, señalaba el maestro, que eso había cambiado fuertemente en la década de los sesenta. Pero en buena parte del siglo pasado estas ideas de Gamio serán las ideas dominantes del Estado mexicano. Ideas que se transformaron en ideologías, en políticas y programas de gobierno.

Gamio combate contra aquellos sectores que no quieren reconocer la existencia del problema indígena, esto es, que señalan que no existen los tales indígenas:

*"...elementos ultraconservadores y elementos ultrarradicales coinciden paradójicamente en la opinión de que no existe problema indígena y por lo tanto resulta ocioso identificar a los grupos autóctonos. Mueve a los primeros para pensar así el hecho de que siendo ellos generalmente latifundistas o patrones industriales de criterio colonial, conviene a sus intereses egoístas conservar a sus trabajadores indios en las tristes condiciones de labor máxima, descanso mínimo, salario de hambre, brutal sujeción al cacique y otras que datan de hace siglos y que aún hoy persisten en el continente"*¹⁹⁴.

Gamio fue uno de los que más contribuyó a una definición amplia de indígena, adecuándola a la realidad de América.

Su definición era empiricista, de acuerdo a numerosos indicadores de formas de vida, lingüísticos, etc. y no simplemente raciales o étnicos. Pretendió especificar y operacionalizar el concepto de indígena, separándolo del genérico de las poblaciones campesinas mestizas pobres de América Latina.

194. Editorial del Número 1, de la Revista *América Indígena*, de 1947. *América Indígena* continúa siendo hasta hoy la revista del Instituto Indigenista Interamericano con sede en México.

La discusión en esos años no fue adjetiva ya que numerosas personas y el sentido común criollo, negaban, simplemente, la existencia de indígenas. La cuestión indígena estaba ubicada exclusivamente en la historia, en el pasado como se ha dicho más atrás. Creemos que esa ha sido una contribución importantísima de los primeros indigenistas, al relevar la existencia de poblaciones indígenas en el continente, legítimas herederas de las culturas indígenas antiguas y tratar de terminar con las teorías de la desaparición, de la degeneración y el inexorable olvido de las poblaciones, comunidades o pueblos indígenas inmersos en el mestizaje.

4. MARIÁTEGUI Y EL MARIATEGUISMO

El Perú fue escenario de una de las discusiones más importantes de este siglo no sólo en torno a la caracterización del indígena sino al desarrollo latinoamericano. Esa polémica contó con dos personalidades de excepción, el joven aprista Víctor Raúl Haya de la Torre y el también joven intelectual y fundador del Partido Comunista del Perú, José Carlos Mariátegui. El primero es la máxima expresión del americanismo, el segundo del comunismo latinoamericano, creador y capaz de analizar la situación de las masas indígenas del Perú y el continente.

El pensamiento del "Amauta", como se le suele nominar en el Perú, reacciona frente al gamonalismo del que hemos hablado anteriormente. Es un grito antirracista de los años veinte. En ese tiempo la sociedad no indígena, la sociedad criolla, daba la espalda al indio, lo confinaba a las alturas perdidas de la sierra andina, lo encerraba en el estereotipo de "razas degradadas". Parecía natural en esos días que se

tratara al indígena con rudeza, con la "fusta" ya que en su ánimo no existirían buenas disposiciones. Como hemos dicho, el evolucionismo vino a explicar y dar "luces científicas" a la dominación colonial de los "blanquiñosos" limeños, sobre la masa indígena serrana. En 1929, Mariátegui presenta la tesis acerca del "Problema de las razas"¹⁹⁵.

"...el indio por sus facultades de asimilación al progreso, a la técnica de la producción moderna no es absolutamente inferior al mestizo. Por el contrario es generalmente superior. La idea de su inferioridad racial está demasiado desacreditada para que merezca en este tiempo los honores de una refutación".

El alegato del "Amauta" contra la explotación indígena es bastante conocido. Debe combatir la idea —una de las más importantes ideas fuerza latinoamericanas, según nuestro esquema expositivo— de la inferioridad estructural de los indígenas frente a la cultura blanca. También tiene cuidado en refutar el otro extremo:

"Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, empieza a pasarse al extremo opuesto el de que la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las

195. Estos trabajos iniciales han sido publicados por los hijos de José Carlos Mariátegui en un volumen denominado *Ideología y Política*, Volumen 13 de las Obras Completas. Sandro, Siegfried, José Carlos y Javier Mariátegui Chiappe, *Obras Completas de José Carlos Mariátegui*, Biblioteca Amauta, Lima, Perú, 20 volúmenes. El "problema de las razas en América latina" es un texto que marca la ruptura, se dice, con el indigenismo romántico o "lírico", como solía decir Mariátegui. Esto ocurre el año 1929.

fuerzas raciales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano"¹⁹⁶.

Hemos traído esta cita por su actualidad y nos ahorra comentar el pensamiento mariateguista sobre esta materia.

Mariátegui relaciona, con mayor fuerza que otros indigenistas, el problema indígena al problema de la tierra. En este punto se diferencia de los indigenistas culturalistas, principalmente mexicanos. Para el peruano, la opresión del indio estaba ligada al gamonalismo, a la expansión de las haciendas y al cercamiento de las comunidades, de sus tierras, de sus recursos. La cuestión indígena es consustancial a la cuestión agraria. En México a pesar de que la práctica de la Reforma Agraria cardenista en los años cuarenta establece esa relación, no aparece de igual forma unida en el discurso. La acción del Instituto Indigenista Interamericano se centró más en los aspectos culturales que en la reconstitución de las culturas y comunidades indígenas como consecuencia de la reapropiación de las tierras comunales.

*"Las comunidades reposan sobre la base de la propiedad en común de las tierras en que viven y cultivan y conservan, por pactos y por lazos de consanguinidad que unen entre sí a las diversas familias que forman el ayllu"*¹⁹⁷.

196. José Carlos Mariátegui, *Ideología y Política*, Biblioteca Amauta, Lima, 1969, p. 31.

197. *Op.cit.*, p. 67.

Alega acerca del comunitarismo o "comunismo primitivo". Mariátegui no era antropólogo sino político. Su mirada sobre el mundo indígena del Perú es a través del marxismo. Se discute mucho cuál era el marxismo que Mariátegui absorbió. Algunos suman a sus lecturas soviéticas, evidentes en esa época, ciertas influencias de Europa Occidental e incluso de Gramsci, en particular por la importancia del humanismo y la cuestión artístico-cultural en el pensamiento del peruano. Sin embargo en esta materia pareciera ser evidente que está observando al ayllu con la mirada de la "comunidad primitiva" de Marx-Engels-Morgan. Agrega que "no sólo en la comunidad se revela el carácter colectivista del indígena". Recuerda a sus lectores que la costumbre antigua de la "Minka" o Minga se encuentra aún en Perú, Chile, Bolivia, Ecuador, en fin, en toda el área andina. En un documento agrega que:

*"El VI Congreso de la Internacional Comunista ha señalado una vez más la posibilidad para pueblos de economía rudimentaria, de iniciar directamente una organización económica colectiva, sin sufrir la larga evolución por la que han pasado otros pueblos. Nosotros creemos que entre las poblaciones 'atrasadas' ninguna como la población indígena incásica, reúne las condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un hondo espíritu colectivista, se transforme bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista"*¹⁹⁸.

198. *Ibid.*, p. 68.

Sin duda Mariátegui se adelanta a lo que fue posteriormente el "marxismo tercermundista". No es casualidad que los seguidores y apologistas del líder peruano hayan seguido la senda luminosa de Mao Tsé Tung que, "mutatis mutandis", se separó del marxismo soviético en su apreciación de las masas campesinas como capaces de conducir, junto al proletariado representado ciertamente por el Partido, la revolución. Era inexcusable ese cambio. Marx escribía en Inglaterra donde la hegemonía agraria se había liquidado hacía mucho tiempo, reemplazándose por la capitalista industrial. Lenin piensa la revolución desde Suiza. Ve en las comunidades campesinas rusas el atraso y la superchería zarista. Ninguno de los líderes del marxismo europeo vislumbran potencial revolucionario en el campesino. "Un gran saco de patatas", dijo Marx de los campesinos que llevaron a Luis Bonaparte en andas.

Los comunistas del Tercer Mundo no pueden dar ese salto mortal. Mariátegui, al igual que posteriormente los vietnamitas, chinos y otros revolucionarios, ven la posibilidad de saltarse las etapas de la revolución proletaria. Del feudalismo al socialismo, dijeron los asiáticos, sin pasar por el capitalismo. El peruano dice algo semejante, del ayllu a la colectivización de la agricultura. Vislumbra en la tierra la principal motivación de las luchas campesinas. Por ello va a poner el énfasis en los medios económicos de las comunidades.

Mariátegui instala una idea que surca la izquierda latinoamericana en su relación con la cuestión indígena: el tema de la tierra. La cuestión durante largos años conocida como el "feudalismo latinoamericano". El indio para la izquierda es "el hombre o los hombres de la tierra". Hombres de maíz, escribió Miguel Ángel Asturias para referirse a los mayas de

Guatemala. Es la misma idea que ronda por las conciencias progresistas del continente. La solución del problema indígena pasa por la tierra, por entregar tierra, por repartir la tierra. Es una visión también, reconozcámoslo, reduccionista de la cuestión indígena. Hoy día, los dirigentes de la "emergencia indígena" de la que hemos hablado en el primer capítulo, ven la temática desligados en cierta medida del peso agrario del mariateguismo. Quizá allí radica una de las construcciones, invenciones al decir de Vargas Llosa, del Amauta peruano que más ha contribuido a formar el imaginario indígena y sobre los indígenas: la gente de la tierra.

Mariátegui en los *Siete Ensayos* se separa de la mirada indigenista piadosa o lírica como gustaba decir:

*"Quienes desde puntos de vista socialistas estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por declarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios o filantrópicos en que, como una prolongación de la apostólica batalla del padre de Las Casas, se apoyaba la antigua campaña pro indígena"*¹⁹⁹.

Está el autor y dirigente peruano hablando de Manuel Gamio y los indigenistas que hemos visto anteriormente. No es un asunto humanitario sino político, dice. Es la vertiente marxista y revolucionaria que se establece al comenzar el indigenismo. La primera visión o tradicional trata de "integrar" al indígena en la sociedad, la segunda, trata de romper la sociedad con los indígenas construyendo el socialismo,

199. Mariátegui, *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Obras completas, Tomo II, p. 50.

único espacio donde el colectivismo del indio latinoamericano no llegará a su máxima expresión. Mariátegui ve la reconstrucción de lo indígena, de "la andinidad" en el socialismo. No cree en saltos hacia atrás. Es marxista ortodoxo en este sentido.

*"No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar categóricamente, su derecho a la tierra"*²⁰⁰.

Mariátegui da un paso más en el indigenismo, es su variante de izquierda. La tradición abierta por Mariátegui tendrá una larga historia en el Perú. Es evidente que el indigenismo que fluye de la corriente mariateguista construye una imagen de lo indio. Sin embargo es muy difícil pensar en que exista una realidad no construida. Tal como vimos en la Primera Parte de este libro, los indígenas en su emergencia de los años ochenta y noventa del siglo veinte, también están "inventando" su propia realidad. La diferencia es por cierto que, en el caso de Mariátegui y otros escritores indigenistas, el "invento" es realizado por no indígenas. La afirmación indígena "sin límites" les era imposible de asumir, como hoy día la asumen los propios indígenas que reconstruyen su pensamiento e identidad desde el horizonte ilimitado de su adscripción india. Mariátegui construye una visión del indio desde la revolución, desde el movimiento comunista internacional en ese momento emergente. Es una imagen potente, por cierto. Las páginas de la Revista

200. *Ibid.*, p. 51.

Amauta están no sólo escritas con maestría, por él y numerosos intelectuales peruanos, sino diseñadas por los mejores pintores y artistas de la cultura peruana del siglo veinte.

Es también la imagen del indígena como antecedente inconciente y dominado del proletariado. El proletariado es la conciencia desarrollada, lo cual sólo puede ocurrir con la existencia de las ciudades y el desarrollo. En un libro increíble hasta nuestros días, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, afirma que "el espíritu revolucionario reside siempre en la ciudad... es en la ciudad donde el capitalismo ha llegado a su plenitud y donde se libra la batalla actual entre el orden individualista y la idea socialista...". Y agrega la tesis de que "la ciudad educa al hombre para el colectivismo, el campo excita su individualismo", e insiste, "...la marea campesina parece en verdad, movida por una voluntad reaccionaria hacia fines reaccionarios. El campo ama demasiado la tradición"²⁰¹.

¿Qué diría el Amauta al ver la criollísima ciudad costera de Lima poblada por masas campesinas indígenas? Posiblemente su idea no era demasiado desacertada al ver las asociaciones de migrantes de los pueblos de la sierra que florecen en la ciudad y que expresan altos niveles de solidaridad entre sus miembros. Pero todo ello está muy lejos del pensamiento y época del Amauta. Para él, el mundo indígena sólo podía ser movido por los trabajadores urbanos, realizándose una sólida unidad entre ambos mundos. La fractura andina entre costa y sierra, entre razas indígenas y criollismo sólo se podía fundir en la revolución socialista. Esa idea de América ha estado presente por mucho tiempo

201. Mariátegui, *El alma matinal*, Obras Completas, Tomo III, pp. 46 y ss.

y sigue estando en la mente de numerosos dirigentes. Para solucionar, se dice, la cuestión colonial, la única solución es un salto en el que se destruya la dominación por completo. Estas ideas iniciadas en los años veinte del siglo pasado tuvieron plena vigencia por décadas en el continente e impulsaron movimientos revolucionarios de envergadura. Sin embargo, se mantuvieron marginales frente al indigenismo de carácter más oficial e integracionista con el cual tampoco nunca rompieron de manera absoluta. Los unía la defensa del indio.

5. PÁTZCUARO Y EL INDIGENISMO POLÍTICO

Pátzcuaro se transformó en la capital del indigenismo latinoamericano. Tierras del Presidente Lázaro Cárdenas en Michoacán, México. Paternalismo indígena, visto desde el presente; el primer paso para la "redención del indígena", visto desde la perspectiva histórica. Participaron muy pocos indígenas, la mayor parte eran antropólogos, diplomáticos, personalidades humanitarias. Es un pueblo colonial de larga historia indígena e indigenista a las orillas del lago del mismo nombre. Aguirre Beltrán señala:

*"El contenido de propósito de la política indigenista formulada en Pátzcuaro era la integración del indio a la sociedad nacional, con todo su bagaje cultural, proporcionándoles los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna"*²⁰².

202. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica*, Tomo XI, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 27.

Los Estados firman el Pacto que crea el Instituto Indigenista Interamericano con el propósito de lograr la integración de las comunidades indígenas aisladas. En esos años se veía en el aislamiento el principal problema de las comunidades indígenas. De allí derivaba su marginalidad. Ello explicaba su explotación. El aislamiento era espacial, geográfico y el propio Aguirre Beltrán inicia un largo estudio acerca de las "Zonas de Refugio", es decir, los espacios donde los indígenas se refugiaron de la colonización y donde mantenían y por lo general aún mantienen sus costumbres intocadas, su cultura, su lengua, etc. No cabe duda que este primer concepto es el que hoy día ha dado paso al de "territorios indígenas".

a) La integración de las poblaciones indígenas

Pátzcuaro realiza un diagnóstico claro de la cuestión étnica en América Latina y se propone un objetivo político, ambicioso pero explícito: la integración paulatina de los indígenas. Me atrevería a decir que a fines del siglo veinte, después de cincuenta años, no existe un diagnóstico alternativo tan claro como el de Pátzcuaro y una política que exprese un consenso nuevo. Podríamos incluso aventurar que el consenso alcanzado por los Presidentes en la Cumbre de Madrid, en 1992, que creó el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina, no era demasiado diferente a los postulados de hace cincuenta años: desarrollar a los pueblos indígenas para que se integren rápidamente a la modernidad, a la que aspiran las sociedades latinoamericanas.

Es evidente que el diagnóstico de Pátzcuaro, no sólo era

acerca de las sociedades indígenas sino que, principalmente, se autoanalizaban las sociedades criollas latinoamericanas. Existía la conciencia de sociedades quebradas, rotas en su interior.

Un sector urbano occidental y un "hinterland" indígena, amerindio, no occidental, atrasado, pobre y, sobre todo, explotado. No podía haber desarrollo de América Latina sin un cambio en estas condiciones geográficas y sociales. Por ello la propuesta de Pátzcuaro es una gran apuesta a la integración social de las sociedades latinoamericanas. Reitera Aguirre Beltrán:

*"El indigenismo no está destinado a procurar la atención y el mejoramiento del indígena como su finalidad última sino como un medio para la consecución de una meta mucho más valiosa: el logro de la integración y desarrollo nacionales, bajo normas de justicia social, en que el indio y el no-indio sean realmente ciudadanos libres e iguales"*²⁰³.

Como en todas las cosas, las consecuencias de la reunión de Pátzcuaro fueron diferentes y no siempre las esperadas por sus organizadores. Viajó como delegado de Chile, un joven mapuche llamado Venancio Coñoepán. Lo envió directamente el Presidente Pedro Aguirre Cerda. Era quizá el único indígena que se destacaba en ese momento en Chile, con un liderazgo importante. Al regresar de Pátzcuaro, Coñoepán, plantea la creación de la "República Araucana" o "República Indígena", y señala que sobre esa materia trató el Congreso. Dice en una de sus cartas escritas desde México:

203. Aguirre Beltrán, *op.cit.*, p. 28.

"... estoy más convencido que nunca de la necesidad de crear una República Indígena en el sur de Chile". La lectura de la defensa indigenista fue procesada de otra forma por el líder indígena chileno. Posteriormente Coñoepán asume las posiciones integracionistas y será el exponente más claro del indigenismo no-indígena en la década del cincuenta especialmente²⁰⁴.

Extrañamente el indigenismo de Coñoepán se aliara con el Partido Conservador, de los terratenientes chilenos y el teórico e ideólogo y principal indigenista en Chile será el lituano Alejandro Liptshutz, militante del Partido Comunista. Este hombre sabio va a comprender el problema indígena en Chile y en América Latina a la luz de los escritos leninistas acerca del problema de las nacionalidades o la llamada "cuestión nacional" en Rusia. Comprenderá que no son "minorías étnicas" solamente o resabios de culturas pretéritas, sino pueblos dotados de especificidad histórico-cultural. En sus escritos se adelanta a los indigenistas de su época analizando el problema de la autonomía de las culturas o comunidades indígenas, como él gustaba denominar.

b) En busca de una definición de lo indígena

Ciertamente era difícil hablar de indígenas sin una cierta definición o marco conceptual. Había imperado en el largo período anterior al indigenismo el "silencio del indio" y también el "silencio de lo indio". Las poblaciones indígenas

204. Ver nuestro libro, *Historia de un Conflicto*, Capítulo Sexto, Editorial Planeta, Santiago de Chile, 1999.

se habían "escondido" bajo el rubro general de "campesinos". Los movimientos campesinos mexicanos y de toda América Latina estaban compuestos por indígenas que no reivindicaban su diferencia cultural sino que exigían sus derechos de ciudadanía y sus derechos económicos, en particular, la tierra. "Tierra y libertad" había sido la consigna del agrarismo en todas partes, sin señalar, quizá por evidente, los aspectos diferenciadores de las poblaciones que los enarbolaban.

El Segundo Congreso Indigenista Interamericano celebrado en el Cuzco, en el año 1949, se propuso la tarea de encontrar una definición de indígena. Se le encomendó la tarea a una comisión formada por insignes antropólogos entre los que se encontraban Alfonso Caso, Oscar Lewis y Ernest Maes. Es una de las primeras, o quizá la primera, definición oficial de qué debería entenderse por indio o indígena, términos que en esos años se utilizaban indistintamente.

"El Indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia social de su condición humana, así mismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños".

Y más adelante agregaba:

*"Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes"*²⁰⁵.

205. El Primer Congreso Indigenista Interamericano se realizó en Pátzcuaro. El segundo se realizó entre los días 24 de junio a 4 de julio de

La importancia de este segundo Congreso fue muy grande ya que "resulta imposible cumplir todas las prescripciones de un Congreso, como sucedió con el de Pátzcuaro, muchas de cuyas resoluciones quedaron pendientes porque sobrevino la pasada Guerra Mundial, que de manera ineludible acaparó esfuerzos técnicos y elementos económicos con perjuicio de muchas otras actividades, entre ellas las del movimiento indigenista". Por cierto que entre Pátzcuaro y el Cuzco hay un período en que los temas indígenas van a silenciarse una vez más frente a lo que estaba conmoviendo al mundo. La postguerra levanta nuevamente la temática. La Asamblea después de señalar estos hechos llamaba a que los gobiernos de América procuraran llevar a cabo la mayor parte de las recomendaciones del Congreso de Cuzco, so pena de que la población aborígen —cuyas necesidades no pudo satisfacer, sino en mínima parte la Asamblea de Pátzcuaro— vuelva a quedar sumergida en el desamparo ancestral que la agobia²⁰⁶.

La definición de trabajo que se adopta es interesante y muestra el espíritu que animaba a los antropólogos, en ese tiempo, respecto a las poblaciones indígenas. Se imponen a lo menos cuatro conceptos que de una u otra manera durarán hasta hoy. En primer lugar, la relación de descendencia entre las poblaciones, pueblos y naciones prehispánicas y las actuales comunidades indígenas, cuestión muchas veces discutida por las clases políticas. En segundo lugar, la no

1949 en la ciudad del Cuzco y sin duda fue de mucha importancia ya que consolidó las políticas indigenistas en América. Los resultados de este Congreso se encuentran en el *Boletín Indigenista*, Volumen IX, Número 3, de septiembre de 1949.

206. *Boletín Indigenista*, op.cit., p. 214 de las Resoluciones.

exigencia de pureza étnica o cultural, sino que la aceptación de que el contacto ha conducido a numerosos cambios en las comunidades indígenas que no por ello dejan de ser indígenas. En tercer lugar, la afirmación que la autoidentificación e identificación externa de otras comunidades es fundamental en la existencia de los pueblos o naciones indígenas. Finalmente que existen formas propias de trabajo, lengua, cultura, tradiciones, en fin, una separación y carácter propio o diferenciado de los indígenas respecto a los no indígenas.

En Cuzco se reunieron casi exclusivamente políticos y antropólogos. Prácticamente no hubo delegados indígenas. Extrañamente la delegación chilena fue una de las pocas que tenía dos delegados mapuches²⁰⁷. Se inaugura un período del indigenismo dominado casi absolutamente por los antropólogos y la antropología. Tendrá su máxima expresión en la década del cincuenta y se agotará, como veremos, en la del sesenta.

207. La delegación chilena estaba formada por el misionero capuchino Fray Guido Beck de Ramberg, Obispo Vicario de la Araucanía y uno de los más importantes indigenistas del período. Por la profesora Grete Mostny, arqueóloga y antropóloga de mucha influencia en el período y que fue elegida en Cuzco para presidir la sección de Antropología Cultural del Instituto. Era miembro de la Comisión, Domingo Curaqueo Huayquilaf, destacado dirigente mapuche y profesor de lengua mapuche en la Universidad de Chile. También era parte el presidente de la entonces Sociedad Galvarino de Santiago, José Inalaf Navarro, dirigente mapuche de gran relevancia en esa época. La delegación estaba formada también por Gregorio Rodríguez. Para mayor información sobre el Obispo de la Araucanía y este período indigenista en Chile, ver nuestro libro *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*, Planeta, Santiago de Chile, 1999.

c) Organización y políticas indígenas bajo el indigenismo

El período indigenista sirvió, sin embargo, para que comenzaran a surgir las primeras organizaciones indígenas o campesino-indígenas. Estas organizaciones fueron de importancia ya que, a pesar de sus debilidades, posibilitaron una cierta presencia indígena en las revoluciones nacionalistas de los años cincuenta—Guatemala y Bolivia—y en los procesos populistas que ocurrieron en muchos países. Fue un período de organizaciones débiles, las que se encontraban en medio del ambiente de Guerra Fría. La ideología indigenista, de carácter integracionista, posibilitó, pensamos, un espacio para organizaciones que no se definían como socialistas, comunistas o revolucionarias.

En Ecuador, por ejemplo, las ideas indigenistas van a conducir el año 1944 a la constitución de la Federación Ecuatoriana de Indios o Indígena. La FEI, como se la conoció, tuvo un papel destacado en la década del cincuenta, y sirvió de vehículo de masas al Partido Comunista que en esos momentos sufría la clandestinidad. La FEI buscará la acción directa organizando una suerte de sindicatos campesino-indígenas. Su acción será reivindicativa, principalmente en la Sierra, ligando la reivindicación étnica a la campesina y a la cuestión agraria. En este sentido se apartará, poco a poco, del indigenismo, más bien de corte culturalista, que venía predicándose desde el Instituto Indigenista Interamericano. La reivindicación de tierras en Cayambe, por ejemplo, provocó un movimiento muy fuerte en contra de las obligaciones serviles a las que estaban sometidos los indígenas, denominados "huasipungueros" en las haciendas de la sierra

ecuatoriana. La acción de los indígenas tenía justificación moral gracias a la acción de intelectuales como Jorge Icaza que, en esos años, escribe su famoso libro indigenista titulado *Huasipungo*.

El efecto en muchos países fue la organización de los indígenas, que veían un espacio abierto y valorado, y por tanto, lo ocupaban. Un ejemplo de muchos, ocurrió en Bolivia:

*"Con motivo de la celebración del aniversario de la Independencia de Bolivia tuvo lugar en Sucre el 6 de agosto de 1942 el Primer Congreso de Indígenas de habla Keschua auspiciado por la Federación Obrera Sindical de Trabajadores de Chuquisaca. Asistieron 65 representantes de comunidades, Ayllus, colonos... El Congreso se dirigió a los Poderes del Estado... 1. La revisión de los juicios de despojo de tierras, perdidos por los indígenas y compras fraudulentas efectuadas a éstos; 2. Efectividad de la abolición del pongueaje y establecimiento de sanciones a los patronos infractores; 3. Dotar a las comunidades de suficiente número de escuelas... 4. Creación de Oficinas Jurídicas para la atención gratuita de los indígenas en sus pleitos y demandas, para así evitar exacciones de tinterillos y abogados inescrupulosos; 5. Creación de inspectores del trabajo indígena que vigilen el pago de salarios... el Congreso rindió homenaje póstumo a los hermanos Catari y a Túpac Amaru, por ser los que dirigieron la gran revolución de los indios contra la dominación española y dieron sus vidas por esta gran causa"*²⁰⁸.

208. *Boletín Indigenista*, marzo de 1943, Instituto Indigenista Interamericano, p. 231.

Sin embargo, por razones que no hemos estudiado en profundidad, en Bolivia, país de población mayoritariamente indígena, la revolución de 1952 elabora un importante discurso sobre la cuestión agraria y la cuestión campesina, pero en la que se da por entendido el carácter indígena de los mismos. Lo étnico, quizá por razones obvias, no adquiere especificidad. Las luchas campesinas de Cochabamba que fueron el antecedente directo de la revolución, se dieron en nombre del campesinado boliviano y de los comuneros que estaban organizados en sindicatos.

El 2 de agosto de 1953 se firma el Decreto de Reforma Agraria boliviana. Sus considerandos enraízan el problema agrario en el incanato y se culpa a la Conquista del quiebre de los sistemas agrarios prehispánicos. Dice a continuación que "en 1825 los criollos feudales desvirtuaron las aspiraciones político-económicas que impulsaron la guerra de la independencia" y finalmente establece que el objetivo es "proporcionar tierra labrantía a los campesinos", "restituir a las comunidades indígenas las tierras que les fueron usurpadas" y "liberar a los campesinos de su condición de siervos".

El texto de la Reforma Agraria transita permanentemente entre el concepto de campesino y el de indígena, por ejemplo, al señalar que el "despojo de la propiedad indígena se ha traducido en el analfabetismo de un 80 por ciento de la población adulta de Bolivia", lo cual podría hacer suponer que el legislador pensaba que casi el 100 por ciento de esa población era indígena²⁰⁹.

209. Usamos el texto de la Ley de Reforma Agraria boliviana aparecido el *Boletín Indigenista* del mes de septiembre de 1953, pp. 215 y ss. El Decreto consta de 136 artículos precedidos de largos considerandos, muchos de ellos declarativos e históricos, de gran interés analítico. Lamentablemente esta edición sólo transcribe parte de esos considerandos.

Por ello el texto realiza una diferenciación entre diversos tipos de comunidades u organizaciones campesinas. Entre los tres tipos de comunidades campesinas reconoce a la comunidad indígena como una de ellas. Dice que "la comunidad indígena está compuesta por las familias de los campesinos que bajo la denominación de originarios y agregados son propietarios de un área legalmente reconocida como tierra de comunidad en virtud de títulos reconocidos por los gobiernos de la Colonia y la República o de ocupación tradicional. La comunidad indígena en el orden interno se rige por instituciones propias". El texto separa claramente a estas comunidades de los que denomina "grupos selvícolas".

La eliminación del latifundio y sobre todo del régimen servil llamado en Bolivia "colonato" fue sin duda un cambio estructural en la vida de los campesinos indígenas de ese país, en particular de los que vivían en la sierra o altiplano boliviano.

El Congreso Indigenista de la Paz celebrado en 1954, después de la Revolución, pareciera haber tenido como objetivo fundir el proceso revolucionario agrarista con el indigenista.

Lo mismo puede señalarse acerca de Guatemala y los procesos de cambio ocurridos en la década del cincuenta bajo el efímero gobierno de Arbenz. También allí se realizó un Congreso Indigenista que unía ambos aspectos, el económico-agrario y el cultural-indígena.

Tal vez reside en la dificultad de unir estos dos aspectos centrales de la cuestión indígena —la campesina agraria y la étnico cultural— donde se selló la suerte del indigenismo como política eficaz y como programa global de transformaciones. Por ello fue quizá que, después de los años cincuenta y en especial en los sesenta, el indigenismo va a adquirir

fama de ideología "conservadora" en lo político y ante los procesos de cambio de fines de los sesenta va a ser mirado con desconfianza.

d) Leyes y programas de desarrollo indigenistas

A partir del Congreso celebrado en Pátzcuaro comenzó a aplicarse en todos los países latinoamericanos las políticas indigenistas aprobadas:

"A principios de 1942, quedó constituida en Temuco, Provincia de Cautín, Chile, una Comisión provisional encargada de obtener del Gobierno y Congreso Chilenos la firma del Convenio y ratificación del Acta que creó el Instituto Indigenista Interamericano resolución culminante del Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en Pátzcuaro el 14 de abril de 1940".

Estas políticas se fueron plasmando en leyes. Esta legislación fue de una clara tendencia integracionista, buscando el acercamiento de las comunidades a la "civilización". En Chile en esos años se dictaron numerosas leyes basadas en estas tendencias.

La educación indígena fue el primero y gran tema del indigenismo. Era la manera moderna de propiciar la integración, la "asimilación blanda" del indígena, en oposición a las formas represivas y violentas a las que se recurría en la antigüedad. Se desarrollaron numerosas experiencias de escuelas bilingües, programas de aprendizaje de las lenguas indígenas, revalorización de las mismas.

Un segundo tipo de programas que gozó de prioridad se relacionó con las artes y artesanías indígenas. Se hizo un

gran esfuerzo por lograr la apreciación del arte indígena, desvalorizado tradicionalmente por las clases altas latinoamericanas. Quizá en este punto las políticas indigenistas tuvieron un éxito relativo pero importante. Después de largas décadas de promoción de artesanías, a lo menos, se ha conseguido vincularlas al conocimiento popular y que sean sentidas como legítimas expresiones del arte nacional en cada país latinoamericano. Adquirieron una dignidad que antes no poseían.

Un tercer tipo de programas se refería a la agricultura y a su mejoramiento. Más que aprovechar y conocer las técnicas ancestrales, se trataba de buscar la adopción de tecnologías modernas por parte de las comunidades. Un ejemplo de lo anterior se puede ver en este relato de un programa en el Valle del Mezquital, en México:

"A fines del mes de julio visitaron la región otomí del Valle del Mezquital, Hidalgo, el Dr. Manuel Gamio, Director del Instituto Indigenista Interamericano y otras personas. El fin de la visita fue mostrar los trabajos realizados en favor de los indígenas otomís a través del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital del que es consejero el Dr. Manuel Gamio.

Se visitaron numerosos pueblos... en los que se visitaron algunas de las escuelas recientemente construidas, centros médicos, clínicas materno-infantiles, talleres para fabricar tapetes de nudo, etc... Tuvieron ocasión de visitar la nueva tienda de Yolotepec, construida a un lado de la carretera panamericana y en la que se expenden los productos indígenas de la región. Dicha tienda y otras semejantes que se establecerán, fueron propuestas por el Dr. Gamio con el fin de evitar la

*explotación de los indígenas, logrando mejor precio por sus productos, vendidos directamente por ellos al consumidor"*²¹⁰.

Las acciones del indigenismo estatal no han cambiado demasiado en los últimos cuarenta años. Generalmente consisten en escuelas para indígenas en las que se les enseña principalmente el castellano, becas de estudio, programas de crédito agrícola, pequeños proyectos productivos. En algunos países se han desarrollado programas innovadores en estas materias; en otros países no se ha hecho mucho. Lo importante que queremos señalar es que, en términos gruesos, en grandes trazos históricos, el indigenismo propuso un plan de acción el que de una u otra manera continúa, a pesar del desprestigio que ha tenido, incluso, la palabra "indigenismo".

Gonzalo Aguirre Beltrán, a quien ya hemos citado bastante, en un pequeño pero enjundioso artículo escrito para la Revista Nexos, de México, comentó el libro de Bonfil Batalla sobre la reunión de Barbados, en que se criticó duramente al indigenismo, y dice:

"Digamos en primer lugar que antes de los sesenta la tarea indigenista se tenía en alta estima; se consideraba un trabajo decente y los chapados a la antigua incluso llegaron a calificarla de apostolado. Al frente de las instituciones indigenistas y antropológicas se encontraban profesionales de la más alta calidad académica, cuyas publicaciones históricas, arqueológicas o etnográficas, si bien no siempre eran leídas por el gran público, contribuían a incrementar el ego nacional... En la Escuela Nacional de Antropología los estudiantes

210. Boletín Indigenista, 1956, p. 300.

se sentían satisfechos con el contenido de propósito de los estudios así como con la orientación 'patriótica' que los maestros le imprimían a la profesión".

De pronto esta imagen cambió bruscamente. En el curso de una década, a lo sumo, la antropología se volvió maldita y los antropólogos e indigenistas pasaron a convertirse en burgueses despreciables, sospechosos de servir los intereses de la CIA. Los Estados Unidos iniciaron la trágica voltereta; su comunidad académica advirtió y dio a conocer el uso indebido que tenían los subsidios gubernamentales en el patrocinio de proyectos de contrainsurgencia o como medio para financiar el empleo de antropólogos en la guerra sucia de Vietnam²¹¹.

Efectivamente a partir de la década del sesenta comienza la crisis del indigenismo. Se desprestigian las instituciones indigenistas y la misma palabra es anatemizada.

La cuestión indígena se mantuvo enmarcada en las políticas indigenistas hasta el período de las reformas agrarias, en la mitad de la década de los setentas.

La ideología de las reformas agrarias es diferente al indigenismo de los cincuenta. Asumen al indígena en su calidad de campesino. Se trata de organizar a las comunidades en sindicatos, en cooperativas y en organizaciones modernas estructuradas de acuerdo a las leyes del Estado y no de acuerdo a sistemas tradicionales o consuetudinarios. Más aún, me atrevería a decir que reinaba una gran desconfianza en torno a las formas de organización tradicional y una desvalorización de las culturas indígenas. Fueron muchos los antropólogos de corte desarrollista que levantaron las

211. Revista *Nexos*, México D.F., diciembre de 1981, Número 48, p. 49.

tesis, en esos años, que las culturas indígenas eran más bien "barreras al desarrollo"²¹².

Se pensaba lograr los objetivos de integración social a través de la ruptura de las relaciones feudales existentes en el campo latinoamericano. La modernización de la agricultura requería cambios estructurales y éstos afectarían por igual a las haciendas y a los gamonales, como también a los campesinos y sus comunidades. Las haciendas deberían transformarse en empresas agrícolas modernas y las antiguas comunidades indígenas en cooperativas.

Muchos temas culturales que hoy día son de gran importancia en el debate internacional, en aquellos recientes años no lo eran. Por ejemplo, el diagnóstico señaló, en casi todos los países, que era necesario "descongestionar la sierra", el altiplano o las zonas altas de gran densidad de población campesina indígena y tratar de trasladar dicha población a las haciendas desocupadas o hacia las áreas de selva o costeras, generalmente de densidades poblacionales mucho menores. Del carácter ancestral de los territorios indígenas no era un asunto del que se hablara. Se empleaba todo tipo de metodologías de "desarrollo de la comunidad," con un alto contenido de manipulación, para lograr estos objetivos.

7. LA PODEROSA IMAGINACIÓN DEL INDIGENISMO CULTURAL:

ROSARIO CASTELLANOS Y JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

Las ideas indigenistas fueron divulgadas a través de la literatura y la pintura. Fue una corriente masiva de denuncia.

212. Charles Erasmus, *El desarrollo de comunidad en América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 1963.

Esta cultura indigenista creada por los intelectuales progresistas y latinoamericanistas de los años treinta, es la que preparó el camino para que los Estados debieran aplicar políticas, algún tipo de políticas, hacia los grupos indígenas. Es sin duda la que estableció una base cultural favorable a los indígenas y que es sustantiva para cualquier planteamiento actual. Novelas como *El mundo es ancho y ajeno*, de Ciro Alegría han hecho más por la causa indígena que muchos tratados de antropología.

Diego Rivera y otros artistas indigenistas socialistas, colocan la imagen del indígena como el protoproletariado de las luchas sociales. Los murales del Palacio Presidencial del Zócalo en México son una de las obras cumbres de esta visión indigenista que une el pasado con el presente. El paraíso comunista de Tenochtitlán es retratado en esos frescos de enormes dimensiones y colores maravillosos. La comunidad primitiva de Marx está geográficamente ubicada en la antigua capital de los aztecas. Los muros de las escaleras muestran la llegada de los terribles hispanos, con sus rostros desfigurados por la codicia y las rodillas enfermas de gota. La revolución surge recuperando la "utopía arcaica" como diría, parafraseando, Vargas Llosa.

Guayasamín, en Ecuador, ha reunido el expresionismo de sus figuras atormentadas y desgarradas con la imagen del indio. En Chile, José Venturelli es la expresión más alta de un cierto romanticismo indigenista. El pueblo santo, limpio, bello. Los indígenas como figuras emblemáticas del proletariado ancestral.

Pablo Neruda es un caso que requiere un análisis más profundo. Hace unos pocos años atrás se han publicado los *Cuadernos de Temuco*, libro de poemas escritos por el joven Neftalí Reyes cuando aún vivía en la ciudad del sur de Chile.

Había llegado a esa ciudad en el comienzo de la década del veinte junto a muchos migrantes chilenos de la zona central. Temuco se había fundado a fines del siglo diecinueve y era el centro urbano enclavado en medio de la Araucanía. Lo interesante de la lectura de esos cuadernos de poesía es que la imagen del indígena no existe. No hay ningún elemento que permita captar que el poeta tenía conciencia de que había indígenas alrededor suyo. Más adelante escribe los veinte famosos poemas de amor que igualmente no expresan nada del paisaje humano en el que estaba inserto. Si alguien leyera esos poemas difícilmente podría imaginar que el autor estaba viviendo en un pequeño pueblo rodeado de mapuches. Fue mucho tiempo después que Neruda descubre al indio a través del indigenismo mexicano. Es el contacto con esa corriente cultural lo que lo lleva en el *Canto general* a escribir "Alturas de Machu Picchu", uno de los poemas posiblemente más famosos que se hayan escrito en nuestro continente, en que se exalta la magnificencia del ancestro indígena al mismo tiempo que su explotación²¹³. El indio para Neruda es en ese *Canto general* el antecesor de las "Flores de Punitaqui", donde también sube hasta las minas a encontrarse con el pueblo, el pueblo lleno de las virtudes y la historicidad utópica: el proletariado obrero.

La transformación personal del poeta chileno muestra la importancia que tuvo el indigenismo en el terreno de la

213. Neruda no asume la idea utópica del Incanato en que, como dice John Murra, los mitayos iban cantando al trabajo vestidos con sus mejores galas. Desde una posición socialista comunista ve en la construcción de Machu Picchu la pregunta de Carlos Marx, ¿dónde están los que construyeron las pirámides de Egipto?

cultura latinoamericana. Por primera vez, surgía un "nacionalismo americanista" al mismo tiempo afirmativo del pasado y no conservador sino, por el contrario, progresista. No ha sido fácil para la cultura del continente deshacerse de estas ideas estéticas indigenistas. La crítica al indigenismo cultural ha llevado no pocas veces al desencanto, a la mirada pesimista acerca del futuro del continente o simplemente a la copia de estéticas surgidas en otros espacios.

Rosario Castellanos en México y José María Arguedas en el Perú, son quizá las últimas grandes voces del indigenismo. Castellanos venía de Chiapas. Allí conoció el mundo indígena desde su condición de hija de hacendado. Arguedas, en cambio, viene de un mestizaje complejo. Andahuaylas, Apurímac, pueblos pequeños de la sierra india del Perú. Niñez de convivencia con los indígenas, sus amigos y, al mismo tiempo, sus no amigos. Viajes con su padre al Cuzco y finalmente a Lima a estudiar²¹⁴.

Castellanos mira más de lejos al indio que Arguedas. Éste es el puente con el neoindigenismo de los años setenta y ochenta. Con la emergencia indígena de hoy día. Rosario Castellanos es más la mirada piadosa, aunque fuerte, desde la sociedad no indígena²¹⁵. "Mi literatura de combate o como se la quiera llamar no está hecha para las manos y los ojos

214. Arguedas nace el año 1911 y publica *Yawar Fiesta*, novela que lo da a conocer en 1940. *Los ríos profundos*, la obra que lo ha hecho más conocido, es de los años cincuenta. Ver el estudio de Mario Vargas Llosa, *La Utopía Arcaica*, citado múltiples veces en este libro.

215. Rosario Castellanos, *Obras*, Tomo I, Narrativa, *op.cit.* Castellanos en su primera novela, *Balún-Canán* (1957) describe la vida indígena de Chiapas. *Oficio de tinieblas*, quizá la más famosa de sus novelas, es de 1964.

de alguien que vaya a resolver la situación. Yo simplemente quiero que se haga conciencia... por lo menos hacerme yo conciencia..."²¹⁶.

Refiriéndose a *Oficio de tinieblas*, Rosario Castellanos dice: "...se reza por la liturgia católica, en el Viernes Santo. Escogí este nombre porque el momento culminante de la novela es aquel en que un indígena es crucificado en un Viernes Santo también, para convertirse en el Cristo de su pueblo. Y porque además la palabra "tinieblas" corresponde muy bien al momento por el que atraviesan tanto los indios como los blancos que los explotan, en Chiapas..."²¹⁷.

Arguedas es un escritor no sólo desgarrado, como Castellanos, por la explotación del indio, sino por no poder expresarlo en forma cabal. El desgarró arguediano tiene que ver con el lenguaje, con la doble condición de indio y no indio de nuestras sociedades y que él encarnaba en su persona.

"Escribí el primer relato en el castellano más correcto y 'literario' que podía alcanzar. Leí después el cuento a algunos amigos en Lima y lo elogiaron. Pero yo detestaba cada vez más aquellas páginas. ¡No, no eran así ni el hombre, ni el pueblo, ni el paisaje que yo quería describir, casi podía decir, denunciar! Bajo un falso lenguaje se mostraba un mundo como inventado, como sin médula y sin sangre; un típico mundo literario en que la palabra ha consumido la obra.

216. Introducción a *Balún-Canán*. En *Obras*, *op.cit.*, p. 13.

217. La novela de una actualidad enorme, está basada en el alzamiento de los indios chamulas en San Cristóbal de Las Casas el año 1867. En *Obras*, *op.cit.*, p. 359. Aunque tardío, este testimonio indigenista es de los más fuertes y hermosos de este tipo de literatura.

Mientras en la memoria en mi interior, el verdadero tema seguía ardiendo, intocado. Volví a escribir el relato, y comprendí definitivamente que el castellano no me serviría si seguía empleándolo en la forma tradicionalmente literaria".

Y agrega:

"¿En qué idioma se debía hacer hablar a los indios en la novela? Para el bilingüe, para quien aprendió a hablar en quechua, resulta imposible, de pronto, hacerlos hablar en castellano; en cambio, quien no los conoce desde la niñez, de la experiencia profunda, puede quizá concebirlos expresándose en castellano..."

Intenta Arguedas un lenguaje mezclado, híbrido podríamos decir hoy día, en que el castellano no se combina plenamente con el idioma indígena. Castellano con palabras quechuas, breves textos en quechua que expresan la incompreensión de ambas culturas. Incompreensión de las lenguas. Conquista no terminada en el lenguaje ni, por cierto, en la vida real. El desgarramiento lo persigue. "Se trata de no perder el alma", dice, desgarrado él mismo, de la situación que quiere expresar. Busca un idioma distinto y se da cuenta que no es suficiente con poner palabras en lengua indígena para que el texto sea bicultural o exprese de modo adecuado "lo indígena". Por ello concluye:

"Creo que en la novela que actualmente escribo —'Los ríos profundos'— el proceso ha concluido. Uno solo podía ser su fin: el castellano como medio de expresión legítimo del mundo peruano de los Andes; noble torbellino en que espíritus diferentes, como forjados en estrellas antípodas, luchan, se

atraen, se rechazan y se mezclan, entre las más altas montañas, los ríos más hondos, entre nieves y lagos silenciosos, la helada y el fuego"²¹⁸.

Rosario Castellanos aún no se angustia por el lenguaje. Hace hablar al indio con las voces históricas de la cultura occidental:

"Yo soy el hermano mayor de mi tribu. Su memoria. Estuve con los fundadores de las ciudades ceremoniales y sagradas. Estoy con los que partieron sin volver el rostro. Yo guié el paso de sus peregrinaciones. Yo abrí su vereda en la selva. Yo los conduje a esta tierra de expiación. Aquí en el lugar llamado Chactajal, levantamos nuestras chozas; aquí tejimos la tela de nuestros vestidos; aquí moldeamos el barro para servirnos de él"²¹⁹.

Rosario Castellanos aún no se desprende, en el lenguaje por cierto, de la concepción indigenista de "integración". Ella es nacida en el idioma castellano y así se expresa. Los indígenas se expresan en ese idioma y en esa cultura. Lejos está el tema de la "autonomía", en sus expresiones culturales. Lejos está el Chiapas de la década del noventa declarando su rebeldía en tzotzil.

218. Prólogo de José María Arguedas a su libro *Diamantes y Pedernales* y a la reedición de *Agua*, todos en un tomo. Juan Mejía Baca, Lima, 1954. Hay muchos textos de esta naturaleza, pero he escogido éste por no ser ampliamente difundido y tratarse de una edición relativamente escasa. Tiene la enorme gracia que es escrito en el momento en que está finalizando su obra *Los ríos profundos* y que está "desgarrado" por las formas de expresión de la "cuestión indígena".

219. Balún-Canán, p. 54. en *Obras*, op.cit.

Arguedas, en cambio, en los años sesenta está expresando el desgarró del postindigenismo. A través de su desesperación por el lenguaje está señalando la irreductibilidad de la cultura indígena a la cultura castellana. Pero quizá va más allá. Percibe que esa expresión no se logrará solamente, como en sus primeras obras, en la yuxtaposición idiomática.

"Noche de luna en la quebrada de Viseca

*Pobre palomita por donde has venido
buscando la arena, por Dios, por los suelos*

—¡Justina! Ay Justinita

*En un terso largo canta la gaviota
memorias me deja de gratos recuerdos*

—¡Justinay, te pareces a las torcazas de Sausiyok!

—Déjame niño anda donde tus señoritas.

—¿Y el Kutu? ¡Al Kutu le quieres, su cara de sapo te gusta!

*—¡Déjame niño Ernesto! Feo pero soy buen laceador de
vaquillas y hago temblar a los novillos de cada zurriago. Por
eso Justina me quiere.*

*La cholita se rio mirando al Kutu; sus ojos chispeaban como
dos luceros.*

—Ay Justinacha

*Se agarraron de las manos y se pusieron a bailar en ronda con
la musiquita de Julio el charanguero*"²²⁰.

220. José María Arguedas, *Agua*, Juan Mejía Baca, Segunda Edición, Lima, 1954, p. 181.

El único lugar o espacio en que se comprenden los dos idiomas es la intimidad del amor. El mundo cotidiano de Arguedas es bilingüe. La sociedad no lo es. El desgarró a nivel de lo social se transforma en cariñoso lenguaje coloquial al nivel de los juegos infantiles en la cocina de la casa paterna, donde convivían quechua hablantes con castellano bilingües. Cuando baja Arguedas de la sierra a estudiar en Lima se da cuenta de la ruptura y el desgarró no lo detiene jamás hasta acabar con su vida²²¹.

Arguedas es el precursor de la emergencia indígena en América Latina. El escritor trata de expresar en un lenguaje nuevo, inventado por cierto como toda literatura y todo texto, la interculturalidad, la distancia cultural, pero al mismo tiempo los lazos existentes. Son los ríos más hondos, nos dice, no sólo de los indígenas, sino de América Latina, del conjunto del continente. Son "todas las sangres" va a decir y afirmar en otro texto famoso. Arguedas ve en el lenguaje nuevo la posibilidad de expresión de los indígenas. En la sociedad y mundo castellanizado. En ese sentido no es un quechuista arcaico, que quiera hacer volver al indio a su matriz tawantinsuyana incásica. Eso ya no existe. Buscará en la creación de un nuevo lenguaje la expresión del indio actual. La presencia multitudinaria de las poblaciones

221. Ese desgarró entre los dos mundos llega a su climax en la parición tortuosa del *Zorro de arriba y el zorro de abajo* una de sus últimas e incompletas obras. Vargas Llosa describe y expresa con mucha claridad y cariño por el autor este período en que además lo conoció. No realiza la interpretación que estamos haciendo en el texto, de ver en Arguedas un preanuncio o precursor del tema de la autonomía cultural y la resucitación de la cultura indígena en el ámbito castellanizado de Lima. No interpreta que Arguedas es el precursor de la emergencia étnica.

serranas en Lima y otras capitales de América Latina, como lo hemos visto en la Primera Parte de este libro, comenzaron a compenetrar los lenguajes, a recrear un nuevo lenguaje en que lo indígena es resignificado en la modernidad, con nuevos textos y nuevos discursos. Esa emergencia de lo indígena en la actual modernidad fue avisorada desgarradamente por Arguedas. Con él termina el tiempo del indigenismo clásico y se inicia el tiempo actual que, a falta de otro nombre, en este libro le hemos denominado *el tiempo de la emergencia indígena*.

8. LA RUPTURA DEL SILENCIO DEL INDIO

En los años setenta y ochenta el silencio campesino indígena comienza a ser reemplazado crecientemente por la reivindicación étnica en América Latina. El diagnóstico ya no es el mismo. Las áreas indígenas ubicadas en las zonas de refugio o territorios indígenas ya no se encuentran aisladas, marginadas, fuera del mundo, como se las veía en la década del treinta. Por el contrario, el diagnóstico muestra que las comunidades están siendo "acosadas", esto es, cercadas por la modernidad que ha llegado hasta sus propios límites.

Las comunidades indígenas se ven acosadas por la integración. Los caminos y las comunicaciones han llegado hasta sus puertas en la mayor parte de los casos. Las políticas educacionales han dado resultados y éstos se concretan en la existencia de numerosos indígenas jóvenes que han sido educados en la educación formal. En todos los países, hoy día, son muchos los jóvenes que han nacido en comunidades y no sólo saben leer y escribir el castellano sino que han cursado estudios superiores. Ésta es una realidad

absolutamente nueva a Pátzcuaro y en cierta medida es consecuencia de esas políticas. Sus efectos, sin embargo, son distintos a los esperados.

La crítica al indigenismo oficial por no proponer cambios de estructura y quedarse solamente en la manipulación de lo indígena, condujo a su desprestigio.

Las reformas agrarias, tanto en su versión desarrollista como en la revolucionaria, no asumieron al campesinado indígena en su carácter de indígena. Se lo percibió simplemente en su aspecto social y no en su aspecto étnico. Como es bien sabido, en los grandes movimientos campesinos de los años sesenta no hubo indígenas. El Che Guevara va a un país indígena, quechua y aymará hablante, sin tener ni una propuesta ni conceptualización acerca de las cuestiones étnicas. Veía exclusivamente campesinos. Hoy sabemos muy bien que muchos de esos campesinos eran indígenas²²². Para la izquierda latinoamericana los asuntos étnicos no entraban en sus categorías de análisis.

Una vez concluida la etapa de reformas agrarias, prácticamente en todos los países, a principios de los setenta, los movimientos campesinos quedaron agotados, desarticulados o simplemente, como en Chile, reprimidos. En muchos casos este agotamiento de los movimientos campesinos se produjo, también, como consecuencia del cambio ocurrido en las estructuras agrarias. En muchos países las antiguas haciendas fueron transformadas dando lugar a empresas agrícolas, se repartieron tierras entre los campesinos de haciendas y por tanto la mayor parte de los líderes que antes eran

222. En la zona de operaciones del Che Guevara en Bolivia actualmente hay una poderosa organización indígena denominada Asamblea del Pueblo Guaraní, con altos niveles de autogobierno.

asalariados pasaron a ser pequeños propietarios o miembros de cooperativas. Los viejos sistemas de servidumbre que estuvieron vigentes hasta la década del sesenta en casi todos los países latinoamericanos fueron abolidos. Aunque no se lograran los objetivos previstos por los agraristas, la evaluación que hoy día se hace muestra que hubo cambios efectivos y significativos en las estructuras agrarias tradicionales. Es por ello que en la década del ochenta hay muy pocos movimientos campesinos en América Latina. En cambio surgen con mucha fuerza los nuevos movimientos indígenas.

Los líderes indígenas que han participado en las reformas agrarias, en muchos casos, vuelven su interés a los aspectos culturales. Perciben que el proceso de apertura de las agriculturas tradicionales a métodos y sistemas modernos de explotación, conlleva el peligro de liquidación de los sistemas comunales y por ende de las culturas. Esa integración real que producen las reformas agrarias al acortar la distancia entre lo urbano y lo rural, se refleja en la aparición de numerosos movimientos y organizaciones sociales que reivindican su especificidad etnocultural, en la medida que manejan los códigos de la sociedad criolla.

Barbados fue una reunión convocada por el Consejo Mundial de Iglesias, al comenzar la década del setenta. Se reunieron antropólogos con dirigentes indígenas y activistas religiosos. Es un primer detonante y refleja la nueva realidad que estaba comenzando a surgir. Hubo una primera reunión en 1970 y una segunda, quizá la más importante, en 1974²²³. La lectura de esas declaraciones hoy día, muestra el cambio

223. *Indianidad y descolonización. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, Editorial Nueva Imagen, México, 1979.

fundamental que allí ocurrió. A diferencia de Pátzcuaro en que no había indígenas, en estas reuniones y declaraciones hay intelectuales y líderes indígenas presentes y expresan con claridad su decisión de protagonismo. Quizá en el resto de los argumentos sigue existiendo el antiguo indigenismo, pero en la reivindicación de protagonismo, autonomía, autogestión en el desarrollo, se expresa una realidad enteramente nueva.

A esta realidad se la ha denominado postindigenismo y durante un tiempo, sobre todo en el Perú y México, se habló de "indianismo". El nombre no pegó y se ha olvidado. El período que abarcan estas nuevas ideas es muy corto, desde mediados de la década del setenta, en que comienzan a propagarse, hasta la actualidad. Es lo que hemos tratado en la Primera Parte de este trabajo.

El silencio del indio comienza a romperse.

Durante la Colonia el indio estuvo sometido al silencio racial. En las Repúblicas Criollas fue sometido a la servidumbre. En el siglo veinte hablaron por él los intelectuales, poetas y artistas. A fines del siglo comienza a escucharse al principio tímida su voz y poco a poco se va fortaleciendo. Comienza la última década con el grito de Chiapas y se han sucedido una tras otra las "voces de la tierra" que sorprenden a las sociedades criollas latinoamericanas.

La historia de los pueblos indígenas en América Latina es una historia de lucha y resistencia. Durante siglos, los pueblos indígenas han sido objeto de explotación y opresión por parte de las élites y el Estado. Sin embargo, en las últimas décadas, ha habido un despertar de la conciencia indígena y una lucha por la reivindicación de sus derechos y su identidad. Este proceso ha sido impulsado por factores como la migración, la educación y la participación en movimientos sociales. En la actualidad, los pueblos indígenas están ganando visibilidad y reconocimiento en la esfera pública, lo que ha permitido la formulación de políticas y leyes que buscan proteger sus derechos y promover su desarrollo.

En este sentido, la emergencia de los pueblos indígenas en América Latina es un fenómeno complejo y multifacético que requiere un análisis profundo y una respuesta integral por parte de la sociedad y el Estado.

TERCERA PARTE

LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

La historia de los pueblos indígenas en América Latina es una historia de lucha y resistencia. Durante siglos, los pueblos indígenas han sido objeto de explotación y opresión por parte de las élites y el Estado. Sin embargo, en las últimas décadas, ha habido un despertar de la conciencia indígena y una lucha por la reivindicación de sus derechos y su identidad. Este proceso ha sido impulsado por factores como la migración, la educación y la participación en movimientos sociales. En la actualidad, los pueblos indígenas están ganando visibilidad y reconocimiento en la esfera pública, lo que ha permitido la formulación de políticas y leyes que buscan proteger sus derechos y promover su desarrollo.

Desde hace más de diez años, se discute en Naciones Unidas una Declaración Internacional sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. El objetivo es acordar y aprobar un instrumento jurídico internacional de carácter vinculante, esto es, que obligue a ser cumplido por los Estados signatarios y miembros del sistema de Naciones Unidas, acerca de los derechos indígenas. Las "declaraciones" no tienen necesariamente la misma fuerza jurídica que las convenciones, pactos y "tratados", pero son uno de los instrumentos internacionales que permiten la cooperación de los sistemas internacionales de protección. En 1993, la Asamblea General de Naciones Unidas y por ratificación de los Estados, en algunos casos por estos instrumentos, se aprobaron protocolos especiales, antedichos, que deben ser ratificados por

La emergencia indígena que ocurre tanto en América Latina como en otras latitudes donde existe este tipo de agrupaciones humanas va acompañada de un esfuerzo por reconocer sus derechos a nivel nacional e internacional. Es interesante resaltar que las legislaciones internacionales están a menudo más adelantadas que las nacionales. En esta Tercera Parte realizaremos un vistazo a la trayectoria de estas disposiciones. Es la historia de la constitución de los Derechos Indígenas, cuestión que aún se encuentra en medio del debate.

Desde hace más de diez años se discute en Naciones Unidas una Declaración Internacional sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. El objetivo es concordar y aprobar un instrumento jurídico internacional, de carácter vinculante, esto es, que obligue a ser cumplido por los Estados signatarios y miembros del sistema de Naciones Unidas, acerca de los derechos indígenas. Las "declaraciones" no tienen necesariamente la misma fuerza obligatoria que las convenciones, pactos y sobre todo los "tratados", pero son uno de los instrumentos internacionales que permite la operación de los sistemas internacionales de protección. Los Estados aprueban las "declaraciones" en la Asamblea General de Naciones Unidas y posteriormente deben ratificarlas. En algunos casos estas declaraciones contienen protocolos especiales, adicionales o aspectos que deben ser ratificados por

los Parlamentos de los países. Así como existen "declaraciones" sobre numerosos temas, se ha pensado que es necesario que exista una declaración que explicita los derechos de los Pueblos Indígenas. Ha sido y es la demanda de cientos de pueblos indígenas que se han dirigido desde hace muchos años a las Naciones Unidas señalando la necesidad de un reconocimiento de esta naturaleza.

1. LA CUESTIÓN INDÍGENA EN LA DECLARACIÓN UNIVERSAL Y LOS Pactos de Derechos Humanos

Como es bien sabido, no existen instrumentos internacionales de amplia validez que reconozcan los derechos indígenas. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, que es la carta fundamental que ordena el sistema de convivencia internacional, no se refiere a derechos específicos, de sectores determinados de la sociedad y, por ello, no menciona a los Pueblos Indígenas, como a muchos otros sectores. Lo mismo ocurre en los Pactos de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos y Sociales. Los "Pactos", como se los denomina, son los instrumentos que han servido para "operacionalizar" la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Estos Pactos contienen especificaciones acerca de los deberes de los Estados referidos a materias civiles, políticas, económicas, sociales y culturales. Los Estados que han firmado estos Pactos se han comprometido frente a la comunidad internacional a cumplirlos. Para velar por el buen cumplimiento de estos Pactos se constituyeron dos Comités: el Comité de Derechos Civiles y Políticos o Comité de Derechos Humanos y el Comité de los Derechos Económicos Sociales y Culturales. Estos Comités reciben los

informes de los gobiernos, los analizan, critican y juzgan el nivel de cumplimiento de los Derechos Humanos en ese país determinado. En este caso, las cuestiones indígenas caen tanto en uno como en otro Comité y no han sido pocos los casos indígenas que han debido estudiar en los últimos años.

En los Pactos no aparece el concepto de Pueblos Indígenas o simplemente "indígenas". Sin embargo, es evidente que los Pactos y el conjunto de la Carta de los Derechos Humanos es la base para la elaboración de los derechos indígenas, los que eran visualizados en ese tiempo, década del cuarenta del siglo veinte, como problemas de "minorías étnicas". En el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos se señala que: "En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y emplear su propio idioma". Este artículo es de la mayor importancia y ha provocado numerosas interpretaciones²²⁴.

En referencia a los pueblos indígenas deberíamos decir a lo menos lo siguiente: a) los indígenas son comprendidos en el Pacto de Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos bajo el concepto genérico de "minoría étnica"; b) los

224. La literatura jurídica sobre el sistema internacional de protección de las minorías es muy amplia. Algunos trabajos básicos son: Francesco Capotorti, *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas*, Naciones Unidas, Nueva York, 1991. Isse Oganda Bokatola, *L'Organisation des Nations Unies et la protection des minorités*, Bruxelles, Établissements Emile Bruylant, 1992. Ashborn Eide, *New Approaches to minority protection*, Minority Rights Group International, London, 1995.

derechos se refieren, en primer lugar y ante todo, a las personas que pertenecen a esas minorías étnicas; c) esos derechos los ejercen en común "con los demás miembros de su grupo", cuestión que aparece de manera consustancial al derecho personal o individual. Es necesario anotar que este aspecto del artículo 27 del Pacto es de la mayor importancia y no siempre es recordado adecuadamente al referirse a los asuntos de los derechos indígenas y al debate actual acerca de sus derechos colectivos. Una interpretación adecuada del Pacto debería leer que: "no se negará" "a tener su vida propia cultural, "a profesar y practicar su propia religión y emplear su propio idioma" a "las personas de las minorías en común con los demás miembros de su grupo". Los derechos colectivos son inseparables de los derechos individuales.

El Pacto, en primer lugar, reconoce con claridad la existencia de grupos colectivos diferenciados del resto de la sociedad que tienen en lo étnico su carácter peculiar. Los indígenas en la mayor parte de los casos son minorías de esta naturaleza o se encuentran en una situación social minoritaria, sin acceso al poder político y, por lo general, en condiciones de marginalidad²²⁵. El Pacto da por supuesto el

225. Las reivindicaciones indígenas sobre todo a nivel internacional fueron distanciando el concepto de "Pueblos Indígenas" del de "minoría étnica". Las razones que se han dado son muchas. La más corriente es señalar que en algunos países los indígenas son "mayorías étnicas". Otra razón esgrimida señala que no es lícito comprender con un mismo concepto a situaciones tan diversas como una minoría migrante con los pueblos originarios del país de que se trate. Que por otra parte muchas veces el carácter minoritario ha sido producto del exterminio físico de los indígenas, del colonialismo, etc. Por estas y muchas otras razones la cuestión indígena se fue separando de la cuestión de las minorías.

hecho de que existen personas que pertenecen a esas minorías y por tanto le otorga un reconocimiento explícito a esos colectivos.

El Pacto, en segundo lugar, señala claramente que las personas ejercen esos derechos en común. Los derechos no son para ejercerlos en forma individual por cada uno de los miembros de las minorías, sino en forma colectiva. El artículo es definitivo: "en común con los demás miembros de su grupo"²²⁶.

En tercer lugar, se está otorgando el ejercicio del "derecho que le corresponde", esto es, de un derecho anterior a las declaraciones, pactos y leyes. ¿Qué derecho les corresponde a las minorías étnicas? Es sin duda un asunto complejo que varía de caso a caso. Pero se debería acordar con claridad que estos derechos son los básicos para poder existir como grupo diferenciado del conjunto de la sociedad global mayoritaria en la que están insertos. Si se trata de minoría étnica de carácter indígena, sería inherente a sus derechos de

226. Capotorti despacha el asunto en una discusión titulada "Cuestión de saber si los titulares de los derechos garantizados en virtud del artículo 27 son las personas o los grupos". Dice que "los derechos se confieren a las personas y no a los grupos". Ésta ha sido la interpretación tradicional. Sin embargo, el propio autor no puede menos que comprender la insuficiencia de esta interpretación por lo que continúa señalando que es "al individuo en su calidad de miembro de un grupo minoritario y no a un individuo cualquiera a quien van destinados los beneficios de la protección que se les prevee en el artículo 27". P. 38 del Informe citado. Quien ejerce el derecho es el individuo, pero quien posee el fundamento de esos derechos es el grupo o colectivo, de lo contrario, el individuo en sí mismo no tendría ningún derecho que invocar. Además como ya ha sido señalado el ejercicio de ese derecho es inherentemente colectivo. Es por ello que esta interpretación tradicional y restrictiva del Pacto es absolutamente insuficiente.

existencia, el conservar las tierras y territorios donde viven, sus bienes y recursos, sus costumbres y cultura, sus sistemas de organización política interna, liderazgos y expresiones. Si no le "correspondieran" estos derechos es de toda evidencia que esa minoría étnica no podría sobrevivir como tal, y que las personas pertenecientes a esas minorías se verían violadas profundamente en los derechos que les custodia el Pacto.

Consideramos por lo tanto que el Pacto de Derechos Civiles y Políticos, entrega los elementos jurídicos internacionales básicos que fundamentan la Declaración Internacional de los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Los Pueblos Indígenas deben ser entendidos en términos jurídicos internacionales a lo menos como un "tipo especial" de minorías étnicas protegidas por los Pactos y cuyos derechos son establecidos en la Carta²²⁷. Desde este punto de vista jurídico, los Pueblos Indígenas podrían definirse en forma operacional como los grupos sociales originarios de un territorio determinado que o son minorías o se encuentran en condiciones minoritarias,²²⁸ que poseen diferencias

227. Los casos en que los indígenas son "mayorías" nacionales son muy escasos. En América Latina solamente en Bolivia y Guatemala las poblaciones indígenas alcanzan, dependiendo de la definición adoptada, un porcentaje mayoritario de la población. Sin embargo, en cada uno de esos países existen numerosos pueblos indígenas, con trayectorias diferenciadas, idiomas propios y diferentes entre ellos, etc.

228. En el derecho internacional se considera que si una minoría se encuentra en condiciones de ejercicio del poder político, no se la comprende como sujeto del derecho de las minorías. Es por razones obvias. En ese caso se trataría de una minoría que está subyugando a las mayorías. En estos casos se habla de "situación minoritaria", esto es, que la población aunque sea mayoritaria está sufriendo condiciones de exclusión semejantes a las que ocurren con las minorías.

étnicas y culturales con el conjunto de la población del país, y que han surgido como consecuencia de procesos coloniales, de rupturas provocadas por invasiones, ocupaciones territoriales, y otros procesos históricos de dominación. Se distinguirían de este modo de otros casos de "minorías étnicas" que no son necesariamente "indígenas", esto es, que no son del mismo lugar, que han adquirido su carácter de minoría fruto de migraciones, que no han sido sometidos a procesos de conquista y colonización por parte de culturas exógenas, extrañas o sumamente diferenciadas que es lo propio de los pueblos indígenas²²⁹.

Los derechos de los Pueblos Indígenas a nivel internacional han sido, por tanto, reconocidos en el mismo Pacto de

229. El antropólogo brasileño Darcy Ribeiro en sus obras habla de "sociedades decapitadas" para referirse a las sociedades indígenas de América Latina. Esto se debe no sólo a que en la mayor parte de los casos los jefes de estas sociedades fueron físicamente decapitados, sino también que sus "clases altas", sus élites dirigentes, fueron destruidas, dejando sólo a la capa campesina de la población, las comunidades agrícolas. Es el caso muy especial de México y Mesoamérica y del mundo andino. Esto diferencia sustantivamente con sociedades asiáticas que fueron colonizadas pero cuyas clases dirigentes no fueron aniquiladas o suprimidas sino que debieron establecer acuerdos de sumisión, pago de tributos, o diversas formas de sometimiento colonial a la potencia colonizadora. En cada uno de los casos las consecuencias fueron y son muy diferentes. En un caso, el de las sociedades indígenas, se rompió el carácter nacional de la sociedad dispersándose muchas veces en sus partes más pequeñas las comunidades y, en el otro, se mantuvo presente la cuestión nacional, siendo el conjunto de la Nación, con dominadores y dominados internos, los que sufrieron la opresión colonial. Esta distinción a nuestro modo de ver es clave para dilucidar en Asia y África y otras partes del mundo la cuestión indígena de la cuestión nacional, o si se sigue la tradición de la antropología para distinguir "Etnia" de "Nación".

Derechos Civiles y Políticos en la medida que representan un caso particular y específico de minorías de carácter étnico²³⁰.

2. LOS DERECHOS INDÍGENAS EN LAS CONVENCIONES Y TRATADOS

Con el transcurrir del tiempo han ido surgiendo numerosas otras "declaraciones", "tratados" o "pactos" que han ido reglamentando los derechos específicos de sectores de la sociedad o de temas que han sido y son de preocupación del

230. La palabra "indígena" proviene del latín (indigēna) y es definido por el Diccionario de la Lengua Española como "originario del país de que se trata". La palabra étnico proviene del griego "ethnós" que significaría directamente "pueblo" y el diccionario lo define como "perteneciente a una Nación o Raza". "Pueblo", por su parte, dice relación con la palabra latina "populus" y significaría "conjunto de personas de un lugar, región o país". Los tres conceptos están íntimamente cruzados, aunque lo indígena se refiere con mayor énfasis a los orígenes, lo étnico a las características raciales y culturales que diferencian a un grupo humano, y el carácter de pueblo al colectivo humano que habita un espacio territorial determinado.

Es necesario señalar, por tanto, que existirían numerosas minorías étnicas que no son necesariamente de carácter indígena. Lo que las diferencia es su origen. El no haber sido "originarios" del lugar, territorio, país o espacio que se trata. El caso de los "boers" de Sudáfrica es particularmente adecuado. En la sesión del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de Naciones Unidas, en su sesión de 1995, se discutió la cuestión ante la presencia de una delegación "afrikaner" que pretendía reivindicar su derecho a ser tratado como "pueblo indígena". Quedó claramente establecido el principio que si bien podían ser considerados como una "minoría étnica", de ninguna manera podían ser comprendidos como indígenas ya que su origen proviene de una situación de colonización, aunque haya ocurrido ya hace muchos siglos.

mundo. La elaboración de disposiciones de derecho internacional es una muestra del carácter dinámico de los Derechos Humanos. El ser humano a medida que va tomando conciencia sobre sus derechos los va normando. Es lo que ha ocurrido en la segunda mitad del siglo pasado, a partir de la Declaración Universal promulgada después de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo debemos establecer dos momentos diferentes en materia de asuntos indígenas. Un primer momento, en que los indígenas están subsumidos en los conceptos más genéricos de "minorías étnicas" u otras denominaciones y un segundo momento, en que se comienza a discutir la cuestión indígena específicamente. Este último período es más reciente, comenzó en la década del ochenta y está en plena elaboración. En este capítulo analizaremos el primer período.

a) Los indígenas en la Convención y Tratados sobre Discriminación Racial

Una de los instrumentos más importantes de Derechos Humanos es la "Declaración de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial", del 20 de noviembre de 1962. Esta "Declaración" surgió en el contexto de la condena internacional a la política del "apartheid" que se aplicaba en África del Sur. Sus contenidos también son de importancia para el estudio, discusión y políticas que tienen relación con los Pueblos Indígenas, en especial, el rechazo a toda forma de discriminación por motivos raciales. Esta Declaración fue seguida en 1965 de la "Convención", que recién entró en vigor en 1969. Se constituyó un Comité para la Eliminación de la Discriminación

Racial (CERD) compuesto por 18 personas "de alto prestigio moral" que es una suerte de jurado internacional que se reúne para analizar la situación de la discriminación racial en el mundo y en países determinados. Los gobiernos deben presentar informes a este Comité cada ciertos años y allí se revisa la situación existente en el país²³¹.

El artículo 14 de la Convención sobre Discriminación Racial es un asunto de importancia que debe ser examinado en el marco de la discusión acerca de los derechos de los Pueblos Indígenas. El artículo señala que "los Estados pueden declarar que reconocen la competencia del Comité para recibir y examinar comunicaciones y grupos de personas... que alegaren ser víctimas de violaciones por parte de ese Estado". Este reconocimiento de la competencia del Comité para escuchar a personas y grupos discriminados, transforma a este organismo en una suerte de "tribunal internacional" sobre los temas de la discriminación. Durante muchos años Chile, por ejemplo, al igual que muchos países, no había suscrito el artículo 14. El año 1991, se presentó el informe de Chile en ese Comité y éste sugirió que el país ratificara el artículo 14 otorgándole la competencia a escuchar a personas y grupos. La argumentación entregada por Teo van Bowen, miembro del Comité, fue que los chilenos durante los años de dictadura habían acudido a los organismos internacionales de Derechos Humanos buscando amparo y protección para las violaciones que en su país se cometían.

231. Para conocer el funcionamiento de este Comité ver el folleto: *Comité para la eliminación de la discriminación racial*, Folleto Informativo, Número 12, Centro de Derechos Humanos, Naciones Unidas, 1991. Ciento veintiocho países han firmado la Convención y solamente 15 países han hecho la declaración conforme al párrafo 1 del artículo 14 de la Convención.

Por ello era de toda lógica que el país suscribiera a plenitud el sistema de protección frente a la discriminación racial. Chile reconoció posteriormente, en 1993, durante el Gobierno del Presidente Aylwin, el artículo 14 descrito y por tanto la competencia del Comité para conocer casos individuales y grupales, por lo que hoy día cualquier chileno o residente en Chile, puede en forma individual o grupal dirigirse a ese Comité. El Comité evalúa la competencia y pertinencia del caso en cuestión y luego lo analiza, estudia y emite sus recomendaciones. En muchos casos, de otros países, este mecanismo se ha manifestado adecuado y útil para resolver conflictos y situaciones específicas de discriminación.

La Declaración realiza un reconocimiento explícito a los grupos que se diferencian en la sociedad por sus características raciales. El artículo 2 en su párrafo 3 es sumamente explícito: "...asegurar el adecuado desenvolvimiento o protección de las personas que pertenezcan a determinados grupos raciales..." La Convención por su parte hace permanentes referencias a "grupos de personas" unidas por una misma característica racial. "Cada Estado parte se compromete a no incurrir en ningún acto o práctica de discriminación racial contra personas, grupos de personas o instituciones..."²³². Agrega que "Los Estados partes tomarán... medidas especiales y concretas... para asegurar el adecuado desenvolvimiento y protección de ciertos grupos raciales o de personas pertenecientes a estos grupos con el fin de garantizar en condiciones de igualdad el pleno disfrute por dichas

232. Artículo 2 letra a de la Convención. Estos instrumentos internacionales se pueden encontrar en diversas publicaciones. Ver *Recopilación de instrumentos internacionales de Derechos Humanos*, Naciones Unidas, Nueva York, 1988. Hay ediciones posteriores.

personas de los derechos humanos y de las libertades fundamentales"²³³.

¿Cómo interpretar el concepto de "grupos de personas" o "grupos raciales" por parte de la Declaración y la Convención? Es evidente que no significa un agrupamiento circunstancial, temporal, espontáneo y efímero. Se reconoce la existencia de grupos permanentes de personas que son discriminadas por razones étnicas, esto es, de su raza. Es por ello que estos dos instrumentos son de gran importancia y utilidad para el debate de la Declaración sobre los derechos de los Pueblos Indígenas.

Los Pueblos Indígenas son grupos raciales discriminados en la mayor parte de los casos. En América Latina, por ejemplo, los indígenas son personas pertenecientes a "grupos raciales" diferenciados étnicamente del conjunto de la sociedad mestiza o criolla. La discriminación racial en la mayor parte de América Latina se ejerce de manera subrepticia o abierta en contra de las personas pertenecientes a los Pueblos Indígenas, quienes en el marco de la Declaración serían considerados "grupos de personas" unidas por características raciales y de acuerdo a la convención serían claramente "grupos raciales"²³⁴.

233. Artículo 2, párrafo 2 de la Convención.

234. Es evidente que los Pueblos Indígenas no se autodefinen principalmente por sus características raciales, sino por su carácter de pueblo con historia, con cultura y tradiciones propias. Sin embargo, es importante señalar que tanto la Declaración para la eliminación del racismo como la consiguiente Convención les son aplicables plenamente tanto en sus derechos individuales como en sus derechos colectivos.

b) Los derechos de las minorías

El 18 de diciembre de 1992 la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó la "Declaración sobre los derechos de todas las personas pertenecientes a minorías religiosas, nacional o étnicas y lingüística". Este es otro instrumento legal necesario de tener en cuenta en la discusión y debate acerca de los Derechos de los Pueblos Indígenas ya que, como hemos visto, en la medida que no existan derechos especiales para los Pueblos Indígenas, éstos pueden perfectamente acogerse a los derechos que les confiere el sistema internacional por el hecho de ser "minorías étnicas"²³⁵.

Es una declaración relativamente breve, de 9 artículos, que establece los derechos de las personas "pertenecientes" a las minorías. Aunque no se refiere estrictamente a los "derechos de las minorías", esto es, no reconoce explícitamente los

235. Existen numerosos estudios acerca del desarrollo de la normativa internacional acerca de las minorías. Para las personas interesadas podemos señalar los siguientes textos de fácil obtención: Francesco Capotorti, *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas*, Naciones Unidas, Nueva York, 1991. Ashborn Eide, *New approaches to minority protection*, Minority Rights Group International, 1993, Reprinted, 1995. Isse Omanga Bokatola, *L'Organisation des Nations Unies et la protection des minorités*, Bruxelles, 1992. *Definition et classification des minorités* (Memorandum présenté par le Secrétaire Général), Naciones Unies, 1950. Patrick Thornberry, *The U N declaration on the rights of persons belonging to national or ethnic, religious and linguistic minorities: background, analysis and observations*, Minority Right Group, 1993. Gudmundur Alfredsson, Goran Melander and Per Erik Nilsson, *A compilation of Minority Rights standars*, Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and humanitarian Law, Lund, 1993.

derechos colectivos de estos grupos, le plantea a los Estados el deber de proteger a las minorías como grupos constituidos. En este sentido es un texto de utilidad para la discusión acerca de los derechos de los Pueblos Indígenas. El artículo primero señala que: "Los Estados protegerán la existencia y la identidad nacional o étnica, religiosa o lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentarán las condiciones para la promoción de esa identidad", y agrega que: "Los Estados adoptarán medidas apropiadas, legislativas y de otro tipo, para lograr esos objetivos". Podríamos afirmar que la elaboración de esta declaración sobre Pueblos Indígenas es un mandato derivado de la Declaración aquí comentada.

En este artículo primero de la Declaración sobre Minorías se vuelve a plantear la misma situación comentada con ocasión del análisis del artículo 27 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos. Quien ejerce los derechos son "las personas pertenecientes" a las minorías. Pero el Estado debe proteger a la "minoría" como un todo, como un colectivo, como un grupo, porque si ella desaparece o se ve disminuida, es evidente, que "las personas pertenecientes", se verán imposibilitadas de ejercer sus derechos. El colectivo denominado "minoría" es el depositario del derecho. Los individuos que pertenecen a esa agrupación son quienes los ejercen.

Las minorías en la Declaración no se definen, de una u otra manera, queda al arbitrio de los Estados el reconocer la existencia de minorías en el seno de su sociedad. La propia minoría debe autorreconocerse y hacer valer sus derechos. Ésta no es una cuestión negativa en sí misma ya que deja abierta la posibilidad de que el concepto de minoría se modifique. En la práctica surgió esta solución, no definir qué es minoría, ante la dificultad enorme de poner de acuerdo

a los Estados miembros de Naciones Unidas en una definición consensual. Uno de los problemas más importantes es si se debe reconocer como minorías nacionales a los grupos de trabajadores migrantes y sus familias, por ejemplo, los latinos en Estados Unidos o los migrantes turcos en Europa. Como es bien sabido, hoy por hoy, el problema de las minorías es en todas partes del mundo extremadamente ardiente, por lo que definir las habría conducido a cerrar el debate y cancelar la declaración sobre el tema.

Los pueblos indígenas tienen en esta Declaración acerca de las minorías, otro "piso" o antecedente que permite avanzar en el establecimiento de sus derechos específicos. El artículo primero es aplicable absolutamente a las condiciones de los Pueblos Indígenas, entendidos de modo jurídico operacional, del modo que lo hemos definido en este capítulo, como minorías étnicas. Esta Declaración establece los derechos de las personas pertenecientes a una minoría étnica y, como hemos tratado de señalar, es totalmente posible considerar que los pueblos indígenas son un tipo determinado de minoría étnica. Es sin duda un instrumento eficaz, aunque limitado, para exigir el reconocimiento a nivel internacional y nacional de los derechos indígenas.

4. EL DESARROLLO DEL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

El desarrollo del Derecho Internacional sobre los Pueblos Indígenas ha comenzado a crearse en forma específica en la década del ochenta. El primer instrumento debatido y aprobado ha sido el Convenio 169 de la OIT. Con posterioridad se instaló en Naciones Unidas el Grupo de Trabajo de

Poblaciones Indígenas que se ha transformado en el foro más importante a nivel internacional sobre estas materias. Ese Grupo de Trabajo entregó a la Subcomisión un borrador de Declaración Internacional acerca de los Derechos de los Pueblos Indígenas y esta instancia lo aprobó. La Declaración aprobada pasó a ser revisada por la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas quien organizó un Grupo abierto anual que lo ha estado estudiando en los últimos cinco años sin grandes avances. Paralelamente a estas situaciones se discute la formación de un Foro Permanente, en el seno de Naciones Unidas, para el debate de las cuestiones referidas a los derechos de los Pueblos Indígenas. Este Foro debería estar constituido una vez que termine, en el año 2002, el Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas. En el marco de estos debates se han realizado numerosos estudios y diversas organizaciones han dictado guías de acción que han ido configurando una nueva situación en el Derecho Internacional Indígena²³⁶. A estas discusiones y declaraciones hay que agregar lo acordado en la Cumbre de Derechos Humanos de Viena, en la Cumbre Social de Copenhague y muy en particular el artículo correspondiente de la Declaración

236. Una de las más importantes es el dictamen del Banco Mundial de 1997 acerca de las políticas a aplicar en inversiones que tengan algún tipo de impacto sobre poblaciones indígenas. Los estudios más importantes han sido: "El patrimonio de los Pueblos Indígenas", redactado por Erika Irene Daes. (E/CN.4/Sub.2/1995/26); "Las poblaciones indígenas y su relación con la tierra" de la relatora Erika Irene Daes (E/CN.4/Sub.2/1999/18); "Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las Poblaciones Indígenas" del relator Miguel Alfonso Martínez (E/CN.4/Sub.2/1999/20) y el estudio de José Martínez Cobo que dio origen al Grupo de Trabajo. (E/CN.41 Sub.2.1986.Add 1 a 4).

Internacional sobre los Derechos de los Niños, donde se reconoce el derecho de los niños indígenas a su propia cultura, enseñanza y diferenciación²³⁷.

A pesar de que aún no se ha adoptado un instrumento internacional y más bien, como veremos en el texto, se ha empantanado su discusión, el conjunto de proyectos de declaración, acuerdos y debates ha ido creando en los últimos veinte años un marco jurídico cada vez más desarrollado frente al cual muchas legislaciones nacionales han debido reaccionar.

a) El Convenio 169 de la OIT

El Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo, aprobado en 1957, fue el primer instrumento internacional en el que se habló de personas indígenas. Como es conocido²³⁸ el año 1988 ese Convenio fue reemplazado por el que lleva el número 169. Éste es el primer y único instrumento internacional que se refiere a los "Pueblos Indígenas". En los ocho años de vigencia ha tenido un lento proceso de ratificación y, en muchos países, su ratificación se ha convertido en una demanda de las organizaciones indígenas.

La preocupación de la OIT por los asuntos indígenas proviene desde fines de la década del cuarenta del siglo pasado

237. Ver Florencia Roulet, *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Un manual sobre el sistema de Naciones Unidas*, Aukan Wallmapu Ngulan y IWGIA, Copenhague, 1997. Se trata de un manual para los dirigentes indígenas.

238. Para el análisis de este Convenio 169 se puede ver la Introducción al texto publicado por la Comisión Especial de Pueblos Indígenas, Santiago de Chile, 1991.

en que, en conjunto con el Instituto Indigenista Interamericano, realizan diversos estudios para conocer la situación de los trabajadores indígenas. El *Boletín Indigenista* da cuenta del viaje del profesor Juan Comas a Ginebra, en 1949, a debatir este asunto con la OIT. Se había formado en esa organización una Sección de Asuntos Indígenas a cargo de David Efron. Este especialista resumía los acuerdos a que se habían llegado en los siguientes puntos: "El mejoramiento del nivel de vida y del trabajo de las poblaciones indígenas, en lo que concierne, entre otros, a los siguientes aspectos: el desarrollo de programas de capacitación profesional, la extensión del Seguro Social y otras formas de protección social, el reclutamiento de trabajadores agrícolas y obreros mineros para el trabajo, tanto en el interior del país como fuera de él, los métodos de instrucción del trabajador indígena sobre los riesgos profesionales y la observancia de las reglas de seguridad para prevenirlos"²³⁹.

El Convenio 107 se refería por tanto a los individuos indígenas que en muchas partes del mundo salían, y por cierto siguen saliendo, de sus comunidades para ir a trabajar a empresas agrícolas como braceros, trabajadores temporales, que en cada país reciben un nombre particular. Lo general de todos los países son las condiciones de desprotección que generalmente tienen estos trabajadores indígenas. La OIT trató de proteger esas condiciones de trabajo. La evaluación que se comenzó a realizar en la década del ochenta mostraba que ese convenio ya había sido sobrepasado por los hechos y situaciones en que vivían los indígenas. De allí surgió la decisión de revisarlo y de esa revisión que demoró

239. *Boletín Indigenista*, México D.F., marzo de 1950, Volumen X, Número 1, p. 20.

varios años se aprobó finalmente por 328 votos a favor, uno en contra y 49 abstenciones el conocido Convenio que lleva el número 169.

Las Actas que resumen las discusiones tenidas en la elaboración de este Convenio y que han sido publicadas por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), muestran el debate en torno al uso del concepto de "Pueblos Indígenas". Se señala que se llegó a la convicción que era el concepto y término más adecuado para denominar a estos "grupos humanos".

Como es evidente y bien conocido en el derecho internacional, es inherente al concepto de pueblo el derecho a la libre determinación. Ésta no es sólo una cuestión jurídica sino un asunto de contenido histórico y cultural profundo. No cabe duda que es consubstancial a un pueblo el desear valerse por sí mismo, gobernar sus recursos, determinar su futuro, elegir sus autoridades, gobernarse por sí mismo. Ha sido así en la historia de la humanidad. No importa cuán grande, poderoso, débil o pequeño sea un pueblo para que ese valor esté presente. Los pueblos en la historia se han sentido subyugados cuando no han podido ejercitar libremente sus derechos, en especial, el derecho a autogobernarse²⁴⁰.

El Convenio 169 incurrió en una contradicción teórica y política, que fue reconocida solamente por unos pocos miembros observadores durante el período de discusión. Por

240. En particular quienes pertenecen a la corriente cultural judeo-cristiana y han tenido en la Biblia un libro de referencia, no pueden menos que concordar que éste es un tema central. El pueblo de Israel a lo largo de toda su historia lucha denodadamente por su autodeterminación, siendo un pequeño pueblo en medio de grandes civilizaciones.

una parte, reconoció el carácter de "pueblos" de los colectivos indígenas y, por otra parte, les cercenó su derecho a la libre determinación mediante un inciso agregado al artículo primero que dice: "La utilización del término 'pueblos' en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional"²⁴¹.

El Convenio 169 puso, quizá para siempre, el concepto de "Pueblos Indígenas" como el más adecuado para tratar la temática indígena a nivel internacional. En este sentido, separó radical y definitivamente el tema indígena de la cuestión de las minorías, en la medida que los indígenas aparecen con derechos colectivos reconocidos en forma explícita, cuestión que no ocurre de la misma manera con las minorías²⁴².

Junto con situar el tema al nivel de "Pueblos Indígenas", el Convenio explicita el temor de la comunidad internacional de reconocer derechos especiales a los indígenas, esto es, de que la libre determinación conduzca a demandas separatistas por parte de los pueblos indígenas. En muchos países este Convenio no ha sido ratificado ya que, según los

241. Artículo primero, inciso 3, Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y tribales en países independientes de 1989, OIT.

242. En este capítulo al relacionar y diferenciar Pueblos Indígenas de minorías, estamos sugiriendo que se debe buscar en la larga y fecunda legislación acerca de las minorías, fuentes jurídicas para avanzar en la concreción de los derechos indígenas. No estamos diciendo que haya que asimilar el concepto de Pueblos Indígenas al de minoría étnica sino establecer una relación conceptual que permita la utilización de los derechos ya establecidos, como un piso sobre el que se puede edificar el conjunto de derechos específicos indígenas.

Parlamentos encargados de hacerlo, consideran que viola abiertamente la Constitución que impide que existan al interior del Estado diversas unidades autodeterminadas o autodeterminantes. Para muchos constitucionalistas, en Chile por ejemplo, el Convenio atentaría contra la unidad política del Estado²⁴³ implicando un reconocimiento de la existencia de una diversidad de origen y presente en la sociedad.

El Convenio salvó la contradicción de una manera pragmática que, sin duda, sigue siendo una posibilidad para resolver el asunto al nivel de la Declaración Internacional que se prepara en el seno de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas²⁴⁴.

243. El Parlamento chileno realizó varias consultas a profesores de Derecho Constitucional. La mayor parte de ellos partía del viejo y tradicional principio unitarista: un solo pueblo, una Nación, un Estado. Señalaron que la Constitución chilena, como muchas otras, hablaba unívocamente de "pueblo" y no se podía entender que hubiesen "varios pueblos", unos indígenas y otros no indígenas. El profesor de la Universidad Católica de Chile, Alejandro Silva Bascuñán, analizó el Convenio y emitió un documento en el que señalaba que era constitucional, que no se oponía a la Constitución Política del Estado y que por el contrario podía comprenderse a los "Pueblos Indígenas" como "cuerpos intermedios" de la sociedad, que son reconocidos y valorados constitucionalmente. Esta posición fue minoritaria y condujo tanto a la no aprobación del Convenio 169, como también al retiro de la reforma constitucional que introducía el "Reconocimiento Constitucional de los Pueblos Indígenas" en 1992.

244. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos está elaborando una Declaración Interamericana de los Derechos de los Pueblos Indígenas que sigue exactamente el cauce del Convenio 169 de la OIT. (Artículo 1, Párrafo 3 del Proyecto de Declaración). Junto con denominar "Pueblos Indígenas" hace la salvedad correspondiente, aquí anotada. Sin embargo, en una reunión sostenida en Denver, Colorado, el 9 y 10 de mayo de 1996, por un amplio conjunto de organizaciones indígenas se decidió quitar, junto a otros, este

El Convenio 169 define a los indígenas al señalar el ámbito de su aplicación, diciendo que se aplica el convenio a "los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales o políticas o parte de ellas"²⁴⁵.

La definición es completada con uno de los aportes más importantes de este Convenio y que será desde ese entonces criterio fundamental de reconocimiento: la autoidentificación. Dice: "La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio"²⁴⁶. En este aspecto el Convenio ha significado un cambio o ruptura en la manera de analizar los asuntos indígenas en el mundo. La cuestión clave para determinar quién es indígena o quién no lo es, es la conciencia de sí mismos que los propios grupos tienen. Esta definición se adapta a la dinámica que ha adquirido en el mundo contemporáneo la cuestión de las minorías y la "aparición" de nuevos grupos anteriormente dominados y muchas veces subsumidos en la dominación, sin demostrar signos de diferenciación²⁴⁷.

párrafo. Existe un texto de la CIDH y un texto de las organizaciones indígenas de Denver. Ver Documento OEA/Ser/L/V/II.90 Doc.9 Rev.1 y 2 y 3.

245. Considerando Número 1 del Convenio 169.

246. *Ibid.*, párrafo 2.

247. Se trata de los procesos de etnogénesis que hemos detallado en la Primera Parte de este libro.

El otro gran aporte de este Convenio es la discusión sobre Tierras y Territorios que inaugura. El Convenio se ubica en una perspectiva medioambientalista moderna, recogiendo lo que ya en ese momento había sido la tendencia a la unión del discurso ecologista con el indigenista. Dice: "La utilización del término 'tierras' en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna u otra manera"²⁴⁸. A partir de este Convenio se produce la distinción entre el concepto de "Tierras Indígenas" que se refieren a la propiedad de los indígenas sobre determinados espacios territoriales, y "Territorios Indígenas" en que se incorpora el concepto más amplio de "hábitat". Un territorio será por tanto un conjunto de elementos entre los que se comprenderá, la tierra agrícola, los bosques, los paisajes, los ríos, lagunas, mar, el subsuelo, el aire, en fin, una concepción holística del habitar humano.

Posiblemente los dos temas más importantes hoy día acerca de la cuestión indígena fueron puestos en la mesa de discusión por este Convenio: el derecho a la autodeterminación de los pueblos y el derecho a contar con un territorio en el cual pueda ejercitarse ese derecho primordial. Es posible que por esa misma razón este Convenio haya tenido dificultades de ratificación en muchos países y en otros que se ha ratificado, no se ha aplicado en absoluto.

248. Convenio 169, artículo 13, párrafo 2.

b) *El Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas y la Declaración aprobada por la Subcomisión en 1994*

Hace ya más de diez años la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de Minorías de la Comisión de Derechos Humanos, conocida también como la Subcomisión de Derechos Humanos, constituyó un Grupo de Trabajo para dedicarse a revisar anualmente el tema de los derechos indígenas y en particular los fenómenos de discriminación en contra de las poblaciones indígenas²⁴⁹. Este Grupo de

249. El Grupo de Trabajo se creó por resolución 2/XXXIV de 8 de septiembre de 1981 y fue respaldado por la Comisión de Derechos Humanos el día 10 de marzo de 1982. Este Grupo se reuniría con el objeto de: "a) examinar los acontecimientos relativos a la promoción y protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales de las poblaciones indígenas, incluida la información solicitada anualmente por el Secretario General a los gobiernos, organismos especializados, organizaciones intergubernamentales regionales y consultivas, particularmente las de poblaciones indígenas, analizar esos materiales y presentar sus conclusiones a la Subcomisión teniendo presente el informe final del Relator Especial de la Subcomisión, Sr. José R. Martínez Cobo, titulado 'Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas' (E/CN.4 Sub.2/1986/7 y add.1 a 4) y; b) prestar especial atención a la evolución de las normas relativas a los derechos de las poblaciones indígenas, teniendo en cuenta tanto las semejanzas como las diferencias en lo que respecta a la situación y a las aspiraciones de las poblaciones indígenas en todo el mundo". Informe del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas acerca de su 13º período de sesiones, Ginebra, 24 al 28 de julio de 1995. Con los años el Grupo de Trabajo ha recibido también el mandato de analizar el tema del Decenio de los Pueblos Indígenas instaurado por Naciones Unidas, la constitución de un Foro Permanente en el sistema de Naciones Unidas y otras materias. Durante 1996 se estudió el tema relativo a la salud de los pueblos indígenas.

Trabajo está compuesto por cinco miembros de la Subcomisión, uno por cada continente. La primera sesión fue presidida por el noruego Ashborn Eide y desde la segunda a la fecha ha sido presidido por la experta griega Erika Irene Daes. Con los años el Grupo de Trabajo que sesiona la última semana del mes de julio de cada año en Ginebra, se ha transformado en el foro de debates indígenas más importante del sistema de Naciones Unidas y en una de las asambleas anuales de mayor afluencia de representaciones indígenas a nivel internacional.

Durante estos años el Grupo de Trabajo elaboró un proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. El día 26 de agosto de 1994, fue aprobada en su primer trámite, la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. La Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de Minorías, la aprobó por unanimidad, enviándola a la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas para que la estudiase²⁵⁰.

250. En las conclusiones del Grupo de Trabajo del año 1994 se decía: "El Grupo de Trabajo reconoce el deseo expresado por la mayoría de los (delegados de los) pueblos indígenas de enviar lo más pronto posible a la consideración y aprobación del borrador de declaración a los organismos superiores de Naciones Unidas..." (Párrafo 135. Trad. JB.). El Indian Law Resource Center en declaración del 28 de julio de 1994 señalaba que "es una declaración muy positiva y útil, que refleja los años de estudio y la más vasta experiencia en estas materias", por ello proponía que fuera votada y aprobada por la Subcomisión. El Consejo Mundial de Pueblos Indígenas con sede en Canadá, señalaba que la declaración "podría ser mejorada en algunos aspectos importantes" y agregaba que se trataba de "una declaración progresista dado el contexto político más amplio de algunas de sus provisiones, la libre determinación y los derechos a tierras en particular". El CMPI llamó a votar favorablemente el borrador de Declaración. Las delegaciones Saami, Inuit de Alaska, American Law Indian

Esta Declaración, que es la primera que establece un conjunto de derechos de los Pueblos Indígenas del mundo, tiene 45 artículos y se refiere a numerosos temas de gran relevancia tales como el autogobierno, las tierras y territorios, la cultura, en fin la vida de los Pueblos Indígenas. Tiene un preámbulo que señala los principios en los que se basa el articulado.

La Declaración en su artículo primero señala que: "Los pueblos indígenas tienen derecho al disfrute pleno y efectivo de todos los derechos humanos y libertades reconocidos en la Carta de las Naciones Unidas". La declaración no reconoce solamente los derechos de los indígenas en forma individual, como personas, como organizaciones, como comunidades, sino también como pueblos. Esto significa reconocer una unidad histórica, una sociedad que tiene sus características particulares, tales como lengua, cultura, religión, recursos, patrimonio, etc.

En el artículo segundo se establece la igualdad de los pueblos indígenas con todos los pueblos de la tierra. No hay pueblos, se señala, de primera clase ni de segunda clase. Es

alliance y muchas otras se pronunciaron por pasar a la Comisión de DDHH la Declaración. Hubo algunas delegaciones indígenas que estuvieron en contra. Ellas planteaban que era mejor esperar un tiempo más. El Consejo de los Cree de Canadá planteó la conveniencia de confeccionar una versión anotada del borrador de Declaración, de modo de explicar el contenido de cada concepto. No eran pocos los que temían que la declaración en manos de los gobiernos fuese criticada, cambiada o simplemente no aprobada. Para muchos otros, la mayoría, se trataba de obligar a los gobiernos a pronunciarse, ya que era una ficción mantener por más tiempo la Declaración en el seno del Grupo de Trabajo sin someterla a la crítica y opinión de los gobiernos que son finalmente quienes deberán votar su rechazo o aprobación.

un principio central que adopta la Declaración, la igualdad de todos los pueblos de la tierra. En el preámbulo que antecede al articulado se señala: "que los pueblos indígenas son iguales a los demás pueblos", que les asiste "el derecho de todos los pueblos a ser diferentes", y que "todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o personas... son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas". Éste es el fundamento teórico y político de la Declaración. Cualquier discriminación en contra de los Pueblos Indígenas señalando que son inferiores, que no tienen derechos como los demás pueblos, sería considerada una forma abierta de racismo. Es sin duda que en este punto existe claridad conceptual, ya que es y ha sido el fundamento de todos los sistemas de dominación a lo largo de la historia: pueblos que se autodefinen como poseedores de todos los derechos y pueblos, por lo general dominados, a los que no se les reconoce ninguno de los derechos o solamente derechos individuales a las personas, derechos parciales.

De estos principios se deduce en forma lógica el artículo más controvertido del texto:

"Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho 'determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural'²⁵¹. El concepto ha sido cuidadosamente trabajado por la Declaración y no es comprendido

251. Artículo tercero de la Declaración. La libre determinación es definida en el preámbulo como el "derecho a determinar libremente sus relaciones con los Estados en un espíritu de coexistencia, beneficio mutuo

como secesión territorial del Estado, o derecho a la independencia territorial. Como es bien sabido la libre determinación es un concepto dinámico y se ejerce de muy diversas maneras en el mundo²⁵². En este caso se trata de una autonomía funcional y territorial. Es por ello que el artículo 31 especifica el concepto de 'autonomía relativa'²⁵². Dice: 'como forma concreta de ejercer su derecho de libre determinación', se reconoce el derecho a la autonomía o al autogobierno en 'cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, en particular la cultura, la religión, la educación, la información, los medios de comunicación, la salud, la vivienda, el empleo, etc...'

y pleno respeto". El derecho a la libre determinación no es visto en la Declaración como un elemento de beligerancia sino, por el contrario, como la posibilidad de lograr la coexistencia pacífica, la mutua cooperación y el respeto mutuo, elementos centrales para el ejercicio de los derechos. La Declaración ha sido publicada por el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, con Introducción de José Bengoa, Serie Documentos, Temuco, octubre de 1994.

252. El derecho a la libre determinación en su versión más tradicional es el que les asiste a los habitantes de un territorio autónomo ocupado por otro gobierno, país, Nación o Estado, en que el ejercicio de la libre determinación implica la constitución de un Estado propio. En este caso se habla de descolonización e independencia, si el Estado no está constituido, o si los territorios están militarmente ocupados. Hay formas de ejercitar la autodeterminación a través del federalismo. El Instituto de Estudios Étnicos de Colombo, Sri Lanka, desarrolla en Asia un vasto programa de investigaciones acerca de este tema como una forma moderna de superar conflictos entre sectores minoritarios y el Estado. Ver también los documentos de la Conferencia de Nuuk, Groenlandia, organizada por el Centro de Derechos Humanos de Naciones Unidas en septiembre de 1992 que se detalla más adelante.

253. La ubicación separada del artículo tercero que reconoce la libre determinación y del 31, al final de la Declaración, que la especifica, es de

La discusión de fondo a la que apunta esta Declaración, se refiere a si existe o no una distinción conceptual fundamental entre Etnia y Nación para decirlo a la manera tradicional de las ciencias antropológicas. La teoría señala que hay una diversidad de "pueblos" o "sociedades" en la historia humana. Algunas de ellas son etnias y otras, por razones histórico-políticas, son naciones. Si no se realiza esta distinción, entre Etnia y Nación, no es posible establecer un marco comprensivo a los fenómenos de las minorías, o los Pueblos Indígenas, que hoy día constituyen una de las preocupaciones más importantes del mundo. En términos estrictamente jurídicos, el carácter de pueblo conlleva el derecho de autodeterminación y el carácter nacional conlleva el de territorialidad independiente. La cuestión nacional se distingue de la cuestión étnica porque la primera plantea el problema de la independencia territorial como cuestión central. Es el caso, por ejemplo, de los territorios árabes ocupados por Israel, el caso de Puerto Rico que pertenece a Estados Unidos, y casos de abierto carácter nacional colonial. Si no se distinguiese con claridad conceptual la diferencia entre Etnia y Nación estaríamos ante una situación absolutamente anárquica en las relaciones internacionales. Cualquier grupo humano adquiriendo conciencia e identidad de

difícil comprensión y sólo explicable por la larga negociación que implicó el borrador de Declaración. Había sectores indígenas radicales que no aceptaban esa especificación, mientras que para otros era una necesidad producto de un mínimo realismo. Sin duda habían sectores que han concordado desde siempre con el fondo del artículo 31. Para algunos este artículo debería transformarse en el artículo 4 y de ese modo se resolverían buena parte de los problemas hoy día existentes para la aprobación de esta Declaración.

sí mismo, declarándose minoría o Pueblo Indígena, plantea sus derechos a la secesión territorial, a la constitución de un Estado independiente. Una visión de esta naturaleza establecería un horizonte de conflictos inmanejables en el futuro próximo de la humanidad²⁵⁴.

La distinción entre la cuestión indígena y la cuestión nacional, esto es entre "Etnia y Nación", es fundamental para el buen manejo de estos asuntos y, en especial, para posibilitar el desarrollo armonioso de los pueblos indígenas. La cuestión nacional es una de las formas del ejercicio de la

254. Lo ocurrido con el desmembramiento de Yugoslavia y la Unión Soviética, muestra la relatividad de estos conceptos. La Organización de Naciones Unidas se apresuró en reconocer a los "países", "naciones", "Estados" que surgieron de estas rupturas, sin realizar ningún tipo de procedimiento, análisis o postulación al sistema, "application", como se diría en inglés. Se reconoció, por ejemplo, a Bosnia Herzegovina en momentos que su integridad territorial estaba absolutamente cuestionada, en que el Estado era prácticamente inexistente, reforzando una lucha entre las facciones que quedará en la historia de las inequidades. ¿Qué diferencia teórica y práctica existiría entre Chechenya, Bosnia Herzegovina, Croacia, el Kurdistan, Timor Oriental, y tantos otros casos de pueblos que luchan por constituirse en Estados independientes o construir algún tipo de autonomía? Los últimos acontecimientos han dejado esta cuestión librada a la fuerza interna, a las correlaciones de fuerzas políticas, a las conveniencias del momento, en una buena medida. Es por ello que si bien es cierto es posible hacer una distinción entre Etnia y Nación, la mayor parte de las veces depende de las situaciones prácticas en que esos "pueblos" se encuentren. El profesor Jorge Klor de Alva de la Universidad de Berkeley, de manera irónica, decía que la diferencia era la misma que entre un "acorazado" y una "lancha torpedera" o una "piragua", todos navegan en una misma dirección, pero unos con más fuerzas que los otros. La veracidad de esta fluidez en los conceptos no impide y más bien exige, definirlos a nivel teórico-jurídico.

libre determinación y lleva consigo en forma intrínseca la necesidad de constituir un Estado independiente y un territorio autónomo. La cuestión nacional dice relación con los procesos de descolonización e independencia. La cuestión indígena, en cambio, dice relación con la autonomía. El concepto de autonomía adoptado por la Declaración cuestiona, sin duda, el concepto tradicional que constituyó a los Estados nacionales ya que consagra la posibilidad de existencia de Estados pluriétnicos, esto es, que tengan en su interior múltiples pueblos reconocidos como tales²⁵⁵.

c) Nuuk: la concepción de las Naciones Unidas
sobre autonomía

La Conferencia de Nuuk, Groenlandia, realizada en 1991, fue clave en la elaboración del concepto de autonomía, forma específica de aplicación de la libre determinación en el ámbito de los pueblos indígenas. Se realizó esta Conferencia en el territorio autonómico de los inuit o esquimales del polo Norte. Groenlandia es parte de Dinamarca y tiene un "Home Rule", Regla Interna, firmada y convenida entre el Estado danés y los inuit. Por medio de este Convenio, existe un autogobierno inuit, con Poder Ejecutivo y Parlamento, que se ocupa de todos los aspectos relativos al desarrollo, funcionamiento y organización interna del territorio. El Estado danés tiene a su cargo la defensa externa, las relaciones internacionales y se han realizado varios convenios sobre

255. Ver Minority Rights Group, ed., *Polar Peoples. Self determination and development*, London, 1994.

pesca y minería entre el ente autonómico, el Estado danés y la Unión Europea²⁵⁶.

En la Conferencia de Nuuk, el prestigioso experto guatemalteco Augusto Willemsen Díaz expuso un completo estudio titulado: "Ámbito y ejercicio eficaz de la autodeterminación interna y el autogobierno", que sigue siendo el texto que aporta mayor comprensión sobre la materia²⁵⁷.

El autor define un aspecto que pareciera ser esencial en los debates que en este tema se siguen actualmente: "La autonomía dentro del Estado es una de las variadas formas en las que puede manifestarse el derecho de libre determinación de los pueblos indígenas". Esta definición fue adoptada y con ello la Conferencia hacía suya y consagraba que: i) Los pueblos indígenas tienen derecho a la autodeterminación, ii) que existen diversas formas de ejercitarse la autodeterminación y iii) que la autonomía dentro del Estado es una forma legítima y eficaz del ejercicio de la libre determinación. "Atender a esta reivindicación histórica y específica es una forma de dar vida al principio de la igualdad de derechos entre los pueblos y a la vigencia auténtica, real e integral de sus derechos humanos y libertades fundamentales"²⁵⁸. La conceptualización realizada en esta Conferencia elimina los temores secesionistas que han estado permanentemente preocupando al mundo internacional en estas materias. Willemsen Díaz señala taxativamente que la autonomía es una "forma de ejercer la libre determinación de manera que

256. Ver los Documentos de Naciones Unidas: *United Nations meeting of experts to review the experience of countries in the operation of schemes of internal self government for indigenous populations*, Nuuk, Greenland, 24-28 september, 1991. (HR/NUUK/1991/Sem).

257. HR/NUUK/1991/Sem1.BP.3.

258. *Ibid.*, Párrafo Primero.

no ataca ni afecta la integridad territorial del Estado", y agrega que "es una concepción más profunda y equitativa de la unidad política del Estado", ya que "busca, en función de una nueva estructuración del Estado, devolver a los pueblos indígenas —en medida significativa— la oportunidad real y efectiva de restablecer ellos mismos sus propias instituciones, dentro de su cosmovisión y en función de sus valores, costumbres y tradiciones, retomando así la realización de su proyecto histórico como pueblos tal como lo conciben ellos mismos hoy en día"²⁵⁹.

La Conferencia de Nuuk ha sido un hito importante en estas materias autonómicas. Si bien sus conclusiones no tienen capacidad directiva ni menos vinculante, muestran un posible camino en el Derecho Internacional. No es casualidad que en la última década del siglo recién finalizado, la mayor parte de los viejos conflictos etno-nacionales se hayan resuelto por la vía de constituir estatutos de autonomía sin separación del Estado. Ha sido la propuesta de solución de Blair en Irlanda del Norte, de los territorios autonómicos palestinos, de Kosovo en la ex Yugoslavia. El tema de la autonomía como solución a situaciones históricas conflictivas está cada vez más presente en los debates internacionales. Pareciera el camino de resolución de los viejos conflictos indígenas.

259. Un estudio completo acerca de la cuestión de la "libre determinación" se encuentra en Aureliu Cristecu, *El derecho a la libre determinación. Desarrollo histórico y actual sobre la base de los instrumentos de las Naciones Unidas*, Naciones Unidas, E/CN.4/Sub.2/404/ Rev. 1, 729 pp. En la primera parte se estudia "El desarrollo de los pueblos a la libre determinación según se desprende de los principales instrumentos de las Naciones Unidas" y posteriormente analiza cada uno de los derechos derivados. Es un estudio ubicado en el contexto de los procesos de descolonización.

d) *El Grupo de Trabajo abierto de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas*

En noviembre de 1995 se reunió por primera vez el Grupo de Trabajo de la Comisión de DDHH encargado de analizar la Declaración²⁶⁰. Es la primera discusión de contenido, por parte de los Estados miembros de la Comisión, y otros gobiernos, del Proyecto de Declaración Internacional sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que aprobó la Subcomisión y que preparó el Grupo de Trabajo como se ha explicado²⁶¹. Es por lo tanto, la primera prueba de opiniones de los Estados sobre esta Declaración. Muchas personas y organizaciones consideran que fue adecuada la decisión de enviar ese proyecto a la Comisión ya que de lo contrario se seguiría en un "Foro ciego", sin saber efectivamente lo que los Gobiernos pensaban, hablando entre expertos y dirigentes indígenas que finalmente no tienen ni tendrán el poder de decisión para lograr que la Declaración se transforme en un instrumento internacional vinculante.

260. El 3 de marzo de 1995 la Comisión dictó la Resolución 1195/32 "por la que establecía un grupo de trabajo abierto, con el fin exclusivo de elaborar un proyecto de declaración, teniendo en cuenta el proyecto titulado 'Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas', para su aprobación por la Asamblea General en el Decenio Internacional de los pueblos indígenas del mundo". Es de notar que esta resolución establece un plazo marcado por el decenio que comenzó en 1992.

261. Documento E/CN.4/1996/84, que ha preparado el Presidente Relator del Grupo de Trabajo establecido por la Comisión de Derechos Humanos, Embajador José Urrutia, del Perú.

La participación ha sido amplia por lo que señalan los documentos²⁶². Las organizaciones indígenas se inscriben frente al ECOSOC, quien autoriza la participación de ellas en las deliberaciones²⁶³. Al parecer no ha habido problemas de participación, salvo los propios de obtener pasajes y recursos para viajar a la sede de Naciones Unidas. Las delegaciones indígenas pidieron aprobar el proyecto tal como estaba presentado, lo que obviamente no ocurrió. Se observó, por tanto, una diferencia muy importante de apreciación entre las delegaciones indígenas y los gobiernos, o algunos gobiernos allí representados²⁶⁴.

262. El último documento que manejamos se refiere a la sesión realizada en Ginebra entre el 30 de noviembre y el 11 de diciembre de 1998. La última sesión, de diciembre de 1999, no ha variado mayormente el debate. Sus resultados deberán ser entregados a la Comisión en abril de 2000. Ver E/CN.4/1999/82. Estos documentos contienen la lista de participantes. Hubo 21 intervenciones escritas de organizaciones indígenas nacionales e internacionales. Todas ellas señalaban la necesidad de aprobar de manera urgente la Declaración y se lamentaban de no ser escuchados por los gobiernos.

263. El debate acerca de la "participación" indígena fue complejo. Como es sabido, en el sistema de Naciones Unidas participan los Estados, los organismos intergubernamentales y los no gubernamentales reconocidos por el ECOSOC, las ONG. No hay representación de los "Pueblos Indígenas" en cuanto tales. En una resolución de mucha complejidad se obtuvo que los indígenas participaran en cuanto tales, por primera vez en el sistema de Naciones Unidas: "Las organizaciones de Pueblos Indígenas no reconocidas como entidades consultivas por el Consejo Económico Social interesadas en participar en el Grupo de Trabajo pueden presentar una solicitud al coordinador del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del mundo. Al recibir la solicitud el coordinador deberá consultar con todo Estado interesado y remitir las solicitudes al Comité del Consejo encargado de las organizaciones no gubernamentales para que éste adopte la oportuna decisión" (Resolución 1994/45 anexo).

264. Hay países que han mostrado posiciones muy contrarias al documento. Éstos en América Latina han sido liderados por Brasil que ha

Las diferencias de apreciación entre los gobiernos son muy grandes, "algunos manifestaron que el proyecto contenía aspiraciones sociales y políticas pero no derechos", y otros señalaron que contenía "normas mínimas". Cabría recordar que históricamente, en casi todos los casos, los derechos se inician a partir de las aspiraciones de las personas, de la gente, de los pueblos. Esas aspiraciones, cuando se consensúan, se aprueban por parte del poder establecido, se transforman en derechos. Es lo que caracteriza al carácter dinámico de los derechos y del derecho en general en todas partes del mundo²⁶⁵.

El asunto del ámbito de aplicación de la Declaración, está enormemente confundido como se puede ver en las

rechazado el borrador en su totalidad. Esta posición se fundamenta en considerar que los indígenas de su país, en este caso Brasil, no sólo son brasileños sino que el Estado brasileño tiene la obligación de su protección. Consideran que la Declaración pone en cuestión esta tesis y que debilita, por una parte, la acción del Estado de protección de "sus grupos indígenas" y que se abre la puerta a la acción de aventureros que podrían entusiasmar a los indígenas en aventuras separatistas. Países asiáticos, como Bangladesh, han tenido también una posición contraria, pero diferente a la anterior, señalando que no se aplicaría en su región el concepto de pueblos indígenas, ya que no hay indígenas propiamente tales. Este sector está dispuesto a colaborar en la Declaración siempre y cuando se logre una definición que impida que otros grupos minoritarios, se autodeclaren en el futuro "indígenas". Países europeos del Norte, Australia, Nueva Zelanda y países latinoamericanos como Chile, han tenido una posición positiva frente a la Declaración, buscando encontrar puntos de avance y consenso.

265. La intervención de Estados Unidos de América en la sesión de 1998 quizá marque la tónica de lo que serán los próximos debates. En primer lugar, señala la necesidad de "no convertir las aspiraciones u objetivos en derechos"; en segundo lugar, señala la importancia de "disponer de una definición universalmente aceptada de la expresión 'poblaciones

notas que acompañan este texto²⁶⁶. Hay quienes hablan de pueblos, otros de poblaciones, algunos señalan la necesidad de definiciones, otros, los indígenas, sólo aceptan la autodefinición de cada cual como método de autorreconocimiento.

indígenas"; en tercer lugar, señala que junto con la universalidad de la Declaración se debería tomar en cuenta la particularidad de cada caso y de cada país para lo cual se debería poner "una disposición en que se reconociera que los diferentes gobiernos y poblaciones podrían tener en cuenta las realidades locales al aplicar el proyecto de Declaración"; en cuarto lugar, señala que "los Estados Unidos de América no creían que el derecho internacional confiriera a los grupos indígenas de todas partes el derecho a la libre determinación, que tal como se había interpretado comprendía el derecho a la separación o a la secesión del resto de la sociedad". Finalmente la oradora a cargo de la representación norteamericana señaló que se debía seguir el camino adelantado por la Declaración de los Derechos de las Minorías en que "se hablaba de las personas pertenecientes a minorías y no de las minorías". Doc E/CN.4 1999/82, p. 8, párrafo 41. No cabe duda de la importancia de esta toma de posición por la principal potencia mundial. Con ella se desestima el reconocimiento de derechos colectivos indígenas y se plantea el camino del reconocimiento de derechos individuales de los indígenas como personas. Por cierto, que desde nuestro punto de vista, sería un serio retroceso en la jurisprudencia internacional.

266. Para avanzar se ha tratado de aprobar los artículos 15 al 18 de la Declaración. El sistema de trabajo de Naciones Unidas pone en "corchetes" los desacuerdos, de modo de revisarlos posteriormente. Los encabezados están llenos de corchetes. Por ejemplo: Artículo 15 (Los niños indígenas (que es el encabezado original) / las personas indígenas/las personas pertenecientes a (grupos/poblaciones) indígenas/ los niños y las niñas indígenas.... Artículo 17 (Los pueblos indígenas (que es el encabezado original) / las personas pertenecientes a (grupos /comunidades/ poblaciones/ indígenas) tienen derecho a.... Artículo 18. Los pueblos indígenas (original) Las personas pertenecientes a grupos / pueblos indígenas) tienen derecho a (original) disfrutarán/deberán disfrutar plenamente de todos los derechos...etc. Como se ve no hay acuerdo en torno al término "pueblo", al término "personas pertenecientes a", a si se trata de derechos a personas, grupos, comunidades o pueblos. *Ibid.*, documento anterior.

Es lamentable que un tema que es tan claro en el ámbito de las definiciones reales, materiales y de contenido, se confunda al nivel de las cuestiones jurídico-conceptuales, al momento de querer formalizarlo. Para nadie que maneje mínimamente el tema, desde las áreas del desarrollo, de la antropología, de la lingüística, en fin de las ciencias sociales y de población, podrá ser dificultoso comprender lo que es hoy por hoy un pueblo indígena. Los propios indígenas lo tienen claro. Lo mismo lo que implica o no implica la autodeterminación y la palabra pueblo. En todos los diccionarios se define de modo tan claro lo que es un pueblo, que hay que realizar numerosas y virtuosas, y a veces complicadas, distinciones y divagaciones para no determinar que es el concepto más adecuado que le conviene a este tipo de agrupaciones humanas. Sin embargo, el fantasma de la secesión territorial de los Estados se ha entrometido de modo peligroso y tiende a enredar de una manera poco adecuada los debates. De allí el tema del debate se ha llevado al de los derechos colectivos, con lo cual en vez de simplificar la discusión se la ha complicado una vez más.

La demanda indígena se ha hecho oír en los debates de Naciones Unidas. Hasta esos intrincados pasillos ha llegado la emergencia indígena. El día en que se conmemoraban los 50 años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en el Grupo abierto que debatía la Declaración Internacional hizo uso de la palabra la dirigente Naomi Kipuri a nombre de todos los jefes indígenas allí presentes:

"Las nobles y humanas palabras de la Declaración Universal de Derechos Humanos, que celebramos hoy, resplandecen y hacen abrigar grandes esperanzas a quienes padecen la larga noche de la injusticia. Para tantos Pueblos especialmente

los numerosos pueblos indígenas las palabras de la Declaración están llenas de promesas que quisiéramos ver hechas realidad".

Después de detallar artículo por artículo la Declaración Universal y mostrar cómo no se cumplen en el caso de los indígenas, señaló:

*"Todavía podemos lograr que las promesas de la Declaración se conviertan en realidad. Un gran paso hacia el cumplimiento de esas promesas sería que los países del mundo adoptaran la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas"*²⁶⁷.

e) La cuestión de los tratados y las definiciones

Como se puede ver en las páginas anteriores la comunidad internacional debate intensamente sobre el tema de las definiciones de quiénes son los indígenas. El año 1987 se le encomendó al jurista Miguel Alfonso Martínez un estudio sobre "los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las poblaciones indígenas". En 1999 se ha entregado el informe final de este estudio, cuyos aspectos más polémicos se refieren a la definición de quiénes son indígenas²⁶⁸.

El Relator emite un informe polémico que toma opciones sobre casi todos los aspectos que están en el debate de los asuntos relacionados con minorías, pueblos indígenas y, en general el derecho a la autodeterminación de los pueblos,

267. *Ibíd.*, Párrafo 60.

268. Documento E/CN.4/Sub.2/1999/20 del 22 de junio de 1999.

tema candente de este fin de siglo y del que comienza. El documento establece una tajante separación entre lo que deberían ser "Pueblos Indígenas" y lo que, por otra parte, serían minorías, poblaciones minoritarias y otras agrupaciones humanas que no deberían invocar el carácter de indígenas para hacerse reconocer ante la comunidad internacional. El relator concluye que tanto en África como en Asia no habría situaciones generalizadas de "indigeneidad" y que los diferentes grupos étnicos deberían acogerse al sistema de reconocimiento exclusivo para las minorías y, por tanto, atenderse a sus derechos reconocidos. Señala que existe un problema en cuanto al reconocimiento del derecho colectivo de las minorías por lo que muchas de ellas tienden a "disfrazarse" de grupos indígenas²⁶⁹.

El factor que diferenciaría a las minorías de los indígenas propiamente tales "es la alegación de su exclusividad en cuanto su indigeneidad", esto es, el ser originarios del lugar. Este documento sigue sin duda las definiciones del Relator Martínez Cobo, que hemos citado más atrás, en el sentido que el carácter de indígena está siempre ligado a una intervención del colonialismo europeo, esto es, una dominación "trasatlántica", como señalaba ese Relator. Esto significa en la práctica que el ser indígena es un atributo casi exclusivo de América, tanto del Norte, del centro y del Sur, de Oceanía y de muy pocos otros lugares en el planeta. Habría que preguntarse, por ejemplo, por la indigeneidad de algunos pueblos del Ártico cuya relación de dominación fue fundamentalmente en relación a grupos o poblaciones de carácter local o regional cuando más.

269. Párrafo 74 y 83 del Documento analizado.

El estudio tiene interés en cuanto analiza las diversas formas que se dio el colonialismo en el mundo. De acuerdo a esas formas se habrían producido en algunas situaciones, pueblos indígenas y en otras situaciones se habrían mantenido naciones subyugadas o colonizadas, como el caso clásico de la India bajo el dominio inglés. Se vuelve al debate que hemos señalado anteriormente. En el caso de las sociedades prehispánicas latinoamericanas, la colonización las habría "decapitado", usando la imagen de Darcy Ribeiro. Se habría roto el proyecto colectivo dejando a las comunidades rurales separadas y dispersas. La cuestión indígena se refiere a estas sociedades, en cambio, la "cuestión nacional" se referiría a aquellas sociedades en que los procesos de colonización dominaron a la sociedad como un todo, sin romper necesariamente el sistema de poder y de dominación interno. En sus informes anteriores y preliminares el Relator abunda en estudios de casos sobre las diversas formas de colonialismo empleado por los anglosajones y por los países hispánicos, España y Portugal.

¿Son Naciones los Pueblos Indígenas? se pregunta el informe en el párrafo 257. La cuestión es si los pueblos indígenas pueden ser considerados como Naciones en el sentido del Derecho Internacional. Concluye que "no ha podido hallar argumento jurídico suficiente para que pueda defenderse la idea de que los indígenas han perdido su personalidad indígena internacional como naciones / pueblos"²⁷⁰. El Relator llega a la conclusión de la igualdad absoluta de todos los pueblos entre sí y por tanto de sus derechos. Sea cual sea su tamaño, dice, todos los pueblos tienen el derecho a la

270. Párrafo 265 del Documento.

autodeterminación como un elemento sustantivo de sí mismos. "Los pueblos indígenas como todos los pueblos de la Tierra tienen ese derecho inalienable"²⁷¹.

El Documento sobre los Tratados permite distinguir políticamente entre minorías e indígenas. Es una distinción política ya que en la práctica se trata de un "continuum", como lo hemos visto a lo largo de este libro. Es un "continuo societal" que no tiene fronteras demasiado establecidas. Lo que es un pueblo, una minoría, una minoría étnica, un pueblo indígena, son figuras humanas que dependen mucho más de las relaciones que han establecido en la historia, de la voluntad de protagonismo que tienen, que de definiciones tajantes, claras y distintas como decían los filósofos. No se tiene tampoco en consideración los procesos de etnogénesis que son tremendamente adaptativos.

Sin embargo, la definición jurídico-política entre minorías e indígenas podrá servir para aclarar la enorme confusión que hemos descrito en el párrafo anterior. Si a esta distinción operativa, con bases sin duda en las diversas formas de colonialismo, se le agrega la tesis señalada por Willemsen Díaz de que la autodeterminación se ejerce de diferentes maneras, se podría ingresar en este nuevo siglo en una perspectiva constructiva de reconocimiento internacional de los derechos de los Pueblos Indígenas.

4. EL DERECHO A LA EDUCACIÓN Y LA MULTICULTURALIDAD

La situación de los derechos indígenas cambia a nivel internacional día a día. En 1996 se realizó en Santiago de Chile

271. Párrafo 256 del Documento.

la consulta de Naciones Unidas para la creación de un Foro Permanente en el seno del organismo internacional que se dedique al análisis de los asuntos indígenas. El Banco Mundial ha elaborado ordenanzas en materias indígenas que son de las más avanzadas en el reconocimiento de sus derechos. Se han elaborado directrices sobre los "desalojos forzosos y arbitrarios" especialmente referidos a los Pueblos Indígenas que velan por los derechos de estas comunidades. La Organización de Estados Americanos está elaborando un Acta Americana por los Derechos de los Pueblos Indígenas que debiera ser resuelta prontamente, a pesar de existir algunos problemas interpretativos parecidos a los que hemos tratado en este capítulo. Los acuerdos de Paz de Guatemala entre el Gobierno y la URNG tuvieron un acápite especial dedicado a los Pueblos Indígenas que se transformará en modelo de convenios entre Gobiernos y comunidades. Lo importante sin duda es ver cómo se cumplen todas estas disposiciones. Pero de lo que no cabe duda es que en los últimos diez años se ha avanzado enormemente en el reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas a nivel internacional. Sin embargo, la cuestión central, a nuestro modo de ver, reside en la educación. En la educación de los indígenas y en la educación de los no indígenas.

La educación ha sido el instrumento principal para el cambio cultural. La emergencia indígena que atraviesa el continente y de la que estamos dando cuenta en este trabajo, cuestiona la educación como instrumento de colonización y aboga por una educación intercultural y bilingüe que permita no sólo el conocimiento de la cultura occidental sino también la reproducción de su propia cultura. Debemos, por tanto, analizar lo que ocurre en este debate y las perspectivas que hoy asume la educación indígena. La única posibilidad,

a nuestro juicio, de resolver la cuestión indígena en América Latina es lograr la formación de sociedades multiculturales donde se respeten las diversidades que enriquecen nuestro continente²⁷².

a) Una cultura de la multiculturalidad

Durante 1995 junto a un grupo de alumnos de Antropología realizamos un estudio consultando a 300 familias de la minoría mapuche del sur de Chile, acerca de sus preferencias en educación. Un 70% señaló que quería para sus hijos una educación bilingüe, es decir, en lengua mapuche y en castellano, idioma hablado por la mayoría del país. En el país las escuelas del Estado imparten la educación sólo en castellano y el contenido de los programas es semejante para todos los niños. Nos llamó la atención el 30% que señalaba su preferencia por la enseñanza exclusiva en castellano, la lengua mayoritaria. Ellos veían un peligro de discriminación cultural si sus hijos eran educados en ambos idiomas, pensaban que los iban a poner en condiciones desventajosas con el resto de los niños chilenos. En numerosas sesiones y reuniones discutimos esta crucial y compleja cuestión. El 100% obviamente está por la mantención del idioma, de su cultura y por el reforzamiento de su identidad como minoría. La pregunta, por tanto, es: ¿Cuál es el peso de la educación en la reproducción cultural de un grupo minoritario? Hay

272. Una primera versión de este capítulo se presentó como "Informe Preliminar" a la segunda sesión del Grupo de Trabajo de Minorías de Naciones Unidas celebrado en Ginebra del 29 de abril al 3 de mayo de 1996.

quienes, en las discusiones sostenidas, señalan que la educación escolar debe enseñar a los niños los conocimientos universales —lectura, escritura, matemáticas, etc.— y que la propia cultura, lengua, religiosidad, espiritualidad, etc., debe ser socializada en el seno de la familia y la comunidad. Se dice que es un ámbito privado de las familias y que el Estado, de cultura mayoritaria, no debe inmiscuirse en esos asuntos. Hay muchos otros que plantean, por el contrario, que si la educación formal y sistemática de las escuelas estatales no asume los contenidos de la cultura de la minoría, ésta se verá debilitada de tal suerte que, reducida al terreno doméstico, se terminará por perder. Hay numerosos estudios empíricos que muestran cómo en el curso de una o dos generaciones se ha perdido la lengua y con ello la mayor parte de los elementos culturales centrales de un grupo social minoritario. La discusión es compleja y de la mayor importancia para el futuro de las minorías.

La perspectiva asumida en este capítulo sostiene que es preciso avanzar hacia la incorporación en el sistema escolar de un concepto amplio de interculturalidad y multiculturalidad, que dé cuenta al mismo tiempo de las dos grandes tendencias del mundo actual: globalización de la cultura y particularidad de las identidades.

Entendemos que el desafío de la educación, en las próximas décadas, será incorporar la dimensión universalista de la cultura cada vez más intercomunicada en que nos encontramos, con los contenidos de las culturas locales redefinidas en la interacción cultural. Consideramos igualmente perjudicial una educación generalista que niega, o simplemente no asume, las identidades locales o las culturas particulares, como aquella tendencia opuesta hacia el aislacionismo y cierre a los procesos e intercomunicaciones mundiales. El

desafío de una discusión de esta naturaleza está en lograr dotar al concepto de multiculturalidad de contenido programático. Esto es, permitir una *cultura de la multiculturalidad* en que la diversidad cultural sea verdaderamente comprendida como uno de los valores más importantes que posee la humanidad. Que la diversidad lingüística no se comprenda como una barrera a la comunicación sino, más bien, como una expresión de la multiplicidad de puntos de vista, de expresiones con que el ser humano ha denominado a la naturaleza, se ha desarrollado a sí mismo y se ha comunicado con los demás. Estamos en desacuerdo con cualquier intento o pretensión de homogeneización lingüística, espiritual y cultural que ve la diversidad como fruto de un error, pecado original o caos, o con cualquier suerte de fundamentalismo que ve en el cierre de las fronteras, la salida del mundo y el refugio en una supuesta verdad absoluta, la solución. Intentamos, por tanto, valorizar la diversidad y relacionar esta valorización con la educación, entendiendo que se trata de una tensión permanente.

La cultura dominante durante el siglo veinte, no ha valorado la diversidad, solamente la ha tolerado. La tradición liberal europea que ha desarrollado el principio de la tolerancia ha sido, sin duda, positiva pero insuficiente para los desafíos complejos del futuro de un mundo cada vez más pluricultural. La mayor parte de los instrumentos políticos internacionales protege la existencia de grupos minoritarios y defiende sus derechos a existir. No se ha llegado aún, salvo parcialmente, a una cultura política internacional que comprenda que la diversidad es un valor consubstancial a la especie humana y, por tanto, junto con proteger la "etnodiversidad" haga de su fomento y promoción una perspectiva de acción cultural. En un mundo globalizado,

donde el contacto intercultural es cada vez más frecuente y cotidiano, la ausencia de una cultura de la multiculturalidad puede conducir a un sinnúmero de brotes de xenofobia, racismo, fundamentalismo, nacionalismo exacerbado, incomprensión étnica, violencia y guerras. La educación puede jugar un papel decisivo en esta perspectiva. Es evidente que se requiere un esfuerzo muy importante de imaginación para responder adecuadamente a los desafíos que en esta materia se plantean.

b) Asimilación, integración y educación

La distinción conceptual entre asimilación e integración es elemental para la comprensión de la relación entre educación y pueblos indígenas. Entendemos por asimilación cultural el proceso por medio del cual un grupo humano va perdiendo sus valores, costumbres, lengua y otras manifestaciones de la cultura para asumir y adaptarse a la cultura global, mayoritaria, de la sociedad en que vive. La asimilación es un proceso de pérdida y reemplazo cultural. Por su parte, el concepto de "integración cultural" o "integración con identidad" consiste en el proceso por medio del cual los miembros de un grupo humano minoritario, se relacionan con el grupo mayoritario en condiciones de respeto e igualdad, manteniendo su propia identidad, costumbres, lengua y otros aspectos de su cultura. Es evidente que en todo proceso de intercomunicación cultural hay cambio cultural y sería absolutamente impensable que una relación de integración cultural no conlleve diversas transformaciones, a veces muy profundas, en la estructura cultural original, como ya se ha visto suficientemente en este libro.

El contenido del proyecto cultural marca la diferencia conceptual y práctica entre asimilación e integración. En un caso, el proyecto conduce a la eliminación de una cultura por asimilación a la cultura mayoritaria. En el segundo caso, el proyecto considera posible la convivencia o coexistencia cultural en el largo plazo y reconoce la igualdad y derecho de ambas culturas a desarrollarse, modificarse, conservar aspectos tradicionales y cambiar otros. Es determinante la posición asumida por el Estado en torno a esta materia. El Estado define normalmente estos grandes parámetros en la Constitución y las leyes, pero también en la práctica cotidiana de respeto a las minorías o en su avasallamiento y política asimiladora. A pesar de sus limitaciones las Reformas Constitucionales son un elemento de gran importancia, y muchas veces el reconocimiento constitucional de las minorías es un paso determinante para posibilitar una política de integración con respeto pleno de las minorías y pueblos indígenas.

Para comprender el fenómeno educacional y su relación con los indígenas es fundamental preguntarse: ¿qué se entiende o debe entender por protección de las minorías? Este concepto, como es bien sabido, se ha venido desarrollando en las últimas décadas a través de numerosos documentos y convenios internacionales. Existe un concepto pasivo y uno activo de "protección a los indígenas" y/o "protección de los pueblos indígenas". El pasivo establece los límites del Estado respecto a los grupos minoritarios y los derechos que éstos tienen. Es un concepto que limita la acción de las mayorías sobre las minorías.

"La protección de las minorías consiste en la protección de los grupos que no son predominantes en un país y que, si

*bien desean en general ser tratados en pie de igualdad con la mayoría, desean en cierta medida recibir un trato diferente para preservar las características fundamentales que los distinguen de la mayoría de la población"*²⁷³.

Existe también en la documentación internacional un concepto positivo, mucho más dinámico, de "protección de minorías" que es fundamental para la comprensión del tema educacional que tratamos. Es este concepto el que debiera aplicarse en el caso indígena²⁷⁴:

"Los textos aprobados por la Subcomisión muestran la diferencia fundamental que existe entre la lucha contra la discriminación y la protección a las minorías. De estos textos se desprende que la discriminación implica un acto o un comportamiento por el que se niega a ciertos individuos un trato igual al de los demás, por pertenecer a grupos particulares de la sociedad.... Por otra parte, si la protección de las minorías se inspira igualmente en el principio de igualdad de trato para todos, exige una acción positiva; se presta un servicio efectivo a un grupo minoritario, por ejemplo, cuando se crean escuelas en que la instrucción se da en el idioma materno de los miembros de ese grupo. Las medidas de esa naturaleza se inspiran también en el principio de la igualdad, pues si un niño recibe instrucción en un idioma que no es su lengua materna, ello podría significar que no se lo trata como a los niños que reciben su educación en su idioma materno. Por lo

273. Ver el documento de Naciones Unidas E/CN.4/52 Sección V.

274. Memorandum del Secretario General, *Formes et causes de la discrimination*, 49.XIV.3 párrafos 6 y 7. Citado por Capotorti, Naciones Unidas, Nueva York, 1991, p. 43.

tanto, la protección de las minorías exige una acción positiva destinada a salvaguardar los derechos del grupo minoritario, siempre y cuando los interesados (o sus padres, si se trata de menores) deseen conservar su idioma y su cultura diferentes".

El concepto dinámico o positivo de "protección a las minorías", establece que el deber de los Estados no sólo consiste en proteger a los indígenas y a las minorías de los "ataques" a que puedan ser sometidas por otros grupos o por la mayoría, sino que debe "fomentar" actividades, programas, políticas que posibiliten que esa minoría pueda desarrollarse. Es un concepto que considera que el "piso mínimo" de las políticas se encuentra en el respeto e integridad de la minoría y en que la protección es comprendida como el derecho a desarrollar las propias particularidades que las diferencian del resto de la población.

Las políticas de protección y fomento de los pueblos indígenas en situación de minorías no sólo deben ser dirigidas a la minoría misma, sino al conjunto de la sociedad. Esto es fundamental en el ámbito educacional y cultural. La sola aceptación de que un grupo tenga derecho a mantener sus costumbres no es suficiente si existe en el resto de la sociedad mayoritaria una concepción peyorativa, una incompreensión de esas costumbres o simplemente un rechazo de ellas por considerarlas inadecuadas, bárbaras, antinacionales o estereotipos semejantes. La educación generalizada es fundamental como aspecto determinante de un concepto positivo de "protección de las minorías". Muchas veces el concepto de "discriminación positiva", consistente en políticas que favorecen exclusivamente a la minoría, se vuelven odiosas por esta razón, volviéndose en contra de los propios objetivos altruistas que la originaron. Sin estar en contra de

particulares medidas de excepción que favorezcan a las minorías de manera particular por encima de las personas de la mayoría del país (becas de estudio a indígenas, por ejemplo), es necesario ser muy cuidadoso en ello, ya que muchas veces también se transforman en elementos de incompreensión y odiosidad, si no van acompañados de un proceso global dirigido al conjunto de la sociedad.

En 1947 se establecía por parte de la Subcomisión lo siguiente: "Cuando se niega a una minoría que lo desea la posibilidad de asimilarse hay discriminación, y la cuestión debe considerarse como tal".

¿Es posible hoy día concebir que un pueblo indígena voluntariamente, libre de toda presión directa, indirecta o cultural, tome la decisión de asimilarse y por tanto desaparecer como identidad particular? La experiencia histórica de estas últimas décadas, y en especial de estos años recién pasados, en que el tema de la identidad se ha puesto en el centro de las discusiones, muestra la relatividad de esa afirmación. Es absolutamente cierto que han habido momentos históricos particulares, siglo diecinueve por ejemplo, en que determinadas migraciones internacionales tenían una fuerte cultura de asimilación al "Nuevo Mundo" que se iba a construir. La experiencia de las últimas décadas muestra que los casos en que una minoría aparentemente demuestra una voluntad de asimilación, es producto de las presiones culturales existentes, que le impiden desenvolverse. En esos casos, muchas veces ocurre, que la minoría "clandestiniza" su identidad como una forma de sobrevivencia. Es por ello que la distinción entre asimilación voluntaria y forzosa al nivel individual es de utilidad, pero en el ámbito colectivo es muy discutible. Pareciera que toda asimilación colectiva es forzosa.

Integración y segregación constituye otra dualidad conceptual que tiene mucha importancia en relación con la educación y la cultura. Integración dice relación a un proceso armónico en que se combina el discurso de la identidad local, con la pertenencia a la nación global y a la humanidad cada día más intercomunicada. La segregación, en cambio, ocurre cuando los procesos identitarios se llevan al extremo de no pertenencia a la sociedad global. La segregación educacional, revestida de búsqueda de identidad, es un resultado perverso de un concepto mal entendido de protección a las minorías. Es el sistema de protección que construye un muro alrededor de la minoría y la transforma en ghetto. Revestido de un discurso protector se puede llegar al máximo nivel de discriminación. Ciertas "escuelas para minorías", que muchas veces han sido creadas con laudables intenciones, se transforman con los años en espacios de discriminación odiosa. Es el caso de las escuelas "para indígenas" que instalaron las misiones con desastrosos resultados.

La educación en el mundo moderno es un factor clave en la adquisición y reproducción de las identidades culturales. En la medida que las familias y comunidades locales tradicionales se van debilitando, se van transformando, se secularizan, van perdiendo capacidad de reproducir la cultura, de ser los únicos factores de la dinámica cultural de una sociedad local, como lo fueron hace décadas o tiempo atrás. En esa misma medida, si la educación escolar e institucionalizada no asume elementos de la cultura local está produciendo, en los hechos y por omisión, una discriminación cultural e impidiendo que esa cultura tenga espacios adecuados de legitimidad para desarrollarse. Ocurre normalmente con el idioma, que si es relegado al puro ámbito

privado familiar, se desvaloriza, se relega a un espacio debilitado y tiende a desaparecer. La educación debe por tanto asumir los principios de integración, considerando el difícil equilibrio entre la pertenencia a la comunidad local, su lengua y su cultura, y la pertenencia a una comunidad nacional, la lengua y cultura mayoritaria que allí se vive y la cada vez más globalizada cultura mundial. Como dice con mucha claridad la Declaración de Nueva Dehli de 1991, "Por una Educación Integral para todos":

*"Se debe tener la máxima preocupación que los programas de educación básica para todos sean apropiados a las condiciones especiales que cada sociedad y cultura posee. El programa de 'Educación para todos' no puede transformarse en un vehículo de destrucción cultural de las sociedades del Tercer Mundo sino en un instrumento de su desarrollo"*²⁷⁵.

Educación para la identidad y educación para el mundo constituyen hoy día la tensión principal en la que se debaten los procesos educativos.

c) Educación, discriminación racial y pueblos indígenas

¿Qué se debería entender por discriminación en educación? En 1960 se aprobó la Convención relativa a la lucha contra la discriminación en la esfera de la enseñanza. La definición es ampliamente conocida por los especialistas:

²⁷⁵. Nueva Dehli, 14 de septiembre de 1991, Servicio Universitario Mundial.

"Se entiende por discriminación toda distinción, exclusión, limitación o preferencia fundada en la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, las opiniones políticas o de cualquier otra índole, el origen nacional o social, la posición económica o el nacimiento, que tengan por finalidad o por efecto destruir o alterar la igualdad de trato en la esfera de la enseñanza, y en especial: a) Excluir a una persona o un grupo del acceso a los diversos grados y tipos de enseñanza, b) limitar a un nivel inferior la educación de una persona o de un grupo, c) a reserva de lo previsto en el artículo 2 de la presente Convención, instituir o mantener sistemas o establecimientos de enseñanza separados para personas o grupos, o d) colocar a una persona o un grupo en una situación incompatible con la dignidad humana".

La Convención tuvo como principal horizonte lograr que no hubiese discriminación educacional contra las personas de minorías, principalmente en el acceso a la educación. Como es sabido el artículo 2 prevé los casos de especialización educacional en que no se entenderá que existe discriminación. Los otros artículos señalan los cambios legislativos necesarios para asegurar el ingreso no discriminatorio de los niños a las escuelas. El artículo 5 reconoce a las minorías nacionales:

"...el derecho a ejercer las actividades docentes que les sean propias, entre ellas la de establecer y mantener escuelas y, según la política de cada Estado en materia de educación, emplear y enseñar su propio idioma, siempre y cuando: i) este derecho no se ejerza de manera que impida a los miembros de las minorías comprender la cultura y el idioma del conjunto de la colectividad y tomar parte en sus actividades, ni que

comprometa la soberanía nacional, ii) el nivel de enseñanza en estas escuelas no sea inferior al nivel general prescrito o aprobado por las autoridades competentes y la asistencia a tales escuelas sea facultativa".

Este derecho a ejercer actividades docentes propias a las minorías y por tanto a los Pueblos Indígenas que gozan de esos mismos derechos, está triplemente condicionado en la principal Convención sobre esta materia: en primer lugar, se condiciona el cumplimiento del derecho "según la política de cada Estado"; en segundo lugar, se establece una limitación que queda sujeta a una interpretación, que la práctica histórica ha demostrado ambigua e interpretativa, "que no comprometa la soberanía nacional"; y, en tercer lugar, por una serie de condicionantes acumulativas de menor nivel, como por ejemplo que sea facultativo el ingreso de los niños a esas escuelas, lo que en la práctica implicaría muchas veces duplicar las escuelas. En muchas discusiones con técnicos de la educación se argumenta la condicionante de la igualdad de la calidad educacional, señalando que la enseñanza en la lengua minoritaria, per se, conduciría a una menor calidad educacional y, por tanto, a una desventaja de los niños de la minoría frente a los niños de las mayorías. Estas condiciones en el ejercicio de este derecho, han conducido, entre otras cosas, a que muchos Estados no hayan desarrollado políticas en este terreno, hasta hace muy pocos años, y que muchas minorías no hayan podido ejercer su derecho. Pareciera de toda evidencia iniciar una discusión más amplia de esta temática.

La no discriminación en materia educativa se refiere casi exclusivamente a las personas de las minorías pero no a su cultura, esto es, al acervo cultural de la minoría o Pueblo

Indígena. En este sentido es una discriminación educativa cuando en las escuelas de un país se ofrece una interpretación histórica en la que las minorías e indígenas juegan un papel secundario o simplemente negativo. Es una discriminación cuando las lenguas minoritarias no tienen un estatus adecuado en la enseñanza. Es una discriminación, como ocurre en la mayor parte de los países, cuando las relaciones entre mayorías y minorías en la enseñanza son visualizadas bajo el prisma de la dualidad "civilización y barbarie". En muchos países no existe "discriminación formal", esto es, en las disposiciones que permiten a los niños de las minorías ingresar equitativamente a los establecimientos educacionales. Pero en muchos países existe "discriminación cultural", ya que en los contenidos de la educación o no se incluye los contenidos de la cultura minoritaria o se los desprecia o trata peyorativamente.

d) Minorías, indígenas y sistema escolar

Se entiende por educación intercultural bilingüe, el proceso escolar que asume la interculturalidad de los niños de la minoría nacional o grupo minoritario, ubicado en una sociedad mayor y tiene como objetivo educativo que ellos se desempeñen adecuadamente tanto en su sociedad local como en la sociedad nacional de la que son parte. La educación intercultural bilingüe se diferencia de la "educación bilingüe de transición" que tiene por objeto iniciar el proceso educativo utilizando el idioma materno para luego, una vez adoptado el idioma mayoritario, abandonarlo. La lengua materna se transforma en un medio de alfabetización que después es abandonada. Este tipo de educación bilingüe ha

sido criticada ya que al parecer provoca una pérdida lingüística mucho más acelerada que la simple no enseñanza de la lengua materna en las escuelas.

Existen enormes dificultades para la realización de una educación intercultural en el sistema escolar. Capotorti cita el estudio de UNESCO sobre "el empleo de las lenguas vernáculas en la enseñanza" señalando algunas de estas dificultades. a) Las deficiencias de vocabularios. En la mayoría de los casos se trata de lenguas ágrafas, sin escritura, y por tanto la decisión sobre el vocabulario es un asunto de alta complejidad técnica y política. En América Latina, por ejemplo, en los países que se ha adoptado un "alfabeto unificado" y que goza de aceptación entre los indígenas, ha posibilitado la incorporación de las lenguas vernáculas al sistema escolar. En cambio hay situaciones en que se discute desde hace décadas el tipo de alfabeto sin llegar a acuerdo. Para algunos el alfabeto unificado, "castellanizaría" la lengua vernácula, haciéndola perder su carácter propio. Esas discusiones suelen empantanar por largo tiempo el establecimiento de un sistema de educación intercultural²⁷⁶. b) La escasez de material docente es un segundo elemento relacionado con el anterior y que también dificulta el derecho de las minorías a su propia educación. c) La escasez de maestros

276. En Chile esta discusión se ha transformado en una de las mayores limitaciones a la enseñanza intercultural bilingüe en el mapuche. Junto al alfabeto unificado está el que elaborara nuestro querido amigo ya fallecido, Anselmo Raguileo. Lamentablemente las soluciones que propuso el distinguido lingüista mapuche dificultan mucho el entendimiento por parte de los hispano-mapuche hablantes y de los castellano hablantes. Hay varios otros grafemarios, y habrá que esperar mucho tiempo para llegar a acuerdos. Por un período largo convivirán diversas maneras de escribir el mapudungun o lengua mapuche.

con una formación especializada es un tema muy importante. En nuestra experiencia se trata quizá del primer asunto a tratar cuando se pretende llevar a cabo una política educacional diferenciada de la naturaleza que aquí señalamos. Si no existen maestros adecuados es muy difícil iniciar un programa realista de educación indígena. d) La multiplicidad de lenguas en una región a veces es una situación insalvable. e) La multiplicidad de lenguas en un país, también es una dificultad objetiva en muchas partes. f) La existencia de una "lengua franca", que de una u otra forma hablan todas las minorías de una vasta región. Capotorti cita el caso del swahili. Y finalmente, "la oposición popular al empleo de la lengua materna", cuestión real, que hemos comentado más atrás. Sin embargo, esta dificultad debe ser comprendida modernamente no como una razón brotada espontáneamente de las propias minorías, sino más bien como una reacción a una situación generalizada de discriminación. Por último, se señala que una dificultad adicional es el alto costo de la educación diferenciada.

Es necesario promover una discusión que permita ponderar las dificultades, perjuicios, costos y beneficios de la implementación de la educación intercultural bilingüe y el derecho de los indígenas para ejercer sus propias formas de educación. Probablemente las inversiones que se hagan en este tipo de educación serán un factor de mucha importancia en el logro de la paz interna, en la consecución de una mayor unidad nacional basada en el respeto a la diversidad y en la creación de una cultura de la multiculturalidad.

e) *Por una cultura de la multiculturalidad:
medios de comunicación y educación*

Los medios de comunicación juegan un papel de primera importancia en la constitución de una cultura de la tolerancia y en especial de la multiculturalidad en el mundo actual. La mundialización de las comunicaciones deberá permitir crecientemente dos fenómenos extraordinariamente positivos. Por una parte, un mayor y mejor conocimiento de la diversidad cultural del mundo, y por otra, un sistema de protección cada vez más eficiente de parte de la comunidad internacional a las violaciones de los derechos de las minorías. El origen de la xenofobia y la intolerancia, como es bien sabido, es la ignorancia. La mayor información sin duda será un elemento positivo para que las próximas generaciones puedan comprender con mayor facilidad la existencia de la diversidad cultural de la especie humana. La presencia de los medios de comunicación en forma instantánea en todas partes del mundo debería también permitir mejorar el sistema de protección de los seres humanos entre sí, debería transformarse en una suerte de sistema de autocontrol.

Los medios de comunicación, por otra parte, pueden transformarse en agentes inconscientes, o a veces conscientes, de racismo y xenofobia y la discriminación de los grupos minoritarios si no poseen una política explícita frente a esta materia. Junto a la globalización de las culturas surge el "temor al extranjero" (Georges Duby), el surgimiento de nuevos nacionalismos, chauvinismos, fundamentalismos y diversas manifestaciones de intolerancia. Los medios de comunicación modernos, como consecuencia de la celeridad

de las comunicaciones, tienen una peligrosa tendencia a la creación de estereotipos, esto es, categorización de las personas pertenecientes a determinadas culturas o minorías mediante elementos fáciles de comprender por el público, superficiales, muchas veces de trazos gruesos, falsos, y no pocas veces despreciativos, minusvaloradores o peyorativos. Por otra parte, las noticias e informaciones acerca de los movimientos y agrupaciones racistas, no sometidas al análisis y la crítica, muchas veces se transforman en elementos de propaganda de los propios grupos extremistas.

Existen medios de comunicación que juegan un papel explícitamente definido y muy efectivo como promotores del racismo, la xenofobia y la discriminación contra los grupos minoritarios. Se trata de medios de propaganda del racismo y la xenofobia. El sistema internacional debería proceder a la elaboración de mecanismos de condena efectivos en estos casos.

El derecho de las minorías y Pueblos Indígenas a poseer medios de comunicación y manifestar a través de ellos su cultura está garantizado ampliamente por el derecho internacional. El artículo 18 y 19 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos es explícito, evidente y válido para toda persona o agrupación de personas y, por tanto, para los indígenas como lo hemos demostrado, lo que es reiterado en el artículo 27 del mismo pacto. Estos medios juegan un papel muy importante en la educación indígena, en el respeto de su cultura, en el fomento de su identidad, en la mantención de su lengua y en la difusión de su tradición y cultura. Se debería fomentar este tipo de medios de comunicación como un factor de promoción de las relaciones pacíficas entre minorías, Pueblos Indígenas y grupos o sociedades mayoritarias.

El tema es sin duda muy amplio y existen numerosos otros aspectos que no han sido analizados ni mencionados en este capítulo. A nuestro modo de ver el desafío es incorporar a la práctica de la educación, de las escuelas, de los medios de comunicación, en fin, de los agentes educativos el tema de la multiplicidad de las culturas y el respeto de las minorías. La educación se puede convertir en un importante espacio de la "etnodiversidad", un espacio de fomento de la "cultura de la multiculturalidad" entendida como la visión positiva y optimista de un mundo cada vez más intercomunicado, más globalizado, más interactivo culturalmente y donde la diversidad cultural y étnica es cada vez más valorada como una de las principales riquezas de la humanidad.

RECAPITULACIÓN FINAL:

"ESTA RECONSTRUCCIÓN SEDICIOSA DE LA VIDA"

“Esta reconstrucción sediciosa de la vida en una ficción”, dice Vargas Llosa refiriéndose a la obra de José María Arguedas en particular y de la literatura en general. Podríamos decir algo parecido de las ideologías y en particular de la que aquí hemos tratado de describir en este libro. El discurso de la “emergencia indígena” en América Latina en los noventa es ciertamente una “reconstrucción sediciosa”, no sólo de la vida, sino también de la historia latinoamericana, del pensamiento indígena tradicional, en fin, de los ritos y las costumbres²⁷⁷.

277. Los poetas indígenas se han transformado en los exponentes mayores y mejores de este nuevo proceso cultural. En todos los países surgen poetas que escriben en sus idiomas originales y en castellano. Elicura Chihuaylaf, poeta mapuche, ha escrito recientemente una *Carta confidencial a los chilenos* (Ediciones Lom, Santiago, 1999) en que levanta un discurso lleno de luces nuevas sobre la emergencia mapuche en el seno de la sociedad chilena. Una poeta mapuche, Rayen Kuyen, en *Luna de los primeros brotes* (Wune coyun ñi kuyen) (Ediciones Mapu Ñuke, Temuco, 1998), escribe un conjunto de poemas sobre la historia mapuche que sin mayor sustento histórico que la lectura de *La Araucana*, de Alonso de Ercilla y Zúñiga, propone una visión radical desde el punto de vista indígena. Existe una apropiación del sistema poético "occidental" para ponerlo al servicio de una causa: la "emergencia indígena". Hay numerosos poetas indígenas que hoy día han asumido "la voz de la tribu" y que realizan una "reconstrucción sediciosa". No se trata de poesía tradicional indígena ni tampoco de poesía acerca de los indígenas. Es creación de un nuevo lenguaje.

El proceso de reelaboración de las identidades étnicas en América Latina está recién comenzando. Hasta hace unos pocos años atrás los indígenas latinoamericanos aceptaban sumisamente las identidades nacionales que se les habían otorgado. Guardaban sus antiguas herencias culturales escondidas en cajones a veces secretos, de modo de no poner en peligro sus pocas pertenencias. Muchos estudiosos desaprensivos diagnosticaron el "fin de las culturas indígenas". Creyeron ver o quisieron ver que el mestizaje racial y cultural terminaría pronto por hacer sucumbir las viejas tradiciones provenientes de las antiguas civilizaciones americanas.

El Estado en América Latina fue un factor de homogenización cultural. El colonialismo interior de nuestros países conducía a negar la existencia de diversidad interna y dejarla sólo aceptable en el espacio del folklor. Mujeres vestidas a la usanza tradicional eran fotografiadas como parte de una idea simpática y atractiva de que "alguna vez fuimos indios".

Las autoridades políticas de los países latinoamericanos no reconocieron nunca el carácter étnico de estas poblaciones. No tomaron conciencia de que se estaba en presencia de culturas diferenciadas, con orígenes distintos y con derechos a continuar viviendo. Los gobernantes más progresistas consideraron a estas poblaciones "gente pobre del campo" y le reconocieron sus derechos a la tierra, a sembrar y cosechar, a ser libres del peso patronal, a educarse. Los Estados muchas veces, no en todas partes, fueron poco a poco reconociendo los derechos ciudadanos, pero nunca se reconoció la "ciudadanía étnica", esto es, el hecho de no sólo pertenecer al país, sino también pertenecer a otra cultura, a otra agrupación social, también portadora de derechos.

Las generaciones indígenas fueron cambiando. Durante los años sesenta los dirigentes indígenas se "vistieron de

campesinos". Esto significa que se acoplaron al proceso de reformas que agitó el campo durante esos años en casi todos los países latinoamericanos. Lucharon por tierras para sus comunidades. También solicitaron escuelas para sus hijos y posibilidades para que algunos de ellos fuesen a las Universidades. Como es bien sabido la educación superior se amplió en esos años. Las Universidades Públicas abrieron sus aulas a sectores de menores recursos y en algunos casos venció la tesis de la "educación para todos". Muchos estudiantes indígenas tuvieron acceso a la educación superior, a las discusiones antropológicas que allí se producían, a debates jurídicos acerca de los Derechos Humanos. Cambió el tipo de actor indígena. Hoy día el dirigente indígena domina la cultura universitaria denominada por ellos como "occidental" y maneja determinados códigos de su cultura tradicional. Si no los maneja cuenta con la ventaja incalculable de la pertenencia. Es miembro del grupo indígena y reconocido por su parentela y comunidad.

El proceso comenzó a fines de los setenta y se desarrolló con mayor fuerza en la década del ochenta. Allí la educación popular jugó un papel importante. Los dirigentes de hoy han pasado por lo general por numerosas reuniones, cursos de capacitación, jornadas de debate y toma de conciencia. No es fácil determinar la importancia de organizaciones no gubernamentales, así como de la Iglesia católica y algunas Iglesias protestantes en este proceso. Pero no cabe duda que el proceso se origina en una multiplicidad de actores.

La coyuntura histórica del año 1992, el famoso hito del Quinto Centenario de difícil nombre ya que, para unos, era Celebración del Descubrimiento y, para otros, Invasión y Resistencia, produjo efectos no dimensionados aún en la conciencia generalizada de las cuestiones que aquí tratamos.

Sin embargo, de lo que no cabe duda es que después de 1992 las poblaciones no indígenas en América Latina tienen una conciencia diferente a lo ocurrido con los indígenas, y los indígenas, por su lado, han sido capaces de desarrollar con fuerza el discurso victimario. En estos días no es fácil hacer política hispanista y justificar las masacres de la Conquista en nombre vaya a saber de qué ventaja superior. La Iglesia católica tuvo que asumir también una actitud de justificación y perdón.

Los indígenas han ido construyendo un complejo discurso que no sólo se refiere a sus propios problemas, sino que aborda los asuntos más profundos de las sociedades latinoamericanas: su identidad, su historia y su futuro. No estamos enfrentados a una mirada tradicionalista y conservadora de la historia. Los indígenas proponen un amplio espacio de utopía, basado en lo que fueron las sociedades indígenas pero reformuladas absolutamente en el contexto de la modernidad.

Mario Vargas Llosa al estudiar la obra de José María Arguedas elabora el concepto de "utopía arcaica". Sería utópica en el sentido de un mensaje de acción hacia adelante, pero su contenido sería una vuelta hacia el pasado, un pasado quizá nunca existente. Una "hermosa mentira", dice Vargas Llosa²⁷⁸. Pero hay una diferencia enorme entre el discurso indigenista, incluyendo a José María Arguedas, y el nuevo discurso que hoy día se comienza a escuchar en nuestro continente. Ya no es un discurso "arcaico". Casi no hay nada de tradición en el discurso. Más aún. Los aspectos tradicionales se han resignificado en un texto absolutamente

278. Mario Vargas Llosa, *op.cit.*

moderno²⁷⁹. No hay una utopía que quiera volver atrás, que quiera recrear las "comunidades perdidas" del mundo rural, que quiera volver a la situación de analfabetismo, de aislamiento rural, etc. El trarilonco que el dirigente mapuche usa en las reuniones sujetándole el pelo es un signo del pasado, de la historia de los indígenas indómitos pero totalmente asumido en una postura de futuro, de construcción de una nueva identidad. Como se dice hoy día en las ciencias de la comunicación, el pasado es un ícono que permite el desarrollo de una identidad grupal, que posibilita una "marca" clara para enfrentar la sociedad global.

El discurso emergente es eficaz. La lista que anteriormente hemos anotado de conflictos entre empresas y pueblos indígenas muestra que no se trata de un movimiento ni pequeño ni de poca importancia. Los hechos aquí señalados en México, Ecuador, Chile y muchos otros países muestra que la emergencia indígena está teniendo cada vez más fuerza e impacto en las políticas reales. La jurisprudencia internacional va acompañando este proceso, que ocurre a nivel local, y también lo va provocando. Es una suerte de trasvasije de experiencias y derechos. Las demandas se convierten en discursos, los discursos en derechos y éstos vuelven a surtir a las demandas.

279. Al iniciarse los debates para la constitución del Fondo Indígena para América Latina y el Caribe, un "Yatiri", Shamán Andino, fue invitado a realizar una ceremonia de salutación a la Pachamama. Los asistentes observamos como el shamán ponía hojas de coca en las brasas, soplabla el humo y rezaba diversas oraciones en su lengua. Los indígenas, sin cuestionamiento ni problema de mayor confusión, siguieron la ceremonia y luego se enfrascaron en un debate de alta complejidad jurídica internacional.

El discurso emergente apunta a una crítica profunda al Estado que ha nacido y se ha sustentado en la idea de "un solo pueblo, una sola Nación y un solo Estado" (y muchas veces un solo Gobierno). Esta idea nacional populista sigue estando presente en las Constituciones de los Estados Latinoamericanos y en la ideología de la mayor parte de sus partidos políticos. Recordemos que es una ideología decimonónica aún no criticada a pesar de las consecuencias perversas a que condujo en el siglo veinte²⁸⁰. Los indígenas critican, en su accionar, la ciudadanía común de todos los habitantes de la población. Es por ello que son acusados de "separatistas", en especial por sectores ligados al Estado, como son los sectores castrenses quienes tienen más fuerte la idea de unidad en torno a la institucionalidad e igualdad de todos los habitantes. El concepto de "diversidad" aún no se incorpora a los discursos políticos y sociales en el continente lo que hará que la postura indígena continúe por bastante tiempo siendo minoritaria y controvertida.

No es fácil imaginar el futuro de estos movimientos. Hay tres escenarios posibles y las combinaciones necesarias entre ellos. "Represión" en la medida que el discurso tiene elementos irreconciliables y subversivos para un orden estatal establecido. En la medida también que se opone a proyectos económicos, políticos o socio-culturales definidos, serán reprimidas las manifestaciones en contra. Un escenario de conflictos es posible en muchos países.

Un segundo escenario muy típicamente latinoamericano es la "cooptación". A nivel del discurso, el Estado y sus agentes asumen las reivindicaciones étnicas y las transforman en un asunto sin consecuencias. Se coopta dirigentes étnicos quienes llevan a cabo esas políticas y se elimina por un tiempo el conflicto potencial.

La "marginación", en algunos países, es también un escenario posible dado que no en todas partes la población indígena posee una densidad suficiente como para poner al Estado en problemas. En fin, posiblemente las tres políticas serán utilizadas durante un largo tiempo hasta que las sociedades latinoamericanas logren comprender exactamente el significado de la "emergencia indígena".

No nos cabe duda que estamos frente a uno de los fenómenos más expresivos de la América Latina de fines del siglo veinte. Es un proceso en el que se debate en profundidad el futuro de nuestros países y que otorga esperanzas de que la justicia y los derechos de todos se puedan cumplir en estas sociedades azotadas demasiados siglos por el golpe arbitrario y el castigo del poderoso. Los indígenas emergen como voces de esperanza de un futuro mejor, para ellos y para todos nosotros.

Santiago de Chile, enero de 2000.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO, *Obra Antropológica Completa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- , "Las Areas de Refugio Indígenas" en *Obra Indigenista*, Tomo XVI, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- ALBÓ, XAVIER, "El retorno del indio" en *Revista Andina*, Año 11, Número 1, primer semestre de 1993, Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, Perú.
- , *La cara aymará de La Paz*, Cipca, La Paz, Bolivia, 1993.
- ALBÓ, XAVIER, *¿...y de Kataristas a MNRistas? La sorprendente y audaz alianza entre aymarás y neoliberales en Bolivia*, CEDOIN UNITAS, La Paz, 1993.
- ALFREDSON, GUDMUNDUR, GORAN MELANDER Y PER ERIK NILSSON, *A compilation of Minority Rights standards*, Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and Humanitarian Law, Lund, 1993.
- ALTAMIRANO, TEÓFILO, *Presencia andina en Lima Metropolitana*, Estudio sobre migrantes y clubes provincianos, Universidad Católica, Lima, 1984.
- ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA, *Diamantes y Pedernales*, Juan Mejía Baca, Lima, 1954.
- , *Agua*, Juan Mejía Baca, Lima, Segunda edición, 1954.
- ASSIES, W.J. Y A.J. HOEKEMA, *Indigenous peoples experiences with self government*, Iwgia Document, N° 76. Publicado por IWGIA y University of Amsterdam, Copenhagen, 1994.

- BARROS ARANA, DIEGO, *Historia Jeneral de Chile*, Rafael Iver y Josefina Palacios (Editores), Santiago de Chile, Tomo I, 1884, Tomo XV, 1897.
- BEBBINGSTON, ANTHONY (Coordinador) *et al.*, *Actores de una década ganada. Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*, Comunidec, Quito, Ecuador, 1992.
- BENGOA, JOSÉ, MUSTAFÁ MEHEDI, SHANTI SADIQ ANI E YVÁN GARVALOV, *Revisión del artículo 7 de la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial*, en CERD (Comité para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial), Naciones Unidas, Ginebra, 1998.
- BENGOA, JOSÉ, *Historia del pueblo mapuche*, Ediciones Sur, Santiago de Chile, 1985.
- , *Historia Social de la Agricultura chilena*, Ediciones Sur, dos volúmenes, Santiago de Chile, 1988.
- , *Quinquén. 100 años de Historia Pehuenche*, Editorial Cesoc Santiago de Chile, 1992.
- , *Censo de Comunidades y Localidades mapuches*, Instituto Nacional de Estadísticas, Ediciones Sur, Santiago de Chile, 1997.
- (Editor), *Futuro y Angustia. La juventud poblacional de Santiago y el consumo de pasta base*, Ediciones Sur, Santiago de Chile, 1997.
- , *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*, Editorial Planeta, Santiago de Chile, 1999.
- , "Acerca de bodas, viajes y tortas", en *Revista Academia*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, Número 4, 1999.
- , "El testigo: notas de un curso de historias de vida", en *Revista Proposiciones*, Ediciones Sur, Santiago de Chile, Número 29, 1999.

- BOHANNAN, PAUL Y GLAZER, MARK, *Lecturas de Antropología*. McGraw Hill, México, Segunda edición, 1998.
- Boletín Ce Acatl*, Revista de Cultura de Anáhuac, Diversos números.
- Boletín indigenista*, Instituto Indigenista Interamericano, Diversos números.
- BOLÍVAR, SIMÓN, *Obras completas del Libertador*, seis tomos, Caracas, 1976.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO, *México Profundo*, Comité Editor, México, 1985.
- , *Utopía y Revolución*, (Editor), Editorial Nueva Imagen, México, 1981.
- BURGER, JULIAN, *First Peoples, a future for the indigenous world*, The Gaia Atlas, Anchor Books, New York, 1990.
- CAPOTORTI, FRANCESCO, *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas*, Naciones Unidas, Nueva York, 1991.
- CARMAGNANI, MARCELO, *Estado y Sociedad en América Latina (1850-1930)*, Grijalbo, México, 1984.
- CASTELLANOS, ROSARIO, *Obras*, Tomo I, Narrativa Letras Mexicanas, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- CELADE, *La población Indígena de América Latina*, Santiago de Chile, 1998.
- Comité para la eliminación de la discriminación racial*, Folleto informativo Número 12, Centro de Derechos Humanos, Naciones Unidas, 1991.
- COTT, DONNA LEE VAN, *Indigenous Peoples and democracy in Latin America*, St. Martin Press, New York, 1995.
- CUMINAO, CLORINDA Y MORENO LUIS, *Nguillatún en Santiago*, Memoria de Tesis para optar al título de Antropólogo, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 1998.

- CURIVIL, RAMÓN, *Procesos de reetnificación de los mapuches en Santiago*, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Magister en Ciencias Sociales, Santiago de Chile, 1999.
- CHIHUAYLAF, ELICURA, *Carta confidencial a los chilenos*, Ediciones Lom, Santiago de Chile, 1999.
- CHIRIBOGA, MANUEL, *La cuestión indígena en el Ecuador*, Cuadernos de Nueva, Quito, 1983.
- CHOCANO LA ROSA, INÉS, "Hasta la vida por la tierra. Empresas versus indígenas en América Latina". Reproducido por el diario *El Mercurio*, Documentos, sábado 20 de febrero de 1999, Santiago de Chile.
- DAES, ERIKA IRENE, *El patrimonio de los pueblos indígenas*, (/CN.4/Sub.2/1995/26).
- , *Las poblaciones indígenas y su relación con la tierra*, (E.CN.4. Sub.2/1999/18).
- DA SILVA RONDÓN, CÁNDIDO, "Problema indígena", Separata del relatorio de 1936 de la Comisión Mixta Peruano-Colombiana en la cuestión de Leticia, en *América Indígena*, enero de 1943.
- DE GREGORI, CARLOS IVÁN, *Ayacucho 1969-1979. El surgimiento de Sendero Luminoso*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1989.
- DE LA PEÑA, GUILLERMO, *Notas preliminares sobre la "ciudadanía étnica"*, Borrador Mimeo, Congreso LASA, Guadalajara, 1997.
- Documentos de Naciones Unidas, *United Nations meeting of experts to review the experience of countries in the operation of schemes of internal self government for indigenous populations*, Nuuk, Greenland 24-28 de septiembre, 1991. (HR/NUUK/1991/Sem).
- Documentos Indios*, Declaraciones y pronunciamientos, Tomo II, José Juncosa, Compilador, Colección 500 años, Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador, 1992.

- DOMÍNGUEZ, J. Y A. LOWENTHAL, *Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 90s*, John Hopkins University Press, 1996.
- EIDE, ASHBORN, *New Approaches to minority protection*, Minority Rights Group International, London, 1993.
- ENCINA Y CASTEDO, *Historia de Chile*, Editorial Zig Zag, Santiago de Chile, Primera Edición, 1954.
- ERIKSEN, THOMAS, "Ethnicity, race, class and Nation" en John Hutchinson y Anthony Smith, *Ethnicity*, Oxford Readers, Oxford University Press.
- EZLN, *Documentos y comunicados*, Prólogo de Antonio García de León y Crónicas de Carlos Monsiváis y Elena Poniatowska, Colección Problemas de México, México, 1998.
- EZLN, *Documentos y comunicados*, Ediciones Era, México, 1998.
- FIORAVANTI, E., *La estructura de dominación en los valles de La Convención y Lares*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1986.
- FLORES FÉLIX, JOAQUÍN, "El V Centenario en el Zócalo: las demandas indias y la fiesta" en *Boletín Indigenista*, México, 1992.
- FLORES GALINDO, ALBERTO, *Buscando a un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987.
- FOSTER, GEORGE, *Tzin Tzun Tzan*, Fondo de Cultura Económica, México, Primera edición, 1962.
- GAMIO, MANUEL, *Forjando Patria*, Editorial Porrúa, México, 1992.
- GARCÍA AGUIRRE, MIGUEL ÁNGEL, "Ecología y comunidades indígenas en México" en *Ce Acatl*, Número 28, octubre de 1998.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR, *Culturas Híbridas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO, *Sociología de la explotación*, Siglo XXI Editores, México, 1967.

- GOULD, JEFFREY, *To lead as equals*. Rural protest and consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979, The University of North Carolina Press, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 60, Número 4, octubre-diciembre de 1998 Chapel Hill and London, 1990.
- GROS, CRISTIÁN, "Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano" en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 60, Número 4, octubre-diciembre de 1998.
- GUERRERO, BERNARDO, *Movimiento pentecostal, corrientes modernistas y sociedad aymará*, CIREN, Iquique, 1987.
- , *De Yatiri a Pastor*, CIREN, Iquique, 1993.
- GUEVARA, TOMÁS, *Historia de la civilización de la Araucanía*, dos tomos, Santiago de Chile, 1902.
- GIDENNS, ANTHONY, "Affluence, Poverty and the idea of a post Scarcity Society" in *Development and change*, Volumen 27, Número 2, The Hague, Neederlans, 1996.
- HERNÁNDEZ NAVARRO, LUIS Y VERA HERRERA, RAMÓN, (Compiladores), *Acuerdos de San Andrés*, Ediciones Era, México, 1998.
- HOBBSAWM, ERIC, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Edición española de Crítica, Barcelona, 1991. La edición inglesa es de 1990.
- HUMBOLDT, ALEJANDRO DE, *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1984.
- INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, *Movimientos indigenistas contemporáneos en México*, México, 1992.
- JARA, ÁLVARO, *Chile. Guerra y Sociedad*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1967.
- JETT, STEPHEN, "Precolumbian transoceanic contacts" en *The difussion issue*, Santa Barbara, California, 1997.
- HILDEBRAND, MARTIN VON, (Editor), *Derechos territoriales indígenas y ecología*, La Gaia Fundation, Bogotá, 1992.

- KUYEN, RAYEN, *Luna de los primeros brotes (Wune coyun ñi kuyen)*, Ediciones Mapu Ñuke, Temuco, Chile, 1998.
- LEHMANN, DAVID, "Fundamentalism and globalism" en *Third World Quaterly*, Volumen 19, Número 4, 1998.
- MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS, *Ideología y Política*, Obras Completas, Biblioteca Amauta, Lima, Perú, Volumen 13, 1969.
- , *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Obras Completas, Biblioteca Amauta, Lima, Perú, Volumen 2, 1969.
- , *El alma matinal*, Obras Completas, Biblioteca Amauta, Lima, Perú, Volumen 3, 1969.
- MARTÍNEZ, GABRIEL, *Introducción a Isluga*, Universidad de Chile, Iquique, 1975.
- MARTÍNEZ PELÁEZ, SEVERO, *La Patria del Criollo*, Universidad San Carlos de Guatemala, 1970. Séptima Edición, Universidad de Puebla, 1982.
- MATOS MAR, JOSÉ, *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de los ochenta*, Lima, 1988.
- MELUCCI, ALBERTO, "The post Modern revival of ethnicity" en *Ethnicity*, Oxford Readers, Oxford University Press.
- MINORITY RIGHTS GROUP, *Minorities in the World*, London, 1997.
- MINORITY RIGHTS GROUP, *Polar Peoples. Self determination and development*, London, 1994.
- MONTEMAYOR, CARLOS, *Guerra en el paraíso*, Seix Barral, México, 1991.
- , *Chiapas, la rebelión indígena de México*, Joaquín Mortiz Editor, México, 1998.
- MORALES GUERRERO, ASCANIO, "The autonomy of the Kuna Yala territory in the Republic of Panamá" en Leo van der Vlist, (Editor), *Voices of the Earth. Indigenous Peoples, new partners and the rigth of self determination in practice*, The Neederlands, 1994.

- MOYA, RUTH, *Mundo Shuar*, Cuadernos de Abya Ayala, Quito, Ecuador, 1987.
- NAMUNCURA, DOMINGO, *Ralco ¿represa o pobreza?*, Ediciones LOM, Santiago de Chile, 1999.
- NAPOLITANO, VALENTINA Y XÓCHITL LEIVA SOLANO, *Encuentros antropológicos: Power, identity and mobility in Mexican society*, University of London, Institute of Latin American Studies, 1998.
- NASH, JUNE, *Perú: Tierra o Muerte*, Círculo de Lectores, Lima, Perú, 1982.
- OGANDA BOKATOLA, ISSE, *L'Organisation des Nations Unies et la protection minorities*, Bruxelles, Établissements Emile Bruylant, 1992.
- PLANT, ROGER, *Los derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre la tierra en los países en desarrollo*. Estudio sobre cuestiones de legislación y política, actividades actuales y propuestas para un programa de acción interagencial, Oficina Internacional del Trabajo, Ginebra, noviembre de 1991.
- PRITCHARD, EVANS, *El honor en la sociedad mediterránea*, Grijalbo, Madrid, 1976.
- QUIJANO OBREGÓN, ANÍBAL, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, La mosca azul, Lima, 1964.
- Recopilación de instrumentos internacionales de derechos humanos*. Naciones Unidas, Nueva York, 1988.
- Revista Amerística*, La ciencia del nuevo mundo, Año 1, Número 1, 1998, México.
- Revista Liwén*, Temuco, Chile, Varios números.
- Revista Nexos*, México D.F., Varios números.
- RIBEIRO, DARCY, *Culturas e linguas do Brazil*, Centro Brasileiro de Pesquisas, Río de Janeiro, 1957.
- RODRIK, DANI, *Has globalization gone too far?*, Institute for International Economics, Washington, 1997.

- SANDOVAL, GODOFREDO Y SOSTRES FERNANDA, *La ciudad prometida*. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto, Sistema/Ildis, La Paz, Bolivia, 1989.
- SCORZA, MANUEL, *La guerra silenciosa*, Editorial Plaza y Janés, Barcelona, Tercera edición, 1987.
- SIEDER, RACHEL, *Guatemala after the peace accords*, University of London, Institute of Latin American Studies, London, 1998.
- — —, *Customary Law and democratic transition in Guatemala*, University of London, Institute of Latin American Studies, 1997.
- TELLO DÍAZ, CARLOS, *La rebelión de las cañadas*, Editorial Cal y Arena, México, Primera edición, 1995.
- THORNBERRY, PATRICK, *The UN declaration on the rights of person belonging to national or ethnic, religious and linguistic minorities: background, analysis and observations*, Minority Rights Group, 1993.
- UNPO Monitor, 1998, Varios números.
- VALDÉS, XIMENA Y MATTIA PAULINA, *Oficios y trabajos de las mujeres de Pomaire*, Editorial Pehuén, Santiago de Chile, 1984.
- VAN KESSEL, JUAN, *Holocausto al progreso. Los aymará de Chile*, CEDLA, Amsterdam, 1980.
- VARGAS LLOSA, MARIO, *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- VERGARA, JORGE, *Las tierras indígenas de la provincia de Valdivia y Osorno*, CONADI, Chile, 1992.
- ZÁRATE, EDUARDO, *Comunalismo y ciudadanización entre los purépechas de Michoacán*, LASA, Guadalajara, 1997.

ÍNDICE GENERAL	
Reconocimientos y Agradecimientos	7
Presentación	9
Introducción: El espejo del criollo	11
PRIMERA PARTE	
ACERCA DE LA EMERGENCIA DE LA CUESTIÓN INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA.....	17
1. Introducción. Cuestión y demanda indígena	22
CAPÍTULO PRIMERO	
DIVERSOS PROCESOS EXPLICATIVOS DE LA EMERGENCIA INDÍGENA DE LOS AÑOS NOVENTA EN AMÉRICA LATINA...	29
1. Globalización, minorías e identidades locales.....	30
a) Comprendiendo la globalización como cambio en la experiencia local	30
b) La globalización como productora de nuevos discursos de identidad.....	34
2. El fin de la Guerra Fría y la aparición de las nuevas identidades indígenas.....	41
3. Modernización y exclusión	44
a) La boda de los mercados libres y la democracia representativa	45
b) Los excluidos de la boda de la modernidad ...	46
c) Ruptura de la idea de ciudadanía	48

CAPÍTULO SEGUNDO

LA NUEVA REALIDAD INDÍGENA LATINOAMERICANA	50
1. La urbanización de la población indígena.....	50
a) Nguillatún en Santiago	51
b) Migrantes indígenas en California	52
c) El quechua en Lima	54
d) El Alto de La Paz	56
e) La reinterpretación urbana de las culturas	57
f) Ciudadanía urbana y derechos indígenas.....	59
2. La aparición de los grandes territorios indígenas, la emergencia de las sociedades indígenas aisladas y los conceptos de autonomía territorial	61
a) La aparición de territorios autogestionados.....	64
b) Procesos de etnogénesis	67
3. El encuentro del discurso indígena con el ambientalista.....	71
4. El fin del aislamiento de la vida rural: migraciones de ida y vuelta.....	76
5. Un nuevo dirigente indígena	82

CAPÍTULO TERCERO

TRAYECTORIA DE LA EMERGENCIA INDÍGENA EN LOS AÑOS NOVENTA	86
1. La coyuntura de la emergencia indígena: los 500 años del "descubrimiento" de América	87
2. Una síntesis de la trayectoria de la emergencia indígena de los años noventa.....	95
a) La dignidad recuperada	95
b) El carácter indígena del zapatismo de Chiapas.....	100
c) El protagonismo indígena: los Tratados de Paz en Guatemala.....	108
d) Reformas legales y emergencia indígena	111

e) Desarrollo económico y pueblos indígenas: el conflicto del Alto Bío Bío	117
---	-----

CAPÍTULO CUARTO

ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA EMERGENCIA INDÍGENA	126
1. El "Reconocimiento" como cuestión fundamental	126
2. Una identidad cultural reinventada	128
3. El "etnoecologismo" o la "ecoetnicidad"	134
4. Panindigenismo cultural.....	138
5. La cuestión de la autonomía indígena y los derechos civiles indígenas	144
a) De la cuestión del desarrollo a la cuestión de la autonomía	145
b) Significado de autonomía indígena	146

SEGUNDA PARTE

EL SILENCIO DEL INDIO: COLONIALISMO, GAMONALISMO E INDIGENISMO	149
---	-----

CAPÍTULO PRIMERO

DEL COLONIALISMO AL GAMONALISMO	157
1. El Colonialismo: castas y racismo en el origen de las sociedades americanas	158
a) Los indígenas al final de la colonización española	160
b) Una sociedad basada en las diferencias de raza	166
2. La cuestión indígena en la Independencia de América	169
a) La tesis de la decadencia del indio	170
b) Las ideas bolivarianas acerca del indio	173
c) Las leyes de ciudadanía.....	178

- d) Una breve mirada a los Parlamentos y
Tratados en Chile: la política proteccionista.... 181
- e) Las consecuencias de las leyes de los "patriotas
liberales": la desaparición de los indígenas de la
zona central de Chile..... 186
- f) La Patria del Criollo..... 190
- 3. El Gamonalismo: la servidumbre indígena 193
- a) Civilización y Barbarie: la noción de
inferioridad y las teorías evolucionistas
acerca de los indígenas 194

CAPÍTULO SEGUNDO

- EL INDIGENISMO 204
- 1. Orígenes del indigenismo latinoamericano..... 204
- 2. El general Cándido da Silva Rondón y el encuentro
con el hombre amazónico 207
- 3. Manuel Gamio y el indigenismo nacionalista
mexicano 215
- 4. Mariátegui y el mariateguismo 218
- 5. Pátzcuaro y el indigenismo político 226
- a) La integración de las poblaciones indígenas ... 227
- b) En busca de una definición de lo indígena 229
- c) Organización y políticas indígenas bajo el
indigenismo..... 233
- d) Leyes y programas de desarrollo indigenistas.. 237
- 7. La poderosa imaginación del indigenismo cultural:
Rosario Castellanos y José María Arguedas 241
- 8. La ruptura del silencio del indio..... 250

TERCERA PARTE

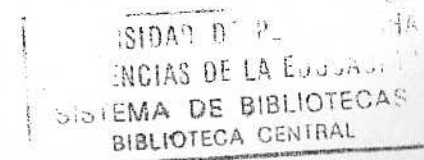
LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS 255

- 1. La cuestión indígena en la Declaración Universal
y los Pactos de Derechos Humanos 258
- 2. Los derechos indígenas en las Convenciones y
Tratados 264
- a) Los indígenas en la Convención y Tratados sobre
Discriminación Racial..... 265
- b) Los derechos de las minorías..... 269
- 4. El desarrollo del Derecho Internacional de los
Pueblos Indígenas 271
- a) El Convenio 169 de la OIT 273
- b) El Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas
y la Declaración aprobada por la Subcomisión
en 1994 280
- c) Nuuk: la concepción de las Naciones Unidas
sobre autonomía 287
- d) El Grupo de Trabajo abierto de la Comisión de
Derechos Humanos de Naciones Unidas 290
- e) La cuestión de los tratados y las definiciones.. 295
- 4. El derecho a la educación y la multiculturalidad .. 298
- a) Una cultura de la multiculturalidad 300
- b) Asimilación, integración y educación..... 303
- c) Educación, discriminación racial y pueblos
indígenas..... 309
- d) Minorías, indígenas y sistema escolar 312
- e) Por una cultura de la multiculturalidad: medios
de comunicación y educación 315

Recapitulación Final:

"Esta reconstrucción sediciosa de la vida" 319

BIBLIOGRAFÍA 327



Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de agosto de 2000, en los talleres de Imprenta Salesianos S.A., General Bulnes 19, Santiago de Chile.
Se tiraron 2000 ejemplares.

La emergencia indígena en América Latina

José Bengoa

La emergencia indígena en la década de los noventa en América Latina ha puesto en el centro del debate académico y político un tema que —a pesar de su innegable magnitud e importancia— aparecía como marginal en el contexto de las democratizaciones y la reactivación económica que han caracterizado a la mayoría de los países de la región durante la reciente década.

José Bengoa, uno de los principales expertos latinoamericanos en los problemas indígenas, nos entrega en este libro un completo panorama histórico y antropológico de la emergencia de la cuestión indígena en América Latina. Con ello Bengoa llena un sensible vacío en la bibliografía en español sobre este tema y contribuye a enriquecer una discusión teórica y política indispensable para que los actores de este proceso, los estudiosos de las Ciencias Sociales y los diseñadores de las políticas públicas tengan una visión global sobre la nueva realidad indígena latinoamericana.

305.8 B466



085051



9 789562 890151

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA



La emergencia indígena en América Latina

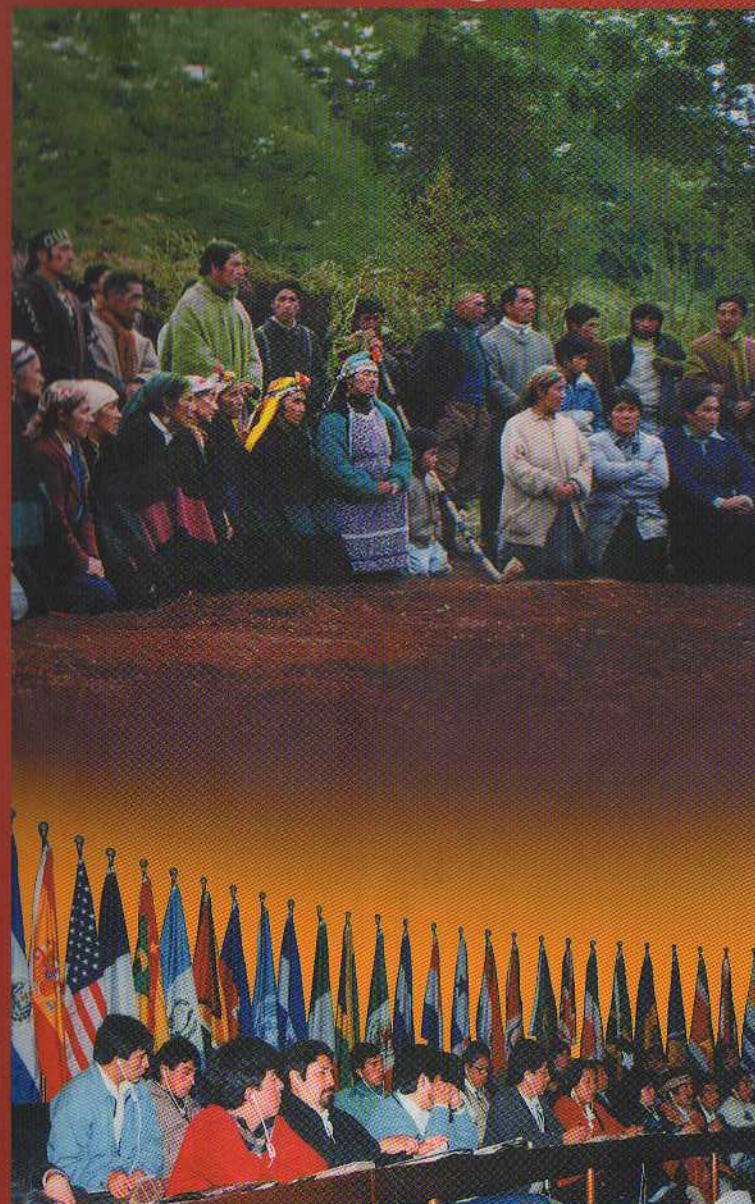
engoa

305.8
B 466



La emergencia indígena en América Latina

José Bengoa



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

