

Pueblos indígenas de hoy

Aprender del pasado para entender el presente



Compilación, coordinación y prólogo
Birgitta Leander

Biblioteca
Universidad Veracruzana
Editora de Gobierno del Estado de Veracruz

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

Biblioteca

PUEBLOS INDÍGENAS DE HOY
Aprender del pasado para entender el presente

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Raúl Arias Lovillo

Rector

Porfirio Carrillo Castilla

Secretario Académico

Víctor Aguilar Pizarro

Secretario de Administración y Finanzas

Leticia Rodríguez Audirac

Secretaria de la Rectoría

Agustín del Moral Tejeda

Director General Editorial

GOBIERNO DEL ESTADO DE VERACRUZ

Javier Duarte de Ochoa

Gobernador del Estado

Erick Lagos Hernández

Secretario de Gobierno

Elvira Valentina Arteaga Vega

Directora General de la Editora de Gobierno

Birgitta Leander
(compilación, coordinación y prólogo)

PUEBLOS INDÍGENAS DE HOY

Aprender del pasado
para entender el presente



Biblioteca
Xalapa, Ver., México
2013

Diseño de portada: Lizeth Pedregal, a partir de la gráfica digital *Vuelo de la armonía* de Guitté Hartog, 2008.

Clasificación LC: GN562 P83 2013

Clasif. Dewey: 362.5708998

Título: Pueblos indígenas de hoy : aprender del pasado para entender el presente / Birgitta Leander (compilación, coordinación y prólogo).

Edición: Primera edición.

Pie de imprenta: Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana ; Emiliano Zapata, Veracruz, México : Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2013.

Descripción física: 209 páginas : retratos en color ; 21 cm.

Serie: (Biblioteca)

Nota: Incluye bibliografías.

ISBN: 9786075022628

Materia: Comunidades indígenas--América Latina--Condiciones sociales
Comunidades indígenas--América Latina--Identidad étnica.
Comunidades indígenas--América del Norte--Condiciones sociales.
Comunidades indígenas--América del Norte--Identidad étnica.
Leander, Birgitta.

DGBUV 2013/50

Obra bajo el patrocinio de la Unesco

Primera edición, 12 de agosto de 2013

© Universidad Veracruzana

Dirección General Editorial

Hidalgo núm. 9, Centro

Xalapa, Veracruz, México

Apartado postal 97, CP 91000

diredit@uv.mx

Tel / fax: (228) 818 59 80; 818 13 88

© Editora de Gobierno del Estado de Veracruz

Km 16.5 de la carretera federal Xalapa-Veracruz

C. P. 91639, Emiliano Zapata, Veracruz, México

ISBN UV: 978-607-502-262-8

ISBN Editora de Gobierno: 978-607-7527-72-5

Impreso en México

Printed in Mexico

Para mi marido Raúl

*Para nuestros tres hijos,
Annika, Katja y Sebastián*

*Para nuestros seis nietos, Daniel, Maya y Sofía,
Nils y Lilja, Jonas, más los que vendrán*

*Y para todos los indígenas del planeta,
de ayer y de hoy –portadores de la Diversidad–
que enriquecen nuestro mundo*

PALABRAS INTRODUCTORIAS

NOSOTROS, LOS INDÍGENAS, TODAVÍA ESTAMOS AQUÍ*

RAÚL CHIQUITO CHIQUITO

Todavía existimos, después de 500 años de menosprecio

Aún después de 500 años de ignorar y despreciar nuestras costumbres, idiomas y lenguas, y de llamarnos sucios y tontos. Aún después de éstas y muchas otras cosas, todavía estamos aquí.

Y todavía subimos a los cerros a celebrar fiestas y pedirles protección, mantenimiento y lluvias. Todavía cuidamos y protegemos a los animales, pues ellos son nuestra dualidad, nuestra tona. Todavía peregrinamos a nuestros lugares sagrados y acudimos a ofrecer alimentos, flores, danzas y cantos a las cuevas, ríos y manantiales. Todavía comemos alimentos hechos con el maíz, el frijol, el chile, el cacao, y todos los productos originales de esta tierra. Todavía nos dirigimos a las cuatro esquinas del mundo en nuestros rezos, bendiciones y cantos.

Todavía se iluminan nuestros rostros y se alegran nuestros corazones, cuando nos encontramos y saludamos. Todavía estamos organizados en comunidades, barrios, mayordomías, cofradías y cargos. Todavía estamos organizados para el trabajo, los rituales y el nombramiento de nuestros dirigentes y autoridades. Todavía nos ayudamos mutuamente ante los pro-

* Extractos de "Movimiento eterno", intervención de Raúl Chiquito Chiquito, indígena nahuatlato, en la sesión Plática sobre Cultura Indígena del Tercer Congreso Indígena. Agosto de 2003, Tlaxcalancingo, Cholula, Puebla, México.

blemas que surgen en la vida. Todavía conservamos nuestros idiomas y nuestra palabra, que nos enaltece y dignifica, ante quien sea, que se la demos. Todavía tenemos a la verdad, como la única manera de decir lo nuestro, y la mejor arma que tenemos para hacer valer lo que somos.

La Conquista

Desde el momento de la Conquista, y durante todo el tiempo de la Colonia, los pueblos indios sufrimos de explotación, maltratos, insultos, persecuciones. Los españoles aprovecharon nuestra organización para el trabajo, para hacernos trabajar sin recibir un pago. Primero fue la encomienda, y a ésta le siguió el “repartimiento”, en donde usaron el *coatequitl*, o sea el trabajo rotativo y obligatorio, que teníamos en nuestras comunidades. Valiéndose de nuestras propias autoridades, fuimos obligados para emplear el *coatequitl* para el servicio de los españoles. Muchos de nuestros antiguos gobernantes fueron corrompidos, se volvieron caciques aliados al explotador español.

La Colonia

La sociedad de la Colonia, o sea, la gente que vivía en esos tiempos, estaba dividida en grupos, que ellos llamaron “castas”, bien claras, bien marcadas. Primero estaban los españoles, luego los criollos, después estaban los mestizos, que ya tenían sangre india y sangre española; luego estaban los mulatos, los sambos, los “salta pa’tras”, los “tente en el aire”, y muchos otros grupos; y al último –en lo más bajo– estábamos los indios (¡Ver imagen de las castas!).

La Independencia

Peor nos fue con la independencia... Se daban cuenta de que estaban en un país, en donde había pueblos, que hablaban muchas lenguas, tenían otras costumbres y otras formas de gobernarse. Para resolver esto, dieron a saber que ya no había más diferencias y que todos éramos iguales. Es decir, los indios dejábamos de existir; ya no había más indios en el país.

La Revolución

Cuando llegó la época de la revolución, los que la ganaron dijeron que había que entrar en el progreso y la modernidad. Pero nuevamente se encontraron, que había pueblos indios, que lo único que pedían era que se les devolvieran las tierras y se les dejara vivir de acuerdo a sus costumbres... Había que hacer que olvidaran sus dialectos –que así comenzaron a llamar nuestros idiomas. Que se perdieran sus costumbres y malos hábitos. Que desaparecieran sus conocimientos y formas de organización.

Los no indígenas

Por otra parte, cuando salían al extranjero, los gobernantes mexicanos se sentían orgullosos de la cultura prehispánica, mostraban por todas partes la grandeza de las ruinas arqueológicas, se enaltecían de la belleza de nuestra vestimenta, de nuestras obras de arte, que hoy llaman artesanías. Saludaban y saludan con sombrero ajeno, al hablar de la riqueza de nuestras lenguas y el portento de nuestras fiestas y danzas, que ellos llaman “folclóricas”.

Mi experiencia como indígena

Pero mi experiencia personal, como indígena en México, ha sido muy dolorosa:

A mí me tocó todavía ir a la escuela primaria descalzo y vestido con calzones y camisa de manta. Las niñas aún llevaban sus gruesas faldas negras, camisas bordadas y largas trenzas, cayéndoles en la espalda. Al tercer año, los maestros nos obligaban a usar pantalones y suéteres; y trataron de obligarnos que dejáramos de hablar en náhuatl, lo que no podíamos dejar de hacer, pues no teníamos mejor manera de decirnos nuestras cosas.

Nuestra lengua nos sumergía en un universo mágico, donde reinaba la humildad, el respeto, la venerabilidad y sacralidad de las cosas. Con ella nombrábamos costumbres y tradiciones, que considerábamos muy importantes y objeto primordial de nuestra existencia.

Una vez que termináramos la época de perder el tiempo –“columpiando nuestros pies en las bancas de la escuela”, como decían los mayores– deberíamos de retomar nuestro mundo y dedicarnos a su preservación. Es por esta razón que fui duramente cuestionado, por las personas de mi comunidad, al escapar de ese destino y ser uno de los primeros del pueblo, que continuaran sus estudios en la cercana ciudad de Puebla.

El cambio de ambiente causó en mí un fuerte impacto. Fue como si despertara de un bello sueño, a una realidad que no entendía bien del todo.

La escuela secundaria, en que me inscribí, era de las más prestigiadas y acogía en su seno a la orgullosa y racista clase media criolla y mestiza de la ciudad. Después de vivir como pez en el agua, con niños que me miraban y trataban de igual a igual, tuve que soportar –junto con otro alumno– a menosprecio y burla de muchos de mis compañeros.

El pecado: Ser diferente y parecer diferente.

Lo que hemos dado al mundo

No nos preguntamos qué ofrecemos al mundo; mejor pensamos en todo lo que le hemos dado. Desde hace 500 años, el mundo se ha venido llenando de todos los productos de esta tierra. Hoy en día, los pueblos y las culturas del otro lado del mar se maravillan ante la belleza de nuestras obras de arte.

Se asombran de la perfección del gran número de idiomas que hablamos. Se sorprenden de cómo nos organizamos para todo lo que hacemos. Observan con atención cómo cuidamos y respetamos el medio ambiente y la naturaleza en donde habitamos.

También pensemos en el idioma español o castellano, que, desde su llegada, se llenó de palabras que tomó de nuestras lenguas y se transformó en lo que hoy conocemos. Y que, aunque sabemos que, en este tiempo y en este momento, deberíamos usar nuestros propios idiomas para comunicarnos, lo estamos haciendo en el idioma español, y nos está sirviendo para empezar a reconstruirnos como pueblos autónomos.

¡Reencontrémonos con nosotros mismos!

Nosotros invitamos a todos Ustedes –a todos los que lean estas líneas o me escuchen– con su rostro y su corazón, a iniciar el difícil camino de reencuentro con nosotros mismos: A comenzar a organizarnos, para no dejar que se pierda todo lo que es nuestro. A dignificarnos, como personas iguales ante los demás, pero diferentes en nuestras concepciones. A rescatar y valorar nuestras lenguas, hábitos y costumbres.

¡Miec Tlazohcamati nochtintzitzí ica ti nech mo caquilique!
(¡Gracias por escucharme!)

Raúl Chiquito Chiquito
Indígena nahuatlato
Tlaxcalancingo, Cholula, Estado de Puebla, México

PRÓLOGO
PUEBLOS INDÍGENAS DE HOY
APRENDER DEL PASADO PARA ENTENDER EL PRESENTE

BIRGITTA LEANDER

Para acompañar la interpretación de los cuatro códices –de los antiguos pueblos de Otlazpan y Tepexic en el actual estado de Hidalgo, de Cuauhtitlan en el actual Estado de México y del antiguo pueblo de Iztacmixtitlan en el actual estado de Puebla– escritos por los indígenas del centro de México durante el primer tiempo de la Colonia en el siglo XVI, nos fue sugerido agregar un volumen con artículos de grandes especialistas contemporáneos en la historia aborigen, desde el momento de la Conquista hasta nuestros días. Esto permitiría, según la UNESCO, comparar lo que pasó hace cinco siglos –manifestado a través de los cuatro códices que revelan el maltrato y las injusticias que sufrieron los indígenas de entonces– con la situación que han vivido después, hasta llegar a la situación actual. Así podemos aprender de lo que pasó en el pasado con los pueblos originales, que fueron capaces de contar por escrito sus experiencias dolorosas, con el fin de intentar comprender lo que les pasa en el presente, no solo en el centro de México sino en toda América Latina y también en el mundo.

La presente obra reúne artículos de especialistas que se ocupan del panorama actual de los pueblos indígenas del mundo –en especial de América Latina y de América del Norte–, pasando por retrospectivas históricas de esos núcleos humanos. Se incluyen trabajos escritos por herederos de los pueblos vencedores y

de los pueblos vencidos, autores de diferentes partes de México y de Latinoamérica, especialistas de Estados Unidos y Canadá así como de Europa, conocidos internacionalmente, quienes ocupan o han ocupado puestos relevantes como distinguidos profesores universitarios o han tenido altos cargos dentro del sistema de las Naciones Unidas o en organismos interamericanos –como Relator Especial de Naciones Unidas para los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas del Mundo o como Director del Instituto Indigenista Interamericano–. Algunos de ellos han contribuido a obras mías escribiendo el prólogo de textos en los que hago la interpretación de algunos códigos o haciendo el dibujo de las portadas, además de que han inspirado mis cátedras universitarias sobre los pueblos indios de ayer y de hoy.

De esta manera, sus aportaciones a este libro combinan con mi propia experiencia como investigadora de documentos antiguos de México, códigos pictográficos y textos antiguos en lengua náhuatl, iniciada desde mis años de juventud como estudiante en el Seminario de Cultura Náhuatl del doctor Miguel León-Portilla, en la UNAM, y continuada como funcionaria internacional dedicada a los pueblos indígenas contemporáneos así como a programas de salvaguardia de las culturas y lenguas de los pueblos autóctonos del mundo.

Esta segunda experiencia deriva tanto de mi trabajo como iniciadora del programa de Patrimonio Intangible de la UNESCO como de mi responsabilidad de haber sido la primera coordinadora en ese organismo mundial del primer Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (1995-2004), en estrecha colaboración con la Premio Nobel Rigoberta Menchú, guatemalteca de origen indígena. Por esta razón, considero a esos dos personajes como símbolos de la lucha universal de los pueblos indígenas, León-Portilla representando el rescate del pasado aborigen del mundo y la señora Menchú, la aspiración de un mayor respeto por el presente autóctono.

Panorama global

Se inicia esta compilación con un artículo sobre la situación global de los pueblos indígenas en el mundo hoy día –“Los derechos de los pueblos indígenas: desafíos y problemas”–, escrito por quien más que nadie conoce la situación global sobre el tema, el sociólogo e investigador Rodolfo Stavenhagen, un mexicano de origen alemán, quien ha sido Relator Especial de Naciones Unidas para los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas.

Comienza su estudio con la confirmación de la importancia que ha tenido para todos los pueblos aborígenes del mundo la adopción de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (DNUPI), después de varias décadas de lucha para que la Asamblea General de la UNESCO aceptara ese pronunciamiento. Considera que la medida significa un paso decisivo hacia delante para los pueblos autóctonos de todos los continentes, que han sufrido ofensas a sus derechos en todos los campos durante siglos. Lo considera relevante a pesar de que una declaración de la ONU es únicamente una recomendación para que los gobiernos de los países adopten medidas apropiadas hacia sus poblaciones originales y de que para quienes lo firmaron no tiene el carácter jurídico vinculante de una Convención del organismo internacional. Lo valora también como un avance fundamental, no obstante que en su momento los gobiernos de Estados Unidos y Canadá votaron en contra –sobre lo cual se incluyen en esta obra los estudios detallados de Joëlle Rostkowski y de Guitté Hartog, respectivamente, sobre su situación indígena–, además de Australia y Nueva Zelanda (países de los cuales el primero en particular tiene una historia indígena muy dramática), aunque algunos de ellos revisaron posteriormente su posición al respecto.

Durante los veinte años de lucha previa a que se aceptara esa declaración, a la que se resistían muchos gobiernos por las menciones que contiene de las exigencias indígenas para que les sean restituidas sus tierras ancestrales, me tocó estar involucrada en el intento de convencer a los Estados más recalcitrantes para que modificaran su dura actitud en materia territorial, por lo menos en los casos de terrenos considerados sagrados o culturalmente significativos por los nativos, o en donde están ubicados algunos sitios o monumentos de carácter religioso o ritual a los que continúan acudiendo con frecuencia para sus celebraciones comunitarias. En los años 90, al elaborar un documento para la Conferencia General de la UNESCO sobre los Derechos Culturales de los Pueblos Indígenas del Mundo e intentar hallar aquellos que no estuviesen protegidos, me di cuenta de que prácticamente todos los derechos imaginables estaban ya contemplados en los diferentes instrumentos existentes sobre derechos humanos de la ONU.

Sin embargo, como lo confirma Rodolfo Stavenhagen, a pesar de ello la adopción de una declaración específica sobre el particular tiene gran importancia para estos pueblos. Señala:

Dadas las circunstancias históricas, bajo las cuales los derechos humanos de estos pueblos han sido violados e ignorados durante tanto tiempo y en tantos países del mundo, la Declaración no sólo es una esperada “acta de resarcimiento” para los pueblos indígenas, también debe ser considerada como un “mapa de acción” para las políticas en derechos humanos a ser adoptadas por los gobiernos, la sociedad civil y los propios pueblos indígenas, si en verdad quieren que sus derechos sean garantizados, protegidos y promovidos.

Agrega que la “emergencia” de los pueblos aborígenes que se observa en las últimas décadas en el mundo entero coincide

con estos movimientos y acciones dentro de los organismos internacionales. Estos Decenios Indígenas y estas Declaraciones –y también las acciones dedicadas a la “diversidad cultural”, que tampoco deben ser olvidadas– han ayudado a reforzar jurídica y humanamente dichos movimientos y acciones, que han hecho que los nativos se sientan apoyados en sus exigencias y en sus deseos de respeto a su singularidad, a través de la atención prestada por la comunidad de todo el mundo, que les ha hecho sentir que luchan por una causa justa, descuidada durante muchos siglos, pero que últimamente ha tenido un reconocimiento en todos los niveles.

Naturalmente, no se puede ignorar que por muy sofisticados y acertados que sean los instrumentos jurídicos internacionales adoptados últimamente y que aunque las legislaciones nacionales tengan incluidas cláusulas de protección y promoción de los derechos de los pueblos autóctonos, existe todavía mucha distancia entre lo contenido en esos documentos y la realidad; es decir, que falta mucho para que se materialice la legislación existente. Como lo expresa Stavenhagen,

... todavía los Estados deben desplegar esfuerzos más enérgicos para la implementación real de todos los derechos humanos, mientras que la sociedad civil así como los mecanismos internacionales de protección deben estar más alertas para hacer que los Estados asuman debidamente su responsabilidad en este sentido.

Stavenhagen atribuye lo distante entre lo consignado en los escritos y su puesta en práctica a obstáculos relacionados con la discriminación, de la cual todavía, con frecuencia, son víctimas los pueblos indígenas. También lo imputa a la falta de voluntad política o, aún más, a la corrupción, sobre todo en las sociedades pobres con grandes desigualdades. Concluye que

esos conglomerados originales suelen ser muchas veces “víctimas históricas de violaciones de los derechos humanos”, lo cual ilustra en forma amplia con los cuatro códigos que se presentan en otro texto; discriminación ancestral comparable con el racismo, es decir, con lo que Tzvetan Todorov ha llamado el rechazo del “otro”.

Rodolfo Stavenhagen resalta el problema que constituyó para las delegaciones que discutieron durante decenios la posible aprobación de la DNUPI el hecho de que se hablaba de derechos colectivos de las comunidades indígenas mientras que antes, en los otros instrumentos jurídicos de los organismos internacionales, se había tratado solamente de derechos individuales. Hubo interminables discusiones sobre el significado de la palabra “pueblo”, porque anteriormente siempre se había asociado con un territorio amplio y con un gobierno; sin embargo, al tratarse de una comunidad indígena, el concepto, en general, no estaba ligado a aspiraciones ni territoriales ni gubernamentales, sino más bien al respeto de su identidad, tomado en un sentido colectivo. El autor especifica que solo en algunos casos, por ejemplo al tratarse de los pueblos indígenas circumpolares de Estados Unidos y de Canadá, podía tratarse de reivindicaciones territoriales amplias, pero en otros, como en el de América Latina, con su larga historia de mestizaje social y cultural, la protección de sus derechos solía ser principalmente de otro orden, más bien relacionados con su cultura, con su lengua y cosas semejantes.

Termina su exposición acerca de la adopción de la DNUPI, que fue integrada de inmediato en la legislación nacional de Bolivia, proponiendo que, aunque no haya sido jurídicamente tan vinculante como una Convención, se debe luchar por su incorporación en todas las legislaciones nacionales, sobre todo para su efectiva implementación, a efecto de que se vuelva moralmente vinculante.

Visión crítica del heredero de los vencedores

A continuación, un artículo del doctor José Alonso, intelectual español radicado en México desde hace muchos años, “América Latina: de la visión de los vencedores a la visión de los vencidos en el Siglo XX”, ofrece un panorama crítico de la conquista hace más de cinco siglos por parte de sus antepasados, de sus consecuencias, así como de la colonización de los pueblos indígenas que siguió en Latinoamérica. En su texto, hace un análisis muy original de las colonizaciones que llevaron a cabo España y Portugal en América Latina y de sus resultados en ambas orillas del Océano Atlántico durante los siglos posteriores, comparando la dominación ibérica con las de otros países europeos invasores. Su estudio abarca todo el periodo de más de 500 años desde la llegada a América de los primeros conquistadores hasta la actualidad, trabajo que contrasta con el de otros investigadores aquí citados acerca de las consecuencias del sojuzgamiento de los aborígenes por parte de los peninsulares.

Empieza por preguntarse: “¿Qué ventajas puede acarrear para los indígenas latinoamericanos que un paisano de Hernán Cortés y de Francisco Pizarro emita su opinión crítica sobre un desastre étnico que presenta escasos visos de solución en el corto plazo?”. Se fija como meta una doble responsabilidad: por una parte su pretensión de enjuiciar con sentido crítico la “empresa de las Indias” desde una vertiente castellana y por la otra su intento de evaluar la creciente conciencia indígena surgida hace varias décadas en Latinoamérica. Asocia a esta importante tarea a otros compatriotas suyos en el continente. Señala: “Los castellanos residentes en América Latina desde hace décadas pensamos que es una tarea impostergable la de analizar la herencia total de la Colonia y de la fase poscolonial al comienzo del siglo XXI desde dos ángulos diferentes: el castellano y el indigenista”.

Intenta, así, desasociarse totalmente de otros connacionales que han tenido la tendencia a alabar la “labor civilizadora” de los españoles en los siglos pasados y que continúan reuniéndose en congresos para “conmemorar” estas “hazañas” y publicar los resultados de sus investigaciones con una perspectiva diametralmente opuesta a la suya y de sus colegas aquí incluidos.

En este sentido, su primer punto de referencia es un congreso llamado “Los Castellanos y Leoneses en la empresa de las Indias”, con el que se quiso conmemorar –e investigar– las aportaciones de Castilla y León al mundo indiano con motivo de los 500 años del descubrimiento de América por Cristóbal Colón, cuyas conclusiones se resumen con las siguientes palabras: “Nunca se llegará a valorar como se merece la enorme labor educativa y evangelizadora de los religiosos de Castilla y León en América”, evaluación muy diferente a lo que el autor califica como “el fracaso colonizador de España” o bien una “derrota histórica”.

Es difícil para mí no acordarme de las intensas discusiones en el seno de la UNESCO, en 1992, acerca de cómo nombrar la conmemoración de lo que algunas delegaciones quisieron llamar los 500 años de la “Conquista de América”, ante lo que, por fin, logró imponerse la denominación “Encuentro de Dos Mundos”, propuesta por el entonces embajador de México ante el organismo, Miguel León-Portilla, adoptada finalmente por la mayoría de los países.

Sin embargo, a pesar de este relativo consenso internacional, algunos incluso hubieran preferido hablar de “celebración” (mientras que hasta las guerras o los desastres de otro tipo pueden ser objeto de una “conmemoración”) aunque hubo un país, la República Dominicana, que se inclinó por celebrar los 500 años de la “conquista y evangelización” de América, sin mayores problemas de conciencia a pesar de los efectos adver-

sos que trajo para la población autóctona el acontecimiento histórico, que cambió para siempre el rumbo de las Américas y de sus habitantes.

En su análisis, hace una comparación entre los efectos de la colonización castellana y la inglesa. Destaca que mientras que los anglosajones no buscaron la prolongación de su lengua, de su religión y de la administración de la metrópoli en sus colonias, los iberos quisieron hacer justamente esto, es decir, imponer en sus dominios todo el orden cultural, religioso y administrativo de su propia tierra. De hecho, considera que el factor eclesiástico fue decisivo para la conquista y control de las tierras latinoamericanas, creando con esto una especie de justificación moral de toda su empresa, que de otra manera hubiese podido ser considerada como de pura explotación y dominio.

Cita a los autores que justifican la intervención bélica hispana por constituir una “lucha contra el demonio” y contra la “idolatría indígena”, facilitada por “la rudeza y poca capacidad de muchos indios”. Considera que si todavía se pueden formular opiniones tan descaminadas es porque no se han molestado en reflexionar, con el debido ahínco, sobre el sofisticado diálogo mantenido entre los sabios indígenas y los primeros frailes españoles en el momento de la conquista, cuando uno de los primeros pronuncia la famosa frase dramática traducida por León-Portilla:

“¡Déjennos ya perecer,

Puesto que nuestros dioses ya han muerto!”

Considera el hecho de que los territorios conquistados por los ingleses, por lo menos en las Américas, se han convertido hoy en países muy exitosos en el aspecto económico, mientras que no es el caso de las regiones sometidas en el mismo continente por los españoles, como consecuencia directa de la voluntad, o

de la falta de ella, de unos y otros, de prolongar todo “lo suyo” en sus nuevas demarcaciones. Destaca, además, que España se gastó en pocos años todas las riquezas encontradas en las tierras que conquistó, como aquel que se convierte en dilapidador de lo que ha ganado en una lotería. A esto, agrega que después de 1492, la península ibérica se transformó de una potencia del centro europeo a una de su periferia, al trasladarse el énfasis comercial de España y Portugal hacia otras partes de Europa. Tanto el territorio ibero como los países conquistados por españoles y portugueses se convirtieron principalmente en productores y exportadores de materias primas, mientras que Inglaterra y sus países conquistados siguieron otros caminos.

Termina refiriéndose al Códice de Otlazpan, que registra el sometimiento integral padecido por los aborígenes latinoamericanos desde su derrota en el siglo XVI, cuando prácticamente se convirtieron en trabajadores sin sueldo, obligados a producir en las minas, a construir monasterios e iglesias y a someterse a todo aquello a lo que les obligaban los nuevos dueños de sus tierras. Pero agrega una nota positiva, la de los movimientos que se han dado en los últimos años por parte de los indígenas, quienes han tomado conciencia de su situación e intentan cambiarla. Muestra optimismo ante lo que sucede en Bolivia bajo el mandato del presidente Evo Morales, de origen autóctono, y pronostica que la liberación de los indígenas no vendrá de los países del centro, sino que, probablemente, quienes la iniciarán se encuentran en los territorios dependientes.

Visión auténtica del heredero de los vencidos

Luego se incluye un estudio de la situación de los indígenas del continente americano, en particular de América Latina, desde la conquista hasta nuestros días, titulado “Estado, pueblos in-

dígenas e indigenismo en América Latina”, escrito por el sabio indígena quechua José Matos Mar, peruano, durante años presidente del Instituto Indigenista Interamericano (I. I. I.).

Con una vitalidad asombrosa para su avanzada edad, expone un panorama desde adentro mismo, del pasado, del presente y del incierto futuro sobre la situación de sus hermanos indígenas en las Américas. Con sus conocimientos como especialista en la materia y con su compromiso vital con la lucha de los pueblos originales, que siente como suyos, no solo ofrece cifras e información precisa acerca de la realidad de esos núcleos sino que comunica, además, su fervor y su emocionante militancia a favor de un futuro más digno para los habitantes autóctonos del continente americano después de siglos de menosprecio, maltrato y destrucción de sus culturas.

Da cifras aproximativas de cuántos son hoy día los sobrevivientes de lo que llama cinco siglos de “desindianización”, de la “agresión biológica” sufrida y del despojo de sus riquezas naturales, estimando en 45 millones los indígenas de América Latina en la actualidad, distribuidos en 400 etnias aproximadamente, cada una de ellas con sus especificidades culturales y lingüísticas, a pesar de los muy importantes procesos de mestizaje biológico, aculturación, cambio cultural forzado y substitución de cosmovisión.

A pesar de lo que llama la “fisura étnica” —creada en Latinoamérica entre la capa dominante occidentalizada y la persistencia de grupos étnicos subordinados, herederos de las antiguas culturas—, o sea a través de la creación de sociedades con los blancos, colocados arriba, en general, y los indios, abajo, aparte de los cada vez más numerosos mestizos —o “raza cósmica”, citando a Vasconcelos— además de los africanos importados a muchos países del continente americano, es sorprendente el alto grado de sobrevivencia cultural y lingüística demostrada por muchos de los pueblos aborígenes de América

más de cinco siglos después de su primer encuentro con los europeos llegados a estas tierras.

Sin embargo, no obstante que esta conservación se debe en gran parte a que en el pasado se obligó a muchos grupos de indios a un retiro hacia las regiones más remotas, inhóspitas e inaccesibles, son numerosos los idiomas y las tradiciones milenarias –cuya singularidad constituye uno de los grandes tesoros de lo que la UNESCO ha llamado el “patrimonio inmaterial de la humanidad”– que se encuentran hoy día bajo la amenaza de extinción inminente. Una de las razones del fuerte aumento de este riesgo obedece a la disminución, en años recientes, del largo aislamiento de estos grupos debido al desarrollo de nuevos medios de comunicación, tanto físicos como de otro tipo, así como a las migraciones de muchos miembros de núcleos aislados hacia centros urbanos en busca de mejores condiciones de vida. Simultáneamente, esta modernización ha provocado la creciente exposición de las comunidades indígenas, antiguamente aisladas, a las influencias que ejercen sobre ellas los factores que tienen la tendencia a crear la erosión y/o la desintegración de sus ancestrales maneras de vivir y de hablar.

La amenaza de desaparición de lenguas y culturas, que constituyen un legado multiforme, herencia valiosísima del pasado de la humanidad entera, que reflejan momentos gloriosos de su historia, está presente en especial en el caso de hablas y culturas de etnias pequeñas que habitan los territorios más vulnerables, ya sea en los extremos del norte o del sur del continente, en la cercanía de sus dos polos, en lo más profundo de sus selvas tropicales o en sus estepas más áridas.

Pero aun tratándose de lenguas y culturas de las razas más numerosas, herederas en general de las grandes civilizaciones del pasado americano, en las zonas andinas y mesoamericanas en donde hoy se encuentra 80% de los aborígenes de Latinoamérica se observa la tendencia a disminuir rápi-

damente el uso de los idiomas ancestrales y a desaparecer la práctica de las tradiciones culturales. Esto suele suceder a pesar de que se trata de pueblos que pueden abarcar entre 300 000 personas (por ejemplo, los zapotecas en México) y 14 millones de aborígenes (los quechuas en Perú, Bolivia y Ecuador), pasando por otros también muy numerosos que comportan uno o varios millones de personas (como los nahuas en México y El Salvador o bien los mayas en México, Guatemala y Belice, principalmente).

Prácticamente, solo en algunas partes de América Latina y del Caribe no queda ya, a comienzos del siglo XXI y desde hace tiempo, ningún indígena. Algunos casos se dan en Uruguay y en las islas y en las costas del mar caribeño, si se recuerda a los garífunas, que suelen autodenominarse indígenas, residentes de la República Dominicana y de las costas del Caribe, sobre todo de Nicaragua y Costa Rica. Esta etnia suele tener el aspecto de ser más negra que india, por su frecuente mezcla con los pobladores de origen africano masivamente presentes en estas regiones, a pesar de su probado origen lingüístico y cultural de los indios caribes, que antiguamente solían compartir islas y costas con los nativos arahuacos, antes de ser desplazados, en gran parte, por los pobladores que fueron importados del continente africano.

Matos Mar menciona como un caso particular el de Paraguay, en donde la mayor parte de la población es mestiza aunque prácticamente todos saben hablar la lengua guaraní, de los aborígenes del país, y la usan como idioma familiar, independientemente de su origen étnico, bien sean mayoritariamente indígenas o europeos. Esta situación es algo excepcional en el área continental y tiene su origen en tiempos antiguos, en la organización de las reducciones jesuíticas de los indios guaraníes en las que los religiosos europeos se esforzaban por enseñarles a todos los niños la doctrina cristiana en su propia

lengua, es decir en guaraní. Hoy día este idioma constituye, junto con el español, una de las dos lenguas oficiales del país.

Describe, además, las diferentes políticas implementadas por los gobiernos latinoamericanos respecto a sus poblaciones originales. Apunta que en las distintas etapas de la historia del continente se ha pasado de una relación entre castas a otra entre clases sociales. Muchos gobernantes han querido olvidar la presencia de autóctonos en sus países, pretendiendo crear sociedades étnicamente homogéneas, sin distinción entre los orígenes de sus habitantes. Inspirados en los trabajos tempranos de personas como Vitoria o Las Casas, que en tiempos antiguos trataron de proteger a los indios, las personas que a mediados del siglo XX trataron de promover políticas indigenistas eran, en general, no indígenas, bien intencionadas, que aspiraban a la asimilación total y a la integración de los aborígenes a la sociedad de los mestizos. El camino para intentar lograrlo era tratar de hacerles olvidar sus diferencias con la población mayoritaria, sus lenguas, sus tradiciones y sus costumbres, en suma todas sus particularidades culturales. El autor no solo considera esa política indigenista como equivocada, sino también como paternalista.

En la visión estructural con una perspectiva histórica de Matos Mar sobre la evolución del desarrollo de los indígenas en América Latina, el movimiento actual –de los últimos veinte años, aproximadamente– aparece como diametralmente opuesto a aquella política indigenista de mediados del siglo pasado. Por una parte, se trata ahora de una corriente en la cual los protagonistas son los aborígenes mismos y sus hermanos del mundo entero, y por otra, no se trata de borrar en absoluto las diferencias con las poblaciones dominantes o mayoritarias de sus países respectivos, sino de crear respeto por las diferencias con aquellos que no pertenecen a su mundo. Esto significa que en lugar de que se intente que se olviden

sus lenguas y costumbres culturales, se exige que las autoridades se esfuercen por crear las condiciones para que no desaparezcan. Lo dramático es que a pesar de este cambio brusco de perspectiva sobre el proceso de desaparición de lenguas y culturas frecuentemente minoritarias y diferentes a las de la cultura dominante, parece difícil de parar hoy día.

Al hablar del papel de los gobiernos para tratar de frenar esta probable desaparición en forma rápida de tantas culturas y lenguas milenarias, Matos Mar ve necesario que

... los indígenas intensifiquen su movilización, su organización y sus presiones, para que los gobiernos y los sectores no indígenas no sólo comprendan sus demandas y simpaticen con ellas, sino que acepten las transformaciones y medidas concretas que, convirtiendo a los países en entidades étnicamente plurales, ofrezcan a los indígenas, después de 500 años de explotación, discriminación y miseria, condiciones reales de bienestar, justicia y democracia étnica.

Sostiene que en lugar de soñar con la creación de sociedades homogéneas, que no serían ni realizables a corto plazo ni tampoco deseables, hay que intentar lograr un desarrollo en el cual los aborígenes no pierdan su identidad; es decir, que hay que concebir y luchar por la creación armoniosa de sociedades pluriculturales, en las que exista respeto para cada una de sus variantes étnicas y una oportunidad real para que todos puedan desarrollarse según su propia concepción y de acuerdo con sus propias tradiciones.

El autor se pregunta cómo se puede llegar, en sociedades que han “cultivado por siglos el etnocentrismo y el menosprecio de los pueblos distintos”, a una meta que signifique el “derecho al desarrollo y la modernidad, sin perder su identidad étnica, sus tradiciones y su continuidad histórica”, puesto que no

existe la suficiente experiencia en esta materia. Además, cree que los daños causados durante tantos años de maltrato y de carencias hacen partir a los indígenas de una posición extremadamente difícil y desventajosa. Dice al respecto:

Estas preguntas suscitan multitud de temas inéditos o inexplorados, algunos de los cuales son cruciales para estas poblaciones y las sociedades envolventes. Tal es el caso de las condiciones que caracterizan a las culturas y pueblos indígenas ahora que se proponen retomar el control de sus destinos y conquistar el futuro y la modernidad como pueblos autónomos y diferentes.

Un análisis somero de esas condiciones revela que son determinantes los daños y carencias que la dominación colonial ha causado en sus configuraciones básicas, en sus principales atributos materiales, sociales y culturales. Esto determina que los pueblos indios deban emprender su desarrollo desde posiciones y condiciones extremadamente desventajosas y adversas: desde una pobreza extrema que, además de los recursos materiales básicos, limita incluso sus energías biológicas y les niega el acceso a los bienes y servicios más elementales, indispensables para cualquier avance, por pequeño que sea.

Pero es aún más limitante el estado de arcaización y desestructuración, que caracteriza sus culturas ancestrales, como resultado de su larga existencia como culturas subordinadas y dominadas. En esas culturas, por lo general, los sistemas ideológicos, axiológicos y aún la propia cosmovisión han sido seriamente afectados por siglos de imposición de categorías alternativas, extranjeras, impuestas por los sectores sociales dominantes. Sus idiomas, que antes del hecho colonial contaban ya con originales sistemas escriturarios, han sido reducidos a la condición de ágrafos y sus culturas son calificadas eufemísticamente como “culturas orales”. Sus tecnologías y saberes, antaño altamente creativos y aportantes, aislados de las corrientes del

desarrollo universal, han devenido en estériles, obsoletos, y aún en causas contribuyentes de la pobreza y debilidad de los pueblos indios.

A su pregunta central sobre “¿Cómo reconstruir lo dañado?”, intenta dar algunas respuestas. Dice que lo principal que se necesita es lo siguiente:

1. Territorios étnicos continuos.
2. Desarrollo institucional bajo control democrático de los propios indios.
3. Participación en las decisiones que atañen a sus intereses.
4. Perfeccionamiento de la legislación que atañe a los indígenas y a su historia.
5. Creación de una democracia interétnica, sobre bases sanas materiales, institucionales, financieras y técnicas para el desarrollo sustentable de las economías indígenas.

La “emergencia” en América Latina

El artículo de José Bengoa, especialista chileno en el tema de la emergencia indígena de las dos últimas décadas –los años 90 del siglo XX y el primer decenio del siglo XXI–, “Las nuevas formas de ciudadanía: la emergencia indígena y la presencia de indígenas en las ciudades de América Latina”, describe con fino sentido de observación y con numerosos ejemplos, frecuentemente fruto de vivencias personales, las diferentes maneras en que se manifiesta el nuevo fenómeno que ha llamado la “emergencia”, que difiere totalmente de todo lo que ha caracterizado las épocas anteriores en lo que se refiere a la situación de los aborígenes en Latinoamérica.

En particular, los libros de este autor han inspirado en gran medida mis clases universitarias en México –como lo han hecho, por lo demás, los escritos de otros autores del presente volumen–, ya que es considerado por la comunidad intelectual internacional como el mayor conocedor del tema de la emergencia indígena en América Latina, fenómeno que tiene su equivalencia –como lo señala Rodolfo Stavenhagen en su artículo– en las poblaciones indígenas de muchas otras partes del mundo. Consecuentemente, se puede considerar que la emergencia indígena constituye un movimiento “globalizado” hoy día. Al respecto, Roberto Haudry –citado varias veces por Bengoa en su artículo– se pregunta si no se puede considerar acaso que el mismo territorio autóctono se ha “globalizado”, pues

.. no termina ya en las quebradas y caminos vecinales, sino en lejanas tierras, donde transitan parientes, amigos y personas de la propia comunidad. Las comunicaciones vía Internet hacen que todos ellos se mantengan en contacto, hagan negocios, preparen viajes de ida y regreso a las más distintas geografías.

Entre los ejemplos citados en su artículo describe casos de aborígenes que han migrado masivamente dentro de sus propios países, como los de la sierra peruana, escapando del grupo guerrillero Sendero Luminoso hacia la costa; de pequeñas poblaciones de Bolivia que lo han hecho hacia El Alto de La Paz, una ciudad anexa a La Paz –poblada hoy enteramente por indígenas principalmente aymarás, muy militantes de su causa–, en la cercanía inmediata de la capital, caso que el autor considera ligado estrechamente a la llegada al poder del presidente Evo Morales; o bien de los mapuches en Chile, quienes en su mayoría han dejado sus tierras sureñas para migrar a la ciudad, muchos a la capital Santiago, en donde han

reconstituido sus comunidades de origen, con sus tradiciones y su lengua, en barrios casi exclusivamente habitados por ellos.

Pero señala también casos de migraciones hacia destinos mucho más lejanos, aunque con la misma tendencia a reconstruir en su nuevo lugar de residencia la comunidad que han dejado en su tierra de origen, con todas sus especificidades culturales y lingüísticas y sin perder el contacto con ella, guardando un fuerte sentimiento de nostalgia y de pertenencia a esa tierra y a esa gente suya, adonde añoran regresar, ya sea para viajes cortos a fiestas o celebraciones o bien tal vez un día para siempre. Nombra los casos de las comunidades reconstruidas en los Estados Unidos, sobre todo en California, de grupos zapotecos o mixtecos del estado de Oaxaca –con sus dobles, triples, cuádruples o más identidades, entre las cuales coloca siempre en primer lugar aquellas que corresponden a su origen étnico principal, la zapoteca o la mixteca–, o de los numerosos ecuatorianos que han migrado a Europa y que a pesar de la distancia geográfica han reproducido en sus nuevos asentamientos estas mismas reconstrucciones comunitarias.

La diferencia principal entre estos desplazamientos y los que se han producido anteriormente no solo es que ya no se trata de migraciones necesariamente definitivas, sino de corta o larga duración, durante las cuales nunca cortan el lazo con los suyos, que se han quedado en su lugar de origen, sino que mantienen con ellos ataduras permanentes y si es posible realizan viajes constantes de ida y vuelta. Otra diferencia fundamental es algo muy significativo, lo que en Perú dirían que ya no va acompañado de un “acholamiento”, es decir, que la migración no se traduce en un rechazo a su forma tradicional de vivir, de actuar y de hablar, para adoptar la de su nuevo entorno, ya sea urbano, nacional y occidentalizado, en el caso de las migraciones dentro de los mismos países; o urbano e identificado con las costumbres, la manera de pensar, de

actuar y de hablar de su nuevo país, en el caso de las internacionales.

Si los migrantes de mediados siglo XX tendían a esconderse, a dejar de hablar su propia lengua, a cambiar sus vestidos tradicionales por los del lugar al que habían llegado para convertirse en lo que Aguirre Beltrán llamaba los indios “revestidos”, es decir, a tratar de parecerse en todo y a actuar como la gente de su nuevo lugar de residencia y de mezclarse con ellos, hoy día es todo lo contrario. En la actualidad, intentan establecerse en un lugar en donde pueden encontrar a la mayoría de los otros migrantes de su propia comunidad de origen, convivir y hablar con ellos en su propia lengua nativa y reproducir entre todos una comunidad lo más parecida posible a la que se han visto obligados a dejar atrás, en general por razones económicas. Lo novedoso e interesante es que en lugar de avergonzarse de hablar en su lengua original y de ser indígenas, son orgullosos de hacerlo y de serlo así como de pertenecer a una cultura milenaria, hablar el idioma de sus ancestros y exhibir su diferencia con los demás pobladores en el nuevo lugar al que han llegado. Es lo que Bengoa llama la “desterritorialización” de la etnicidad.

Comparo esta nueva actitud con la que encontré en mis primeros viajes a Tepoztlán, un pueblo indígena de México, hace medio siglo. En este caso, no se trataba ni siquiera de migrantes a la ciudad que buscaban esconder su condición autóctona, sino que en el mercado del mismo pueblo, en donde con mis ambiciones de joven antropóloga extranjera intenté hablarles a los vendedores en su lengua náhuatl, me encontré con la sorpresa de que al verme llegar cambiaron de inmediato su conversación al español y mintiéndome negaban que tenían algún conocimiento del idioma de los antiguos aztecas. Pero me sucedió después algo todavía más curioso, durante una misión para la UNESCO de revitalización cultural en El Salvador, al hallar a un grupo de indios pipiles cuya lengua

era también el náhuatl. Negaban su origen —a pesar de que los había escuchado conversar en su lenguaje y de que había intentado hablar con ellos en su mismo idioma— y pretendían ser mayas, que por lo visto les parecía más elegante y probablemente no estaban informados de que su lengua, llamada “pipil” era la misma que el náhuatl de los antiguos aztecas. Cuando les regalé uno de mis libros, *Flor y Canto, la poesía de los aztecas*, para tratar de convencerles de que deberían sentirse orgullosos de su idioma, quedaron enormemente sorprendidos y no sabían bien si debían creerme o no.

Lo anterior demuestra que la diferencia principal de las nuevas actitudes de los nativos con las de mediados del siglo xx, que reflejan la manera en que son percibidos por los demás y que forman parte de lo que constituye la emergencia indígena, es que ahora los protagonistas son los aborígenes mismos y no otros que intentan hablar en su nombre. Por tanto, la emergencia carece de paternalismo y obedece a un verdadero despertar de los propios autóctonos, con una toma de conciencia de ellos mismos, del valor de sus culturas y de la necesidad de defender la sobrevivencia de sus lenguas y de sus tradiciones. En el análisis de José Bengoa, la emergencia está ligada vinculadamente a los movimientos migratorios del campo a la ciudad —que en la visión de Sarmiento era un viaje de la barbarie a la civilización—, a esta nueva manera de migrar.

Si en la famosa reunión de Pátzcuaro, México, en 1941, cuando se fundó el indigenismo latinoamericano, se consideraba que el monolingüismo de los indios constituía un serio problema y que producía un aislamiento cultural del cual había que salvarlos intentando castellanizarlos rápidamente, hoy día la tendencia es más bien la contraria, es decir, que aun los no indígenas se enorgullecen de tomar clases para aprender la lenguas habladas por las antiguas culturas, sean o no herederos biológicos de esos pueblos del pasado americano.

Si las migraciones en tiempos pasados tenían como meta olvidar su condición de aborigen, hoy día los desplazamientos de ida y vuelta se hacen por razones económicas principalmente, pero sin la intención de perder su identidad. Según Bengoa, la motivación principal de ir a trabajar a la ciudad o al extranjero

... consiste en obtener dinero y recursos para poder volver a ser “pasante” en las fiestas del pueblo, honorificar y “limpiar” el dinero obtenido 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, está en la comunidad que dejaron y a la que vuelven recurrentemente.

Movimientos de “nativismo”: un estudio de caso

Otro trabajo contenido en este volumen es el artículo “Nativismo y revitalización de la cultura náhuatl en el sur de México D. F.”, escrito desde otra perspectiva. Se trata, en el fondo, de algo similar aunque simultáneamente muy diferente, escrito por un nahuatlato holandés, Rudolf van Zantwijk, con quien he podido compartir mi pasión por la lengua y la cultura de los aztecas, desde nuestra juventud, como becarios europeos en México, siendo de los primeros discípulos extranjeros del reconocido maestro Miguel León-Portilla en su Seminario de Cultura Náhuatl en la UNAM hace medio siglo.

Lo que tiene en común su escrito con el de Bengoa es que igualmente se ocupa de movimientos de toma de conciencia entre la población indígena, del valor de defender su lengua y sus tradiciones culturales. Sin embargo, lo que constituye la diferencia principal, porque hay muchas otras, es que su

artículo está enfocado al estudio de un caso particular, el del pueblo de Milpa Alta, en la Ciudad de México, mientras que el anterior cubría todo el espacio latinoamericano.

Van Zantwijk relata los movimientos de defensa de la lengua y la cultura de los nahuas en dicha población, en la periferia al sur de la capital mexicana, que ha podido observar desde hace más de 20 años. Esta localidad, a la cual llegó muy joven hace más de medio siglo, en 1957, donde aprendió a hablar a la perfección el náhuatl –capacidad que conserva todavía, a pesar de su residencia ahora en Europa, con la ayuda de su admirable costumbre de escribir cada noche su diario personal en esa lengua–, ha sido objeto de numerosos libros y artículos suyos, desde su tesis doctoral hasta el trabajo para este volumen.

Como es natural, su análisis de lo que llama los movimientos de “nativismo y revitalización” en Milpa Alta cubre un periodo de más de medio siglo, desde su primer encuentro con los habitantes de la localidad hasta nuestros días. Incluye la corriente de los últimos 20 años, llamada por Bengoa de la “emergencia indígena”, que por su parte él denomina “emancipación cultural indígena”. Por lo tanto, se puede considerar que la descripción que hace de los esfuerzos locales por conservar y revitalizar la lengua náhuatl y la cultura original en la población citada, durante las décadas que preceden a la “emergencia” de los últimos decenios –es decir, durante los años 60, 70 y 80–, apoyado por entusiastas externos a la localidad, tanto mexicanos mestizos como extranjeros, constituye la revelación de las actividades de unos cuantos que fueron los precursores de un movimiento que en los años 90 se convirtió en un despertar internacional del mundo aborígen.

Aunque menciona por sus nombres a varios de estos pioneros, así como los trabajos de cada uno de ellos, además de una obra importante del historiador nahuatlato de Milpa Alta,

Francisco Morales Baranda, va extendiendo a todo el territorio nacional las ambiciones revitalizantes de los intelectuales indígenas de Milpa Alta, convencido de que el movimiento de ese pueblo no va a quedar aislado y sin seguidores entre los aborígenes de otras partes del país. Al respecto señala: “En la época contemporánea, hay mucha semilla desparramada en los rostros y corazones de los pueblos indios de México, que solo espera vientos y lluvia propicios para germinar y florecer”.

Otro intelectual indígena de Milpa Alta al que menciona es Librado Silva Galeano, famoso por los libros escritos en colaboración con Miguel León-Portilla. De este sabio tengo el hermoso recuerdo de su visita a nuestro hogar parisino después de un congreso en Francia, en el que junto con su madre nahuatlata dejó para siempre, a través de su conversación en náhuatl, bajo el cielo francés, sus milenarios sonidos impregnados en las paredes de nuestra casa.

En su artículo, describe los encuentros de hablantes de náhuatl organizados por Miguel León-Portilla no solo en su pueblo de origen sino en muchos otros lugares de México, a partir de 1987, sobre los cuales ofrece el comentario siguiente:

Pues bien, como los encuentros de hablantes de náhuatl se han llevado a cabo al aire libre, han podido acercarse a ellos todos los que así lo han querido, es decir: gente de la comunidad que no tienen nada que ver con investigaciones académicas ni nada parecido, y así se han podido enterar de la importancia de nuestra antigua cultura, del reconocimiento que en otras partes del mundo va adquiriendo; y, en consecuencia, ha surgido en el ánimo de muchos el deseo de conservar lo propio, reflejado en el uso cada vez más constante del náhuatl.

Rudolf van Zantwijk inicia su artículo con un breve repaso de la historia indígena de México y del destino del náhuatl a

través de los años. Al mencionar el desprecio por esta lengua durante la época colonial, menciona que la subcultura de la nobleza azteca desapareció primero, mientras que la cultura de los macehuales o capas inferiores de la población logró mantenerse un poco más a través de las “repúblicas de indios”. Comenta que con la independencia del país y con la desaparición de esas instituciones, los autóctonos quedaron sin sus tierras y fueron convertidos en peones de los latifundios de los mestizos, con lo cual aumentó su pobreza y se mantuvo su permanencia en los niveles inferiores de la sociedad.

Describe luego la Revolución y el papel de Emiliano Zapata en la conciencia de la población indígena de Milpa Alta. Expone que los manifiestos en lengua náhuatl llamado Caudillo del Sur, que fueron publicados por León-Portilla, ejercieron una fuerte influencia entre los pobladores de la localidad. Con la extensión de la escolaridad, en el periodo postrevolucionario, empezaron a manifestarse tendencias nativistas entre algunos maestros y estudiantes y se pusieron de moda nuevamente las tradiciones orales en lengua original. Menciona a Fidencio Villanueva Rojas como el iniciador más importante de la revitalización de este idioma en el sur del Distrito Federal, entre cuyos seguidores se encuentran José Concepción Flores Arce, además de los colaboradores de León-Portilla, Librado Silva Galeano y Francisco Morales Baranda. Ellos fueron los que pusieron a Van Zantwijk en contacto con Miguel Vilchis Mancero, quien le dio clases de náhuatl.

Según nuestro autor, esa habla aprendida en Milpa Alta era muy parecida al náhuatl clásico hablado por los aztecas, lo cual se hace evidente también en la poesía y en la prosa de los intelectuales indígenas de la localidad. Tuve el gran placer de comprobar esto en forma personal al conocer a muchos de ellos en el año 2007 al asistir como invitada, junto con Rudolf van

Zantwijk y Jacqueline de Durand-Forest, a la celebración de los 50 años del Seminario de Cultura Náhuatl de la UNAM, que sigue dirigiendo todavía, a su avanzada edad, el maestro León-Portilla. El motivo de la invitación fue que había formado parte, al lado de éste, entonces embajador ante la UNESCO, del jurado que calificó y aprobó el doctorado del sueco-francés nacionalizado mexicano y ahora miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, Patrick Johansson, en la Universidad de la Sorbona de París. En aquel entonces nos sorprendimos todos, nahuatlato extranjeros y nacionales, por la impresionante fluidez con la que nuestro alto y rubio colega se entretenía con el grupo de nahuatlato indígenas presentes en la celebración.

Van Zantwijk cita el famoso poema de Fidencio Villanueva Rojas en el cual pronostica, como lo harán luego otros intelectuales indígenas de Milpa Alta, el renacimiento de la cultura náhuatl y la lengua de sus antepasados, con las siguientes hermosas palabras:

*Ahtocayotl, azteca intlamatiliz
oxotlac nochi Anahuahhtlapa,*

*oquixmimihti in caxtiltecatl,
axcan ye pepetlacaz tomac.*

El antiguo saber del azteca,
fulgor que fuera de toda la tierra de
[Anahuac,
que dejó asombrada la pupila hispana,
ahora en nuestra mano refulgirá.

Sin embargo, al nombrar a varios de los no indígenas, mestizos y extranjeros, que participan en estos esfuerzos, toca un aspecto menos glorioso de estos movimientos de revitalización: la tendencia entre algunos investigadores y militantes a rechazar la presencia de no aborígenes, en particular de los extranjeros, en estos esfuerzos.

Aunque trata de comprender estas reacciones, nuestro autor las considera nocivas y poco útiles para la causa del rescate del pasado nativo, visión que comparto plenamente por

haber sido víctima yo misma de ese rechazo por mi condición de extranjera, no obstante que he tenido una vida entera dedicada a la misma tarea de intentar recuperar tesoros que deben ser considerados como pertenecientes a toda la humanidad, según la visión de la UNESCO.

Creo que el origen biológico o étnico de aquél o de aquélla que desean contribuir a este importante salvamento no debe constituir un criterio válido, ya que las actitudes de este tipo solo pueden retardar o limitar los resultados del trabajo, lo cual sería una lástima tanto para México como para el mundo.

Por suerte, se observan también posturas contrarias cuando el país, sus autoridades, manifiestan su agradecimiento a los connacionales que han contribuido a la preservación de los tesoros heredados de las antiguas culturas originales, como cuando les han otorgado la prestigiosa Orden del Águila Azteca o con las publicaciones con motivo de la celebración del Bicentenario de la Independencia, en las que se homenajeó a investigadores que se han dedicado a la difusión de las culturas antiguas de México. Por esta razón, me siento particularmente agradecida por haber sido incluida en el libro *200 mexicanos que nos heredó el mundo*, que se publicó con ese motivo, así como por la exposición que acompañó al festejo, llamada “Extranjeros célebres en México”, en la que a nombre de los galardonados, quienes hemos dedicado nuestras vidas a México, me correspondió agradecer al gobierno mexicano los honores recibidos. Tales expresiones de gratitud a quienes hemos colaborado para dar a conocer al mundo lo hermoso de ese patrimonio y su persistencia en el México contemporáneo —información muy necesaria como contrapeso a la inundación de noticias en la prensa internacional sobre la agudización de la violencia en el país— no pueden ser consideradas como “malinchistas”, sino más bien como reconocimiento a una labor que ayuda a crear una imagen más equilibrada de la cultura mexicana en el exterior.

Como un testimonio de lo positivo de esta colaboración internacional sin fronteras, Van Zantwijk cita el reconocimiento en el extranjero, por los frutos literarios de estos movimientos de nativismo y revitalización cultural y lingüística, a algunos indígenas de Milpa Alta:

Los poetas modernos de Milpa Alta son novelistas a la vez. En 1994 el *momoxcatl* José Concepción Flores Arce Xochim recibió el Premio Nacional de Literatura por parte de la Radiodifusión Alemana. Este autor (1930-2012) se dedicó al registro de la literatura oral de su comunidad, además de que fue un novelista e historiador indígena.

Sin embargo, insiste en la necesidad actual de ponerse de acuerdo sobre una estandarización de la lengua náhuatl, ya que existe una gran variedad de versiones lingüísticas de la misma, según el lugar de procedencia del nahuatlato. Sabemos que este idioma es hoy todavía hablado por más de un millón de personas distribuidas en 16 estados del país, además de su uso por parte de los pipiles en El Salvador y de muchos inmigrantes mexicanos o salvadoreños en los Estados Unidos. La dispersión geográfica de la lengua, combinada con la influencia del idioma dominante en cada país, ha creado necesariamente, como nos enseña la glotocronología, una gran multiplicidad de formas lingüísticas. Además, la ortografía está muy lejos de ser estandarizada.

Van Zantwijk hace también unas comparaciones interesantes con situaciones en Europa, en donde en muchos países con o sin hablas minoritarias se decidió crear una lengua estandarizada de una multiplicidad de variantes lingüísticas locales. Cita el caso de Alemania, en donde formularon el estándar del “Hochdeutsch” en el siglo XIX para que en él se reuniera la multitud de dialectos locales bajo la conformidad de una lengua

nacional, mientras que los flamencos hicieron algo comparable cuando se unieron a la lengua oficial de los Países Bajos.

Tratándose del náhuatl, el autor propone que la base de esta lengua debería ser una variante la más cercana posible al náhuatl clásico con sus formas reverenciales, practicada antiguamente por la nobleza azteca. Dice que los intelectuales indígenas de Milpa Alta –mencionados en su artículo– forman parte de quienes han logrado conservar ese idioma antiguo en su forma más pura, como se puede comprobar con el poema citado por Silva Galeano, pronunciado en la conmemoración de la muerte de su padre. Sus palabras exquisitas, formuladas en un náhuatl muy refinado, parecen evocar los tiempos antiguos, cuando dice:

Mochi zan necahualziteixihta in yohuac	Todo es silencio respetuoso
in ihcuac aca quimocahuilhtehua	a la hora en que alguien deja
in cemanahuac,	este mundo,
in ihcuac aca techommocahuilia.	en que alguien nos abandona.

Agrega que la existencia de una lengua estándar constituye la condición indispensable para programas de su enseñanza escolar. En sus comparaciones, relata lo ocurrido con algunas hablas minoritarias de Europa, al referirse a la lengua céltica de Irlanda. Se operó allí una sorprendente revitalización después de que se encontraba casi en vías de extinción. Después de adoptar una estandarización e introducir su aprendizaje en la escuela, el número de hablantes pasó, en solo una generación, de 70 000 personas a 1 600 000, o sea a más del doble.

Afirma que a pesar de que algunos se oponen a los movimientos nativistas, muchas veces cierta dosis de ello es necesario para crear el entusiasmo requerido con el propósito de parar la implacable tendencia a la desaparición de una lengua minoritaria, revirtiendo la erosión lingüística con su revitalización. Cita también el caso de la lengua frisona en los Países Bajos.

Allí no ha habido ningún nativismo, lo cual ha provocado que los actuales hablantes de ese idioma nativo ya no logren comprender los textos antiguos escritos en la lengua original.

En Milpa Alta, sin embargo, existe desde hace varias generaciones la práctica del bilingüismo náhuatl-español y con la llegada de la emergencia indígena de los últimos 20 años esa habla dual ha recobrado un auge especial. Esto no solo significa algo importante para el patrimonio lingüístico del náhuatl, sino que además son bien conocidas las múltiples ventajas aportadas por el uso de dos idiomas, incluso para el desarrollo del cerebro humano, como lo he podido comprobar con mis propios hijos y nietos, expuestos a varias lenguas desde su nacimiento. Por ello, en lugar de intentar combatir el bilingüismo, los padres y madres indígenas les harían un gran favor a sus hijos al fomentar el uso de su lengua nativa conjuntamente con la lengua nacional, si desean que se conviertan en los mejores alumnos de sus clases por haber sido obligados, desde pequeños, a exponer su cerebro a la gimnasia mental que significa ello, o al pluri o al multilingüismo.

Esta afirmación sobre las ventajas de crecer con el uso de varias lenguas en forma simultánea es también válida para los mestizos, porque no solo son herederos de las grandes culturas del pasado, lo cual debe ser motivo de orgullo, sino también porque es algo que les puede permitir que comprendan el significado de la mayor parte de los topónimos de su patria, además de los múltiples beneficios de estar expuestos a dos o más lenguas desde una edad temprana.

La “emergencia” en los Estados Unidos

Finalmente, se incluyen dos artículos sobre los indígenas de los dos grandes países de América del Norte: Estados Unidos

y Canadá, escritos por dos eruditas investigadoras: Joëlle Rostkowski y Guitté Hartog. La primera de ellas, experta francesa, es autora de un escrito que titula “El renacimiento indígena en los Estados Unidos durante las últimas décadas”. Especialista en la situación de los pueblos indígenas de los Estados Unidos, publicó un libro –*Le Renouveau indien aux Etats-Unis (El renacimiento indígena en los Estados Unidos)*, l’Harmattan, París, 2001– sobre lo que José Bengoa llama “la emergencia” indígena y que ella ha preferido denominar el “renacimiento” en el otro lado de la frontera entre la América latinoamericana, mayoritariamente ibérica (de lenguas hispánica y portuguesa), y la América anglosajona, en su mayoría de lengua inglesa (en ambos casos también con ciertas partes de lengua francesa).

Joëlle Rostkowski colabora desde 1976 con las Naciones Unidas y se ha especializado en el estudio de las minorías culturales y los derechos humanos. Con motivo de las manifestaciones francesas en torno a los 500 años del Encuentro de Dos Mundos –junto con el especialista en el mundo indígena norteamericano, Jean Malaurie–, fue la iniciadora de un proyecto, en el marco de la UNESCO, sobre la situación de los aborígenes actuales, tanto en la América anglosajona como en la latinoamericana. Me tocó participar en la segunda parte del proyecto, dedicada a la América indígena latinoamericana, al lado de mi maestro Miguel León-Portilla, quien en esos años era el embajador de México ante el organismo internacional de la educación y la cultura, con un artículo sobre la mujer aborígen en México frente a la conquista. Dicho trabajo quedó contenido en el libro que se publicó con el resultado de las reuniones que tuvieron lugar, bajo el título de *Destins croisés, cinq siècles de rencontres avec les Amerindiens (Destinos cruzados, cinco siglos de encuentros con los indígenas de las Américas)*, Albin Michel/UNESCO, París, 1992.

La investigadora francesa hace un análisis de la diferencia entre el desarrollo de los pueblos originales de los Estados Unidos y el que vivieron los ubicados al sur del Río Grande –que separa a México de su vecino del norte–, es decir, los de los países de América Latina. Expresa que ha existido una falta casi total de memoria histórica en los EUA, que incluya a los pueblos indígenas, y que ha habido allí, desde siempre, una tendencia a olvidar la presencia autóctona en su tierra.

Los habitantes norteamericanos no indígenas han tenido siempre la mirada fija casi obsesivamente en Europa y hacia todo lo que heredaron de sus ancestros de ese continente, algo que también ha sido recordado ampliamente por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*. Como una especie de remplazo de ese vacío o como falta de nostalgia por el pasado indígena de su país, la tierra norteamericana ha sido percibida por ellos, en general, como la nueva tierra prometida, casi deshabitada, con un ensalzamiento de la belleza de su entorno natural. Los indios son recordados en la memoria colectiva de los estadounidenses –si es que existe tal– casi siempre en las películas de Hollywood sobre la conquista europea de esas tierras como unos seres bélicos, montados a caballo, mientras que los actuales sobrevivientes originales son considerados más bien como una “raza moribunda”, citando al presidente Theodore Roosevelt.

Los clichés derivados de esa imagen hollywoodense –que los representa a veces como diabólicos, otras los ridiculiza o aún a veces los idealiza– son rechazados rotundamente por los indígenas norteamericanos actuales, a pesar de que para muchos, en su propio país y en el mundo, ha sido la única manera en la que se han inmortalizado. Sin embargo, el mito de los “pieles roja” de las películas, ya sea con su aureola de romanticismo o con sus prejuicios raciales implícitos, ha sido remplazado últimamente por una presencia bien concreta de

indios modernos que no solo tratan de mostrar que existen, sino que reclaman sus derechos y el respeto a sus culturas.

Rostkowski atribuye esta importante diferencia entre los aborígenes de Norteamérica y los de América Latina, con sus historias de desarrollo bastante desiguales, al establecimiento en el país del norte de las “reservas indígenas” y, por consiguiente, de la muy limitada formación, en tiempos pasados, de un mestizaje biológico y/o cultural entre nativos y europeos. Además, si bien estas reservas constituyeron de generación en generación una tierra fértil para la reproducción de la cultura y las tradiciones de cada grupo, también, el rápido crecimiento de la infraestructura norteamericana —el desarrollo tanto de la red de carreteras como de las comunicaciones virtuales— tuvo como efecto una erosión más fuerte de la autenticidad de esas culturas que la que podría sufrir una tribu en la selva amazónica o los habitantes de un pueblo pequeño aislado en la sierra de los Andes.

En décadas recientes, estas historias, tan diferentes, han comenzado a encontrar una tierra común, que también han empezado a compartir con otros pueblos indígenas de todo el planeta. En los EUA de los años 60 y 70 empezaron a ponerse de moda los estudios de las minorías étnicas y con ello nacieron los movimientos que reclaman sus derechos, que hasta entonces habían sido ignorados, así como la toma de conciencia del valor de la propia identidad, movimientos inspirados en la lucha de la población negra por adquirir los mismos derechos que los blancos.

Todo esto formó parte de una especie de “contra-cultura”, pero poco a poco la rebeldía indígena empezó a diferenciarse de la de los negros a partir del espacio tribal de las reservas como eje para la conservación de la identidad y de la cultura propias. Rostkowski hace hincapié en el hecho de que de la misma manera como en América Latina la toponimia consti-

tuye una prueba contundente de la presencia autóctona en un territorio, también sucede lo equivalente en los Estados Unidos, lo cual ha empezado a ser reivindicado por el movimiento de los nativos como prueba de su presencia ancestral, desde tiempos inmemoriales, en esa parte del mundo. La autora lo expresa de la manera siguiente:

Un gran número de nombres de estados llevan nombres que no tienen nada de anglosajones: Alabama, nombre de una tribu muscogee, Arizona, derivado del papago, que significa “pequeña fuente”, Connecticut, de un nombre mohicano, que significa “río largo”, Minnesota, de una palabra lakota (sioux), que quiere decir “agua negra”. En cuanto a Oklahoma, lugar de exilio y después tierra de adopción para numerosos indígenas, su nombre significa, en choktaw, “tierra de los hombres rojos”. La lista es larga [...] Pero hace mucho tiempo que no se piensa en los indios manates, cuando se va a Manhattan. El siglo XX aparece retrospectivamente para los indígenas como aquel de la reconquista de la memoria.

Hoy día, agrega, “los indígenas regresan desde lejos...” y retornan con mucha fuerza. Cita el nombre de varios intelectuales aborígenes como Vine Deloria y Scott Momaday –con este último tuve el privilegio de coincidir en varias reuniones de indígenas en la UNESCO– así como de otros que exhiben con gran orgullo su origen, que inspiran a muchos más. La reconquista se ha extendido también en lo periodístico, en lo literario y en lo artístico. Con referencia a estos nuevos impulsos, pero con sus características muy propias, cita a Scott Momaday, cuando dice que “...el indígena, su conciencia de las cosas, hasta incluir la creación entera (...); ninguna parte de su universo le es extranjera y además él se siente parte de todo lo que existe y que será siempre en el futuro”.

Si antes se exhibía la artesanía autóctona en los museos al lado de los dinosaurios, hoy día –apunta– se ha creado una serie de nuevos museos dedicados especialmente a las obras aborígenes, tanto en Washington como en París, en Ginebra como en muchas otras partes del mundo.

Demográficamente, también vienen de regreso, desde lejos, los indios norteamericanos. Si al momento de la conquista hubo entre dos y tres millones de nativos en el territorio de lo que hoy se conoce familiarmente como los Estados Unidos (aunque en realidad habría que usar el término correcto de Estados Unidos de América), después de la ocupación su número disminuyó catastróficamente, casi hasta su desaparición en muchas partes, por los conflictos y las epidemias. Se cuenta que incluso algunos de los conquistadores –o “pioneros”, como ellos prefieren llamarse– venidos de la Europa anglosajona hicieron enviar cobijas infectadas con viruela a los pueblos originales para exterminar a sus habitantes de la forma más rápida posible y así quedarse con sus tierras. Aún al final del siglo XIX seguía reduciéndose el número, ya fuera por el hambre, por enfermedades o por el exceso del consumo de alcohol muy extendido en las reservas debido a la tristeza de sus habitantes desdichados.

Afortunadamente, cifras recientes demuestran que en los últimos decenios ha habido un fuerte crecimiento demográfico entre los indígenas de Norteamérica, en parte debido a la nueva tendencia de esos pueblos, antes despreciados, a recobrar su identidad y en parte a mostrarse orgullosos de ella mediante el lema “Red is beautiful” (Ser rojo es ser hermoso), inspirándose en la expresión lanzada por los negros militantes “Black is beautiful”, vistiéndose nuevamente con su ropa tradicional y peinándose con trenzas o con cintas en la frente.

Hasta los que no tienen muchas gotas de sangre indígena o a veces ninguna, siendo ocasionalmente rubios y con ojos

azules, muchas veces quieren exhibir una identidad aborigen que no tienen o casi no tienen. Este es un nuevo fenómeno que en algunos casos se empieza a observar también en América Latina, aunque en mucho menor grado en los centros urbanos en donde se da la tendencia al nacimiento de los movimientos militantes de reivindicación de la identidad original. No puede dejar de señalarse que abundan también falsos “indios” en algunas delegaciones indígenas –sobre todo de los Estados Unidos y de Canadá, pero también de ciertos países centroamericanos con menos población aborigen, como Costa Rica y El Salvador– como algunos que solían venir a verme a la UNESCO, en mi condición de encargada de los programas de recuperación indígena, y que llegaban a convertirse en expertos, pero en conseguirse viajes gratuitos a París o a otros lugares del mundo en los que organizábamos reuniones sobre el tema de la defensa y preservación de las culturas y lenguas aborígenes en el mundo.

Volviendo a Joëlle Rostkowski, realiza una detallada descripción de los diferentes grupos originales que existen aún en los Estados Unidos, así como sus diferentes grados de militancia, que los ha llevado a jugar un papel muy importante en la política norteamericana al grado de recibir visitas y promesas de presidentes, en particular de Bill Clinton, encuentro que figura en la portada de su libro sobre el renacimiento indígena en ese país del norte de América.

Aunque en su tiempo el presidente Roosevelt consideró que los indígenas norteamericanos constituían una “raza moribunda”, citamos aquí un poema de Scott Momaday, que afirma lo contrario:

Ya ves, estoy vivo
Ya ves, estoy de acuerdo con la tierra
Ya ves, estoy de acuerdo con los dioses
Ya ves, estoy de acuerdo con todo lo que es hermoso

Ya ves, estoy de acuerdo contigo
Ya ves, estoy vivo, estoy vivo

La historia indígena de Canadá

Otra francófona, la investigadora canadiense Guitté Hartog, es autora del artículo “Los pueblos autóctonos de Canadá: dignidad, derechos humanos y reconciliación”, en el que trata sobre el indigenismo de su país, texto con el que se concluyen los trabajos reunidos que tratan sobre el destino de los pueblos indígenas sobre todo en las Américas, pero también, por comparación, en el resto del mundo, ya que la situación de esos conglomerados suele ser más o menos la misma, en particular tratándose de pueblos originarios, conquistados y colonizados por una cultura dominante, que los ha llegado a subyugar con las desastrosas consecuencias que ello les ha significado, aunque recién parecen estar empezando a salir de siglos de opresión y de miserias de todo tipo. Los artículos aquí contenidos ilustran el camino recorrido por esos pueblos durante los cinco siglos que siguieron a lo que nos transmiten los aztecas de primera mano acerca de sus vidas durante el primer tiempo del colonialismo español en las tierras de lo que hoy es México, a través de cuatro códices que se presentan en obras por separado.

La autora es originaria de la región francófona de Quebec, pero está radicada desde hace años en México, en donde se desempeña como catedrática de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en la disciplina de psicología con especialidad en el tema de los derechos humanos. Paralelamente al desarrollo de sus actividades universitarias, es una espléndida artista profesional, como se puede apreciar en sus dibujos originales de las portadas que conforman los diferentes volúmenes del conjunto de esta obra.

Por las razones aquí descritas, su artículo tiene como subtítulo “Dignidad, derechos humanos y reconciliación”, ya que desde el punto de vista psicológico, su texto describe las dramáticas consecuencias del trato dado por el gobierno canadiense a sus pobladores indígenas. Su artículo nos abre los ojos a una situación hasta ahora poco conocida, de sufrimiento, durante 150 años y hasta recientemente, de las poblaciones autóctonas en un país conocido generalmente como magnánimo y citado en uno de los informes del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (Human Development Reports) como “el mejor país del mundo”, lo que a decir de ella puede ser válido para muchos de sus compatriotas, excepto para los de los pueblos aborígenes.

En realidad, lo que describe como la política pasada de su gobierno de apartar a los niños desde una edad temprana de sus familias para “civilizarlos”, aunque fuese inspirada por la “buena voluntad” con el fin de alejarlos de su entorno “salvaje”, estaba basada en un terrible racismo hacia esos pueblos y sus culturas. Se asemejaba mucho al peor ejemplo en el mundo del trato de un gobierno a sus poblaciones nativas como el de Australia en tiempos relativamente recientes.

En mis clases universitarias sobre las poblaciones aborígenes del mundo, basadas en mis experiencias en la UNESCO durante mis años dedicados a la rehabilitación de pueblos indígenas maltratados, el ejemplo de Australia siempre me indignó, particularmente por su política de intentar “blanquear” a los niños autóctonos, los nativos australianos, entregándolos en adopción a familias blancas. Esa política, de la cual el gobierno australiano se ha disculpado últimamente, tenía como propósito no solo distanciar a esos niños de su entorno familiar, de su cultura, de sus tradiciones y de su lengua, sino incluso el de crear en ellos mismos un rechazo a su propio origen.

Según la descripción que hace Guitté Hartog de lo que pasó en Canadá con los 150 000 niños que fueron arrancados a temprana edad de sus familias y colocados en pensiones para indígenas con el fin de hacerlos olvidar su origen, su lengua y su cultura, para convertirlos en “canadienses blancos”, tuvo exactamente las mismas consecuencias psicológicas que en Australia, es decir, motivó el rechazo a su propia familia, a su entorno y a su cultura y, finalmente, a sí mismos como indígenas. Lo que es más, según la investigadora, no solo tuvo consecuencias gravísimas para los menores sino también para sus padres, al verse éstos despojados de sus hijos, quienes después los rechazaban y con los que luego no pudieron comunicarse en su lengua original.

Con frecuencia, esa separación forzada y dolorosa llevó a situaciones de desesperación, alcoholismo y suicidios, agravada además por problemas de pobreza, discriminación y maltrato por parte de los miembros de la etnia dominante. La autora ofrece cifras que comprueban estadísticamente esas tragedias, derivadas de una política errónea de querer hacer “el bien”, que resultó en graves ofensas a los derechos humanos de los indígenas de Canadá.

Guitté Hartog ilustra esas vivencias con la cita de un sobreviviente, que dice:

Los niños fueron llamados cerdos y perros. Los maestros les pegaban si utilizaban su propia lengua y se les dijo que irían al infierno, a menos de que se convirtieran al cristianismo. Muchos padres nunca vieron a sus hijos e hijas de nuevo. Los sobrevivientes usaron a menudo drogas y alcohol para olvidarse del dolor.

El artículo describe, además, los tres grupos de pueblos autóctonos de Canadá, renombrados recientemente las Primeras Naciones, los inuits y los mestizos, después de haber sido designados los primeros, en textos anteriores a 1927, como “los

salvajes” y posteriormente como “los indios”, expresión también considerada hoy como discriminatoria. A los inuits —que simplemente significa “gente”—, los que habitan en la zona ártica del país, los habían nombrado anteriormente “esquimales”, que significa “los que comen carne cruda”. Proporciona cifras que indican sus proporciones demográficas dentro de la población canadiense.

A pesar de que el gobierno ha pedido últimamente perdón por esa política discriminatoria del pasado y hasta ha recompensado económicamente a los indígenas y les ha dado un trato que podría llamarse “discriminación positiva”, la autora considera que aun esos nuevos esfuerzos tienen un cierto sabor a paternalismo, ya que, como lo expresa, “quien paga manda” aunque esas acciones de arrepentimiento se hagan probablemente por motivos sinceros.

Cita lo dicho por un primado de la Iglesia, Fred Hiltz, quien expresa su *mea culpa* diciendo: “Nosotros hemos fallado a ellos, a nosotros mismos y a Dios. Hemos fracasado a causa de nuestro racismo y por la creencia de que los blancos eran superiores a los aborígenes”.

Con este triste relato sobre la situación de los indígenas canadienses, quienes también fueron colocados desde hace varios siglos en “reservas indígenas”, como en los Estados Unidos, con el fin de aislarlos y evitar que se mezclaran con la población no indígena, concluyo mi comentario sobre el conjunto de artículos. Esta situación discriminatoria de los pueblos originales es consecuencia, en gran parte, del tratamiento al cual fueron sometidos por los europeos hace cinco siglos, como se sabe a través de los testimonios de primera mano contenidos en los códigos del siglo XVI, legados para la posteridad.

Aunque el artículo de Guitté Hartog enfatiza los aspectos más sombríos de la historia indígena de su país y el de Joëlle Rostkowski lo hace sobre la de los Estados Unidos, poniendo

más énfasis en la “emergencia indígena” de los últimos años, es evidente que hay bastante similitud entre las historias de ambos países, como lo ejemplifica el establecimiento de las reservas para aislar a los aborígenes del resto de la población, aunque se ponen de manifiesto también ciertas diferencias que hasta ahora han sido tratadas escasamente.

Pero las diferencias entre la situación de los nativos de esos dos países del norte del hemisferio y la que caracteriza a la de los del resto del continente son aún más grandes, como se advierte en los artículos de este volumen.

Aprendizaje del pasado para comprender el presente

El despertar de la población indígena en años recientes, no solo en los países del norte y del sur de las Américas sino en todos los países del mundo con población aborigen, parece ser un rasgo compartido, pues se han olvidado de las diferencias históricas y regionales para buscar un denominador común que los una. La aspiración de todos es luchar para evitar que se mueran o que se desvirtúen sus culturas y sus lenguas, para que puedan ser conservadas y respetadas. El nuevo orgullo de ser indígena es algo que se puede observar en todas partes del planeta, justo en el momento cuando muchas de esas culturas, de esas lenguas y de esas tradiciones —el “patrimonio intangible”, que constituye el tesoro de toda la humanidad, según la visión de la UNESCO— están amenazadas en un mundo cada vez más globalizado. Es de esperar que ese nuevo impulso aborigen no haya llegado demasiado tarde para que se pueda lograr preservar la mayor parte de aquella gran pluralidad lingüístico-cultural, sin la cual la humanidad se empobrecería para siempre.

Salvaguardar hablas y culturas originales, con sus raíces del pasado, no debería ser responsabilidad única de los aborígenes, sino de toda persona, nativa o no, latinoamericana o no, sin discriminación alguna, porque la muerte de un idioma, sea cual sea, o la desaparición de una cultura, de cualquier tipo, significa un empobrecimiento de la pluralidad existente en el mundo de lenguas y culturas que pertenecen a todos. Me atrevo a afirmar que es más grande la obligación de los no indígenas de vigilar para que no desaparezcan estas manifestaciones, ya que en general son ellos, los que constituyen las elites de muchos países con poblaciones autóctonas, es decir, los herederos de los vencedores o conquistadores, o bien los mestizos, los que suelen ser los encargados de los programas escolares y de las políticas culturales y lingüísticas de sus respectivos países, y porque son también, muchas veces, los responsables de haber mantenido vivos la discriminación o el menosprecio del valor de esas lenguas y culturas y, por lo tanto, son quienes deben mostrar cambios de actitudes para lograr crear un ambiente favorable para la sobrevivencia de tesoros hoy amenazados.

Esto es válido no solo en países de fuerte concentración de pobladores originales todavía, como México, Guatemala o Bolivia, sino también en naciones con mayorías europeas o mestizas, como Argentina, Uruguay o Chile, porque aun ellos comparten el pasado histórico original de sus países y tienen una gran necesidad de sobrepasar actitudes que pertenecen al pasado colonial, tengan o no sangre nativa en sus venas. Negarse a compartir el afán de preservar el pasado cultural y lingüístico de sus tierras –más amenazado allí que en otras partes–, ese legado que los hace diferentes a los europeos, es negar su historia y vivir en un mundo como prisioneros de lo que Miguel Ángel Bastenier llama el “chip colonial”, en un artículo que publicó en el diario español *El País* el 20

de agosto de 2010, año del Bicentenario, lo cual expresa en los términos siguientes:

Aunque harían mal argentinos y uruguayos en considerarse únicamente europeos, nacidos en La Pampa o el Río de la Plata, el tardío desarrollo de la Colonia y la avalancha de europeos del sur, que fraguó ambos países en el siglo XIX, hacen que el componente europeo sea hoy muy fuerte. Pero entre Salta, al norte de Argentina, y Río Bravo, en la frontera mexicana con Estados Unidos, sin olvidar el mediodía chileno, lo europeo es un ejercicio político que, para sustentarse, tendría que negar el país subyacente.

Lo importante no es que los españoles, asesinos genocidas, como sabe Eduardo Galeano, autor de cabecera de Hugo Chávez, fueran intrínsecamente perversos, sino que sus sucesores, los emancipadores y los que edificaron la independencia, quedaron contaminados por el “chip colonial”; esto es, por su incapacidad para dejar de ser quienes eran: un producto de la Colonia.

Evidentemente, juicios tan radicales como este se explican hoy día por la toma de conciencia de la comunidad intelectual y cultural de América Latina y del mundo acerca de los daños hechos a los pueblos originales durante el tiempo de la Colonia y sus consecuencias entre las elites de muchos países antiguamente colonizados.

El fondo de lo expresado continúa siendo válido y es por eso que debemos todos, ciudadanos del mundo, descendientes de europeos, mestizos o indígenas, de México, de América Latina y de todo el planeta, unirnos para salvaguardar y proteger lo que constituye un patrimonio muy valioso de los pueblos autóctonos y, por extensión, de todo el resto de los habitantes del globo terráqueo, y dejar atrás el “chip colonial”, la discriminación heredada de tiempos antiguos, el desprecio

o la negligencia para proteger lo que todavía queda de esas culturas y de esas lenguas, mientras todavía es posible salvarlas. Es por eso que es importante estudiar los documentos antiguos, creados por los mismos indígenas en su propia escritura o en su propia lengua, los códices del tiempo de la Colonia, para de allí aprender, de primera mano, en qué consistían esas actitudes y esos hechos con el fin de preservarlos en el presente y para el futuro.

LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: DESAFÍOS Y PROBLEMAS

RODOLFO STAVENHAGEN

En septiembre de 2007 se dio un paso importante en el impulso al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas del mundo cuando la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) adoptó por aplastante mayoría la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (DNUPI), que había sido elaborada y negociada por el Consejo de Derechos Humanos del organismo internacional durante más de 20 años. Únicamente cuatro estados (Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Estados Unidos) votaron en contra.¹

Si bien el documento no establece ninguna nueva garantía que no esté contemplada en otros instrumentos sobre el tema, es muy claro en cuanto a cómo se deben relacionar estos derechos con las condiciones específicas de los pueblos aborígenes. Dadas las circunstancias históricas bajo las cuales los derechos humanos de estas comunidades han sido violados o ignorados durante no poco tiempo en muchos países del mundo, la Declaración no solo era una muy esperada acta de resarcimiento para los pueblos originales, sino que también debe ser considerada como un

¹ Posteriormente, un nuevo gobierno en Australia señaló su intención de adherirse a la Declaración, mientras que el parlamento canadiense solicitó unánimemente al suyo (minoritario) que también lo hiciera.

mapa de acción para las políticas en la materia a ser adoptadas por los gobiernos, la sociedad civil y los propios interesados, si en verdad desean que sus derechos sean garantizados, protegidos o promovidos. En la literatura sobre el particular podemos identificar varios enfoques en torno a estas cuestiones.

Los indígenas tienen todos los derechos individuales universales

Un argumento habitual es que teóricamente todos los derechos humanos se aplican universalmente a los individuos por igual, de modo que también a las personas indígenas. Si éste no siempre ha sido el caso en la vida real, no se debe a los derechos en sí, sino a los errores en su implementación. Consecuentemente, los Estados deben desplegar esfuerzos más enérgicos para su aplicación real, mientras que la sociedad civil así como los mecanismos internacionales de protección deben estar más alertas para hacer que los gobiernos asuman debidamente su responsabilidad en este sentido.

Se ha demostrado que a pesar de que las y los indígenas, como individuos, tienen en la mayoría de los países –por lo menos en el papel– los mismos derechos que cualquier otra persona, de hecho no siempre disfrutan de ellos en la misma medida que todos los demás, particularmente en contraste con miembros de otros grupos más privilegiados. De modo que las diferencias en el cumplimiento de las normas para protegerlos constituyen, desde el principio, una situación de inequidad entre los pueblos autóctonos y los que no lo son.

Esta desigualdad depende de circunstancias particulares. Los pueblos indígenas pueden disfrutar más de algunos derechos, como los políticos y los civiles, que de otros, como los económicos, sociales y culturales. Pero en términos generales,

reconocen que su inserción en la estructura y en la práctica de los derechos humanos está basada en un acceso diferenciado y desigual a los mismos. Esto, a su vez, puede ser el resultado de distintos factores, tales como la ineficacia de los mecanismos de implementación de esas garantías, la insuficiencia de políticas en la materia, los obstáculos que enfrentan las poblaciones aborígenes cuando quieren ejercer sus derechos, o las diferentes formas de discriminación que siguen sufriendo en todo el mundo.

En la mayoría de los países, las autoridades públicas son muy conscientes de estas cuestiones, aunque en algunas partes tienden a negarlas. Sin embargo, incluso cuando las reconocen, la acción para remediarlas no existe, es insuficiente, llega demasiado tarde o es escasa. Una respuesta general a todo esto es la creencia de que “mejorando los mecanismos para la protección de los derechos humanos” se revertirá la situación. No obstante, el esfuerzo para mejorar esos dispositivos requiere todo tipo de acciones diferentes y es más fácil decirlo que hacerlo.

Se pueden encontrar múltiples obstáculos al esfuerzo por mejorar los instrumentos de protección de los derechos humanos. Por ejemplo, la inercia de los sistemas burocráticos, particularmente en lo jurídico, donde la atención a las necesidades específicas de los pueblos nativos puede que no sea una prioridad máxima. Con frecuencia, las instituciones nacionales de derechos humanos tienen poco personal y carecen de la capacidad necesaria para brindar protección a las y los aborígenes. A menudo, he escuchado quejas de que “no hay voluntad política”. Pero más seria aún es la práctica generalizada de corrupción en las sociedades pobres con grandes desigualdades. Los pueblos originales son, con frecuencia, víctimas de la corruptela y a veces participan también de la misma.

A menos que resolvamos los detalles prácticos para mejorar los mecanismos de derechos humanos, esto continuará siendo palabrería vacía. Pero resolver esas particularidades

tiene que ver con las estructuras institucionales existentes, con los sistemas legales y con las relaciones de poder, que a su vez se relacionan con un sistema social más complejo en el que las y los indígenas son, para empezar, las víctimas históricas de violaciones a esas garantías. Mejorar el acceso a los tribunales, establecer una oficina de derechos humanos con atención especial a los pueblos indígenas, instaurar agencias especiales de monitoreo, adoptar medidas reguladoras y nuevas leyes, apunta todo ello en la dirección correcta, pero a menos que se aborden directamente las cuestiones centrales, el progreso será lento, en el mejor de los casos.

Si los mecanismos adecuados de protección de los derechos humanos no han funcionado, o al menos no han funcionado bien para los pueblos indígenas, entonces debemos contemplar otros factores, tales como la discriminación de que son víctimas en el contexto de sociedades específicas. La discriminación es un término multiuso que, de hecho, se refiere a un fenómeno complejo y multidimensional, o, más bien, a una multitud de fenómenos de todo tipo. En el nivel más inmediato, el concepto se refiere a las relaciones interpersonales basadas en estereotipos y prejuicios que se relacionan con las diferencias percibidas entre miembros de grupos diferentes en una sociedad.

Su expresión más universalmente conocida es la de la discriminación racial o el racismo, es decir, el rechazo de una persona por parte de otra con base a unas diferencias físicas percibidas (o imaginadas). El ejemplo más conocido es el de la dicotomía blanco/negro, como la que se observó en el apartheid de Sudáfrica o en los Estados Unidos durante el periodo de la segregación. El racismo en Guatemala ha sido documentado ampliamente.²

² Marta Casaús Arzú *et al.*, *Diagnóstico del racismo en Guatemala*, Guatemala, 2006.

Desde sus orígenes, el sistema de Naciones Unidas ha participado en la lucha contra la discriminación racial, básicamente contra el apartheid sudafricano. El racismo, debe subrayarse, no tiene absolutamente ninguna base científica: los grupos raciales o étnicos no son ni superiores ni inferiores en relación a otros en capacidad intelectual, desarrollo cultural, capacidades mentales, inteligencia y demás (argumentos que los racistas han esgrimido a lo largo de la historia), debido al color de su piel o a otros atributos físicos. Sin embargo, el racismo (el rechazo personal del “Otro” debido a sus características raciales) es un fenómeno social persistente en muchas sociedades.

Los pueblos indígenas son víctimas del racismo y también de una discriminación cultural que no está basada únicamente en los rasgos físicos. Me he topado con este fenómeno en todas las misiones oficiales que me han tocado como Relator Especial en once países, y también en muchos otros. La segregación no solo es cuestión de simpatías o antipatías interpersonales, sino que existe también en otros niveles. Hay discriminación institucional cuando, por ejemplo, las instituciones de servicio social están diseñadas de modo que brindan servicios principalmente a ciertos sectores de la población y excluyen total o parcialmente o proveen servicios de menor calidad a otros que, por lo tanto, son discriminados. Vemos esto en la mayoría de los países donde hay una gran concentración de servicios disponibles para las personas de ingresos elevados de las áreas urbanas y son menos los que llegan a las comunidades rurales periféricas. He documentado ampliamente estas desigualdades en los informes de mis misiones en diferentes países, mostrando –principalmente sobre la base de indicadores y estadísticas oficiales– que los pueblos autóctonos son víctimas de la discriminación en la distribución de bienes socialmente valiosos, por lo general los necesarios para mantener o mejorar los niveles de vida

en cuestiones de salud, educación, vivienda, ocio, medio ambiente, prestaciones, etcétera.

La discriminación interpersonal puede ser combatida con medidas legales (por ejemplo, prohibiendo los discursos que fomentan el odio, las organizaciones racistas, etc.) y con campañas educativas y comunitarias a favor de la tolerancia y el respeto por las diferencias culturales y físicas. Sin embargo, ese combate requiere una renovación importante de las instituciones públicas en términos de objetivos, prioridades, presupuestos, administración, fortalecimiento institucional, evaluación, retroalimentación, coordinación y, por lo tanto, constituye un desafío importante para las políticas públicas y para la estructura de poder político de cualquier país, ¿por qué?, porque las decisiones políticas en toda sociedad democrática expresan problemas de grupo, intereses económicos y sistemas estructurados de poder, de los cuales los pueblos indígenas están por lo general muy distantes tanto en términos geográficos como económicos, sociales y culturales.

De modo que los pueblos indígenas enfrentan múltiples obstáculos, como individuos y como colectivos, antes de poder tener acceso equitativo a todos los derechos humanos individuales universales. Es por esto que el clásico enfoque liberal de los derechos humanos ha sido hasta ahora poco satisfactorio para los pueblos originales.

Los pueblos indígenas también tienen derechos específicos

Por esto, debe enfocarse la segunda perspectiva considerada, que se relaciona con los derechos de los pueblos indígenas tal y como han sido establecidos en los documentos internacionales pertinentes, básicamente en el Convenio 169 de la Organiza-

ción Internacional del Trabajo y en la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.

La diferencia principal con respecto a todos los demás instrumentos existentes en materia de derechos humanos es que aquí no solamente son los miembros de las comunidades indígenas los que tienen derechos en forma individual, sino también toda la comunidad en su conjunto. Algunos de los Estados que intervinieron en los debates sobre estos dos instrumentos internacionales, durante mucho tiempo se negaron a considerar a los pueblos aborígenes como sujetos específicos de derechos humanos y ese fue uno de los motivos por los que demoró tanto tiempo el proceso de elaboración y negociación de la Declaración.

En la actualidad, poco a poco empieza a darse una interpretación de que hay ciertos derechos humanos individuales que solo se pueden disfrutar “en comunión con otros”, lo que significa que para efectos de derechos humanos el grupo involucrado se convierte en sujeto de los mismos por derecho propio.

No debemos olvidar que esta es una vieja inquietud en Naciones Unidas. Hay motivos por los que el artículo primero de los pactos internacionales de derechos humanos adoptado por el organismo internacional en 1966 se refiere al derecho fundamental de todos los pueblos: el de la libre determinación.³ Pero también hay una contradicción en esta formulación, porque a pesar del primer artículo, todos los demás de dichos acuerdos se refieren a los derechos de los individuos. Desde entonces y durante muchos años, Naciones Unidas no

³ El artículo primero del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* y del *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* es idéntico: “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.”

había osado abordar esta contradicción hasta cuando adoptó la DNUPI. Aún en años recientes, durante los debates sobre la *Declaración de derechos de las personas pertenecientes a minorías* (1992), la cuestión de los derechos colectivos o de grupo era evitada cuidadosamente.

¿En términos legales, cómo habrán de ser definidos los derechos colectivos recién acuñados?, ¿cómo serán interpretados y por quién?, ¿cómo tienen que ser implementados?, ¿cómo serán protegidos? Pero más importante aún, ¿cómo será determinado el derechohabiente colectivo del derecho colectivo a la libre determinación?, ¿cómo deberá definirse al titular de este derecho (un pueblo)? Durante los años en que se discutieron los derechos de los pueblos en la ONU, no se produjo consenso internacional alguno sobre la definición del término “pueblos”, ninguno que pudiera servir para referirse a estos derechos en relación a los asentamientos indígenas. Una tendencia dominante en los debates del organismo internacional sobre derechos de los pueblos ha sido la de identificar a un pueblo con un territorio y con un gobierno. Sin duda, en el caso de los núcleos indígenas esto ha sido una cuestión muy delicada. El concepto de los derechos de los pueblos tiene su origen en la era de la descolonización, de la que se ocupó la ONU durante los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

El desafío actual es renovar su utilidad en la era del multiculturalismo democrático, cuando los pueblos indígenas reclaman ellos mismos este derecho. Ahora, junto con los Estados, deben trabajar en la interpretación y aplicación de las diversas facetas del derecho a la libre determinación dentro de los entornos específicos de sus países. La mayoría de los observadores de esta problemática parece estar de acuerdo en que, en el contexto de la DNUPI, el derecho a la libre determinación debería entenderse como un derecho *interno*, es decir, dentro del marco de un Estado independiente establecido, especial-

mente cuando éste es democrático y respeta los derechos humanos. La interpretación *externa* aplicaría en caso de secesión o separación territorial de un Estado existente, y se ha dicho con demasiada frecuencia que esto no es lo que los pueblos indígenas piden cuando reclaman la libre determinación, aunque resulta obvio que la libre decisión externa no puede ser excluida como una posibilidad lógica. La DNUPI vincula el derecho a la libre determinación (Artículo 3) con el ejercicio de autonomía o autogobierno en cuestiones relacionadas con sus asuntos locales e internos (Artículo 4).

De modo que se debe prestar puntual e importante atención a las diversas formas y problemas del ejercicio a la libre determinación interna. En la medida en la que la situación política, social, territorial y legal de los pueblos indígenas varía considerablemente en el mundo, también este ejercicio de autonomía y de autogobierno tendrá que tomar en consideración estas diferencias. Yo creo que en países donde las identidades indígenas han estado vinculadas estrechamente a territorios reconocidos (tal como puede ser el caso del área circumpolar), su derecho a la libre decisión presentará ciertas características peculiares a su medio. Otro enfoque es el que puede ser adoptado por aquellos países que tienen una historia de tratados, o donde fueron establecidos territorios legales para los pueblos originales, tales como las reservas, que sería el caso en Canadá y en los Estados Unidos. Serán necesarias otras perspectivas en aquellos países, como en Latinoamérica, que tienen una larga historia de mestizaje social y cultural en las áreas urbanas y rurales entre los pueblos indígenas y las poblaciones mestizas. ¿Cuáles serán el alcance y los niveles de los acuerdos autonómicos? ¿Cómo se pueden hacer legal y políticamente viables? Hay muchos ejemplos exitosos en todo el mundo, pero también muchos fracasos. Todos deberíamos aprender de estas experiencias cuando intentemos hacer una

interpretación constructiva de las cláusulas de libre determinación de la DNUPI.

Una cuestión que ha surgido muchas veces durante los últimos años en los debates en la ONU –y también a nivel doméstico en muchos países– se refiere a la cuestión de la representación: ¿quién habla en nombre de los pueblos indígenas del mundo? Esta cuestión ha surgido en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, en el Foro Permanente para las cuestiones indígenas y en la Organización Internacional del Trabajo cuando se estaba preparando el Convenio 169. También emergió en el contexto interamericano con relación a la Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, y ha atormentado a más de una sesión del Cónclave Indígena ante la ONU.⁴

Una victoria importante para los pueblos autóctonos son los artículos de la DNUPI en relación a los derechos sobre la tierra, los territorios y los recursos. Tal vez no todo el mundo esté satisfecho con el texto final tal como fue aprobado por la Asamblea General (Artículos 25, 26, 27, 28, 29) y por ello dicho articulado representa también un desafío importante tanto para los pueblos indígenas como para los Estados en términos de su interpretación adecuada, su aplicación práctica y su implementación efectiva. Todo ello puede requerir nuevas leyes, la litigación en los tribunales y negociaciones políticas minuciosas con las diferentes contrapartes. Tal como ha sido observado en países latinoamericanos y del sureste de Asia, simplemente la cuestión de mapear y demarcar tierras y territorios indígenas tradicionales –para no hablar del proceso de adjudicación– requiere de procedimientos cuidadosos, costosos, conflictivos y a menudo prolongados.

⁴ Las organizaciones indígenas involucradas en los debates en la ONU formaron un cónclave para unificar sus propuestas, que fue muy activo y efectivo en las negociaciones con los Estados.

Ahora que la DNUPI ha sido adoptada, es necesario que todos los actores involucrados desarrollen estrategias efectivas de implementación. Estoy convencido de que la ONU tiene un papel permanente en este importante proceso. La Declaración se está convirtiendo rápidamente en un punto de referencia para la acción política y judicial efectiva en derechos humanos. A los pocos días de su adopción, la Corte Suprema de Belice se refirió a ella para juzgar un caso de tierras en el que estaba involucrada la comunidad maya del distrito de Toledo; y el Congreso Nacional de Bolivia ratificó la DNUPI en su totalidad y la incorporó en su legislación nacional.

El implemento de la Declaración

La aplicación de leyes es uno de los principales obstáculos en el largo y doloroso proceso de conseguir que los derechos humanos funcionen para la gente. Esto no será diferente en cuanto a la implementación de la DNUPI. En uno de mis informes al Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas escribí acerca de la “brecha de la implementación” entre las normas legales y la práctica real que he observado en muchos países. Esto significa que hay mucha buena legislación en el papel (a veces resultado de prolongados esfuerzos de cabildeo o de acuerdos políticos cuidadosamente negociados), pero luego algo pasa y su aplicación no tiene lugar. Muchas personas con las que hablo de esto tienen una respuesta muy simple: “No hay voluntad política”. ¿Pero qué significa eso exactamente? ¿Cómo o qué se puede hacer para que aparezca la voluntad política si no existe?

Llevar a la práctica la legislación es una cuestión más compleja que la sola ausencia de voluntad política. De hecho, he observado en algunos países que las leyes sobre derechos

humanos pueden ser adoptadas por una serie de razones diplomáticas, culturales, políticas u otras, incluso cuando no hay una intención real de cumplirlas, o cuando el sistema político y legal es tan complejo que su implementación es prácticamente imposible. Esto quiere decir que los políticos pueden estar dispuestos a adoptar dichas leyes aun sabiendo muy bien que no hay una posibilidad real de que sean implementadas.

Un buen caso al respecto es la ley indígena aprobada hace una década en el estado de Oaxaca. Sobre el papel parece una buena normatividad. Muchos y muy distinguidos líderes indígenas locales e intelectuales participaron en su diseño y elaboración. El gobernador del Estado ejerció mucha presión para que fuera aprobada. Diez años después todavía está a la espera de ser implementada. Resulta que la mayoría de los actores involucrados en su aprobación tenían otros objetivos en mente y desde el principio no les preocupaba realmente la aplicación. Sugiero que una de las primeras tareas en la estrategia para la implementación de la DNUPI sea educar al sistema político en materia de voluntad política.

Hay una última cuestión que necesito abordar en este punto, aunque sea brevemente. En algunos espacios ha habido reacciones a la DNUPI que dicen que no es un convenio o un tratado que ha de ser ratificado y que, por lo tanto, no es jurídicamente vinculante ni siquiera para los miembros de Naciones Unidas que hayan votado a favor de la misma, mucho menos para aquellos que se abstuvieron o que sufragaron en contra. Es poco probable que surja un convenio internacional en la materia en un futuro cercano. Estoy convencido que un esfuerzo más útil a nivel mundial es lograr que la Declaración funcione a nivel local y nacional. Unamos todos nuestros esfuerzos y buena voluntad para hacer de ella un instrumento moralmente vinculante en materia de derechos humanos. Si lo logramos, también se volverá política y legalmente vinculante.

AMÉRICA LATINA: DE LA VISIÓN DE LOS VENCEDORES A LA VISIÓN DE LOS VENCIDOS EN EL SIGLO XXI

JOSÉ A. ALONSO HERRERO

Introducción

La antropóloga sueca Birgitta Leander invita a un sociólogo español, residente en América Latina desde hace cinco décadas, para que exprese su opinión sobre las minorías indígenas latinoamericanas en el amanecer del siglo XXI. Acepto gustosamente este desafío para cumplir con mi doble responsabilidad: primera, la de enjuiciar con sentido crítico la “empresa de las Indias” pero desde una vertiente castellana, y, segunda, la de evaluar la creciente conciencia indígena surgida hace varias décadas en Latinoamérica.

¿Es oportuno realizar esta evaluación a 500 años largos de la gesta colombina?, ¿merece la pena aventurar opiniones críticas en el momento de la crisis global del capitalismo que hoy padecemos?, ¿qué ventajas puede acarrear para los indígenas latinoamericanos el que un paisano de Hernán Cortés y de Francisco Pizarro emita su opinión crítica sobre un desastre étnico que presenta escasos visos de solución en el corto plazo? Mientras redacto estas líneas en Cholula, México, hoy día de la Virgen de Guadalupe, la televisión nacional nos permite atestiguar la presencia multitudinaria de los mexicanos en la Villa de Guadalupe. ¿Qué buscan estos peregrinos, entre los que se

encuentran muchos indígenas llegados desde diversos estados de la República Mexicana?, ¿creen realmente que la Virgen les ayudará a encontrar empleos dignos, como lo anuncian con sus pancartas?, ¿saben acaso que la Virgen cambió de bando desde los tiempos de la Colonia? Aquella imagen, ondeada por Hidalgo y Morelos en 1810 para promover la independencia nacional, pasó en seguida a ser manipulada por la facción conservadora gracias a Iturbide y hoy continúa en manos antiliberales y obedientes a los dictados del Estado Vaticano.

El objetivo de estas reflexiones en momentos tan cruciales es colaborar con el vigoroso –al fin– movimiento indigenista que, cruzando las vértebras andinas desde Chile hasta Colombia, se desbordó a través de las naciones centroamericanas e hizo explosión en 1994 en tierras chiapanecas con el levantamiento zapatista. Nuestra tesis es que la plena emancipación de los indígenas de América Latina no puede esperarse de las seculares elites dominadoras, asentadas en ambas orillas del Atlántico. Menos aún provendrá de las elites norteamericanas, cuyo imperialismo monroísta se ve hoy agudizado por el fundamentalismo sureño estadounidense. Hoy mismo, Hillary Clinton amenazó a aquellas naciones al sur del continente americano que osen oponerse a los “democráticos” designios del imperio yanqui. Las esperanzas emancipadoras del indigenismo latinoamericano tampoco contarán con el apoyo de las elites políticas y religiosas nativas. Ambas elites portan el virus de la dependencia desde hace siglos y la ideología neoliberal, hoy dominante, no trae aromas de libertad, ni de dignidad nacional.

La perspectiva castellana y la emancipación indígena

Mi primer punto de referencia será el congreso “Los Castellanos y Leoneses en la empresa de las Indias” que conmemoró e

investigó las aportaciones de Castilla y León al mundo indiano con motivo de los 500 años del descubrimiento de América por Cristóbal Colón (Lorenzo, 1993: 5). En esta reunión presentaron sus ponencias 31 especialistas en el tema americanista. Gracias a ellos aprendimos los castellanos hoy día el ingente aporte de personajes locales en la empresa descubridora. Nombres tan destacados como Bernal Díaz, Ponce de León, Pánfilo de Narváez, Pedrarias, López de Gómara y Bernardino de Sahagún, entre muchos menos reconocidos, son todos hijos de las tierras castellanas y leonesas. Menos conocido es otro zamorano “quien tuvo a su cargo lo que podría denominarse la gerencia de las empresas de descubrimientos y exploraciones” (Cuesta, 1993: 137). Se trata del obispo Juan Rodríguez de Fonseca, pues “desde 1493 hasta 1522 no hubo nadie tan poderoso respecto a las Indias”. Al factor eclesiástico, decisivo en la conquista y control de las tierras americanas, habría que añadir “el ordenamiento jurídico de los descubrimientos y exploraciones desde la normativa sancionada en Castilla-León” (*ibid.*, 148). Destacan las leyes promulgadas en Burgos, Valladolid, Toro, Zamora, Segovia y Tordesillas, junto con la labor desarrollada en Salamanca.

En definitiva, se nos dice en la introducción del volumen que reúne las ponencias, que “nunca se llegará a valorar como se merece la enorme labor educativa y evangelizadora de los religiosos de Castilla y León en América”. Desde otra perspectiva, sin embargo, los castellanos residentes en América Latina desde hace décadas pensamos que es una tarea impostergable la de analizar la herencia total de la Colonia y de la fase poscolonial al comienzo del siglo XXI desde dos ángulos diferentes: el castellano y el indigenista. La pregunta central, por lo tanto, es cuál fue el aporte decisivo de Castilla a la “empresa americana”. En síntesis, creemos que el fracaso colonizador de España a lo largo de 300 años, que culminó con la debacle del año 1898,

hunde sus raíces en una derrota histórica cuyo escenario fueron las tierras castellanas.¹ La comprensión plena de este levantamiento castellano requiere tener en cuenta la comparación realizada por Américo Castro (1985: 264) entre los imperios español e inglés. Recuérdese, dice, que a fines del siglo XVIII las colonias inglesas eran insignificantes. Por otra parte, “los monarcas ingleses nunca pensaron en organizar sus colonias como una prolongación de la lengua, de la creencia religiosa y de la administración de la metrópoli”. Por el contrario, “el imperio español hizo de las Indias cosa suya y por eso arraigó su lengua y su creencia entre los indios y los mestizos”. La comparación de Américo Castro nos lleva al meollo de la pregunta: ¿por qué Inglaterra y sus colonias están desde hace décadas en el centro de la economía-mundo capitalista, mientras que los países latinoamericanos navegan en la periferia capitalista y la metrópoli y España padece todavía en el siglo XXI las consecuencias económicas y laborales de su condición semiperiférica?²

La respuesta, según creemos, exige retomar la perspectiva de Braudel y de Wallerstein.³ El mundo, según explica Braudel (1986: 90), siempre ha estado dividido en zonas económicas centralizadas. El centro de estas demarcaciones no ha permanecido

¹ No es posible sintetizar, sino solo aludir a la rica bibliografía que ha suscitado el tema de España y de los españoles. Américo Castro (1985) trató el asunto con reconocida autoridad. Para dilucidar el tema él piensa que “hemos de recorrer con mente despierta la vía que condujo a los castellanos desde su pequeño rincón del siglo X hasta las cimas del asombroso y trisecular imperio, sin parejo en la historia moderna” (*ibid.*, 264).

² Es superfluo reconocer que al emplear estos tres conceptos –centro, periferia y semiperiferia– adoptamos el enfoque histórico de Braudel (1986: 88) y de Immanuel Wallerstein (1979).

³ Coincidimos en este punto con la opinión de Rodolfo Stavenhagen (2001: 73), quien afirma: “El patrón ‘centro-periferia’, tan acertadamente descrito y analizado en el enfoque del ‘sistema-mundo’ creó las condiciones para autorreproducirse en un buen número de sociedades coloniales y poscoloniales”.

estático durante el último milenio. En el continente europeo, el eje de gravedad se desplazó a partir de 1492 de sur a norte, a Amberes y después a Ámsterdam, y no –subraya– a los centros del imperio hispánico o portugués: Sevilla y Lisboa. ¿Qué ocurrió con el imperio recién inaugurado por los reyes de Castilla?, ¿por qué el centro, que durante el siglo xv favoreció a Venecia, se traslada a Amberes y hacia 1550 da otro salto gigantesco y se sitúa en Génova?⁴, ¿por qué no se instaló en Madrid?

La respuesta a tan acuciante pregunta exigiría sopesar muchos factores: económicos, sociales, culturales, religiosos. Pero hay un momento en la historia castellana que impulsó, casi desde el comienzo, la evolución del imperio español por el rumbo equivocado de acuerdo con la lógica del incipiente sistema capitalista. Nos referimos a la trágica derrota sufrida por los comuneros castellanos en Villamar (Valladolid) el 23 de abril de 1521 (Pérez, 1999). Este historiador francés analiza detenidamente la pugna existente en Castilla entre los exportadores de lana cruda y los manufactureros textiles castellanos desde el siglo xv. Ya desde 1462 se había legislado que solo un tercio de la producción de lana se dedicara a la industria nacional, localizada ante todo en ciudades castellanas. De acuerdo con la sana lógica capitalista (aplicada por Inglaterra,

⁴ En el siglo xvii el escritor castellano Francisco de Quevedo (1999: 9) reconoció con gran clarividencia esta misma situación en la segunda estrofa de la letrilla “Poderoso caballero es don Dinero”:

Nace en las Indias honrado,
Donde el mundo le acompaña;
Viene a morir en España,
Y es en Génova enterrado.
Y pues quien le trae al lado
Es hermoso, aunque sea fiero,
Poderoso caballero
Es don Dinero.

Francia, Alemania, Japón y hoy día por Corea del Sur, con sus variantes nacionales) hubiera sido necesaria una ley que obligara a los fabricantes a utilizar lana de buena calidad para los productos más selectos.

Esta lana existía en abundancia en Castilla, puntualiza Pérez (*ibid*: 34), y era la de los merinos muy apreciada en el extranjero. Pero por esto se destinaba casi exclusivamente a la exportación. ¿Por qué no se atendía a los fabricantes castellanos en primer lugar? Por los intereses que se hallaban en juego en torno a este producto que desde hacía mucho tiempo constituía la principal riqueza de Castilla, insiste. Diversos mercados europeos y, sobre todo, los Países Bajos eran los principales clientes de la lana castellana, tendencia que se fortaleció con la llegada al trono castellano en 1517 de Carlos V con su séquito de colaboradores flamencos. En España, no obstante, fueron los comerciantes de la ciudad de Burgos los que desempeñaron un papel preponderante en el comercio de la lana con los mercados extranjeros.

La pugna entre las elites comerciantes y manufactureras castellanas nos permite comprender por qué en 1492 España, la supuesta conquistadora del Nuevo Mundo, era una dependencia económica de Europa (Stein, 1991: 7; Zea, 1990: 44). Los dos siglos siguientes bajo el dominio de los Habsburgo no hicieron más que profundizar la dependencia estructural del imperio español, tal como lo percibió Quevedo a mediados del siglo XVII. España y sus dominios se convirtieron, en 1700, en objeto de los intereses británicos y franceses. La llegada al trono español de los Borbones en 1705 mejoró de alguna manera la decadente situación de la economía ibérica. Pero los avances conseguidos durante el reinado de Carlos III, sobre todo gracias a la industria textil catalana, se vieron interrumpidos por la guerra de independencia (1808-1813) contra las huestes de Napoleón. Antes de la llegada al trono de Carlos

III en 1759, sus antecesores borbones habían realizado pocos cambios en la metrópoli. Según los Stein (*ibid.*: 92), España seguía siendo, en la segunda mitad del siglo XVIII, una región “atrasada, periférica y dependiente de Europa”. Es cierto, como lo reconocen los Stein, que el reinado de Carlos III marca “el apogeo de tres siglos de colonialismo español en América”. Hubo crecimiento demográfico, desarrollo de la producción de azúcar, cacao y tabaco y un extraordinario incremento en la producción anual de las minas de plata mexicana. Para 1800, México producía 66% de la producción mundial de plata y habían mejorado los procesos administrativos de la burocracia virreinal. Pero estas mejorías innegables no habían proporcionado recursos productivos internos.

Para contener los ataques de Inglaterra, que se había apoderado de La Habana y de la Florida en 1762, España se alió con Francia. Pero, como atestiguan los Stein (*ibid.*: 99), “los franceses esperaban mantener a España subdesarrollada, pero contenta”. ¿Cómo lo consiguieron? Aplicando la invariable lógica capitalista: recibían a través de España la plata y las materias primas requeridas por la industria francesa y convirtieron a la península ibérica y a sus colonias en un importante mercado de sus productos manufacturados. Para ello contaron con la colaboración de los comerciantes oligopolistas de Cádiz, que “preferían tratar con sus tradicionales abastecedores de manufacturas de Inglaterra, Francia y hasta de Silesia”. Los embarques de estos países eran más eficientes que los nacionales y las tasas de seguros más baratas. Además, a falta de la ideología neoliberal hoy imperante, los comerciantes andaluces se apoyaron en la fisiocracia para racionalizar el papel tradicional de la península y sus colonias como productores de materias primas.

En nuestra opinión, el dictamen definitivo sobre la equivocada estrategia aplicada por España tanto en la península como en sus colonias fue el emitido en el siglo XIX por el econo-

mista alemán Friedrich List (1986: 93-99). Para fundamentar la estrategia de desarrollo industrial que a la postre convertiría a Alemania en una potencia manufacturera mundial en el siglo xx, List compara la actuación de España y de Portugal con la seguida por las elites inglesas desde el siglo xix. En resumen, mientras los ingleses se esforzaron por construir su bienestar nacional sobre una correcta interpretación de la lógica capitalista, “los españoles y los portugueses hicieron con sus descubrimientos una fortuna rápida. Pero fue tan solo la riqueza del dilapidador que ha ganado la lotería” (*ibid.*: 93). En efecto, el descubrimiento de las minas de plata y oro en América Latina se convirtió para los españoles en el golpe de muerte para la industria nacional. En primer lugar, porque las elites políticas y económicas de la península se dedicaron a comprar los productos manufacturados en Inglaterra, Francia y los Países Bajos con los tesoros extraídos en las minas mexicanas y sudamericanas. En segundo lugar, esas mismas elites hicieron caso omiso de las “leyes decretadas por los reyes de España –sobre todo los Borbones– contra la exportación de dinero y contra la importación de productos industriales exóticos” (*ibid.*: 94). Como insiste acertadamente el economista germano, el espíritu de empresa y la capacidad industrial solo echan raíces en un país donde existe la libertad religiosa y política. Libertades, añadimos, de las que carecía España desde los tiempos de los Reyes Católicos.⁵

⁵ Tragedia semejante ocurrió en Portugal, como explica List. En 1681, el conde de Ereceira proyectó un plan para instalar manufacturas de paños que abastecieron a Portugal y a sus colonias. Pero en 1703 el ministro inglés Methuen convenció al gobierno portugués para que cambiara su política: Portugal exportaría vinos y compraría paños ingleses. Las consecuencias fueron desastrosas para el desarrollo nacional.

Los indios en la versión actual castellana de la “empresa americana”

El riguroso dictamen sobre los resultados producidos en España y América Latina por la “empresa americana” nos invita a profundizar en la evaluación de tal proyecto realizada hoy día por los castellanos. ¿Qué se piensa hoy en Castilla sobre tan espinoso problema? ¿Será suficiente con evaluar las innegables gestas y sacrificios de los misioneros que dieron su vida en el cumplimiento de sus altos ideales? Las aportaciones del mencionado congreso demuestran con objetiva serenidad el grado de entrega de los misioneros castellanos. Sería injusto dudar de la veracidad de tales testimonios. Pero, ¿es suficiente recordarlos para lograr una evaluación integral de la “empresa americana”? ¿qué decir de aquellos indios que recibieron tan inesperado impacto?, ¿qué efectos sobrellevaron producidos por tamaño empresa? Antes de recordar su opinión será oportuno revisar las contribuciones actuales de los participantes en el Congreso “Los Castellanos y Leoneses en la empresa de las Indias”. La mayoría de los autores expone con lujo de detalles las hazañas de los misioneros en tierras americanas. No falta quien se atreve a formular “un balance de la conquista”. Es el caso de Mario Hernández Sánchez-Barba (1993: 269-275) en su artículo “La mentalidad americanista del conquistador”. En referencia a las primeras décadas de la conquista, destaca el “dualismo guerrero-campesino”, herencia de la España medieval, de la gran masa de la población, de la que surgieron la mayoría de los primeros “conquistadores”, y también el “populismo religioso” que aceptaba la fe católica (pretridentina) como parte del patrimonio social y que es promovido por el estamento eclesiástico.

En opinión del autor, estos antecedentes no impiden que tales conquistadores –civiles y religiosos, aclaramos– hayan conseguido “una integración en el espíritu y civilización cris-

tiana de los habitantes indígenas del Nuevo Mundo a los que era necesario civilizar y evangelizar”. El optimismo de Mario Hernández culmina con la opinión de que

Estos conquistadores se enfrentaron a las altas culturas militaristas indígenas para establecer una nueva civilización, basada en los principios fundamentales de la sociedad occidental, cuyos rasgos llevaron a América, produciendo la liberación de los yugos políticos, sociales y económicos propios de la sociedad oriental.

En aras de la objetividad histórica, es necesario colocar afirmaciones tan inexactas y rimbombantes en un contexto más preciso. Entre otras razones, para no provocar respuestas contundentes como la expresada por Heinz Dieterich Steffan, periodista mexicano, en *El Universal* (México, 31 de marzo de 2001). Este autor nos recuerda que “los invasores europeos no abolieron los sacrificios humanos en los territorios conquistados, simplemente cambiaron sus referentes apologéticos y aumentaron la escala de inmolaciones a niveles desconocidos en las culturas autóctonas”. Tales conquistadores no tuvieron ningún inconveniente en acudir a la matanza, la tortura y la esclavización indiscriminada de mujeres, niños y ancianos, como sucedió en Cholula –lugar donde escribo estas reflexiones–, donde quemaron viva a la población, o en la matanza de la fiesta de Huitzilopochtli en la capital mexicana que describió Fray Bernardino de Sahagún de la siguiente manera: “Corría la sangre por el patio como el agua cuando llueve y todo el patio estaba sembrado de cabezas y brazos y tripas y cuerpos de hombres muertos; por todos los rincones buscaban los españoles a los que estaban vivos para matarlos”. Ante tales testimonios históricos, transmitidos además por frailes castellanos, resultan más que inverosímiles las referencias a “las altas culturas militaristas indígenas”.

¿Cómo matizar el ultranacionalismo craso de Mario Hernández Sánchez-Barba? Luciano Pereña nos ofrece, en el mismo volumen, una visión más elaborada de la participación castellana en la “empresa americana”. Comienza su análisis mencionando un nuevo desafío: el progresismo católico –dice– está empeñado en disociar conquista y evangelización para contraponer Corona española y Santa Sede, conquistadores y misioneros, religión y política. En nuestra opinión, mejor sería evitar las alusiones a las creencias teológicas, progresistas o no, y analizar directamente la actuación política y militar del Estado español, asociado, subordinado y bendecido por la Santa Sede para llevar a cabo la “empresa americana”.

Pereña reconoce que “la escuela de Salamanca se ha hecho conciencia crítica”. Sus grandes teólogos dominicos denunciaron los fracasos de la primera conquista, afirma, aunque a renglón seguido contrarresta este juicio. Su opinión trastabillante reconoce, por una parte, que “la crueldad y ambición de no pocos conquistadores degeneró en represión y en desprecio casi absoluto de los indios” y que también “hubo prisa para bautizar a los indios con el fin de someterlos a la disciplina de la Iglesia y a las leyes del estado”. Más aún, cita el testimonio de 150 testigos quienes denunciaron la despoblación de indios durante la primera conquista de América, testimonios que fueron identificados, aunque no siempre sancionados, por la Corona (ni por la Santa Sede, añadimos). La primera despoblación se detuvo “cuando la Corona se hizo con el control de las Indias”. Por otra parte, se apresura a disculpar tal actuación devastadora al aceptar la interpretación histórico-teológica del jesuita medinense José de Acosta (O’Gorman, 1995).

Según Acosta, la intervención bélica hispana se justificaba porque era una lucha contra el demonio, causante de la idolatría indígena y maestro de toda infidelidad. La malicia

demoníaca trata de impedir, afirma, que las gentes bárbaras reciban la luz sobrenatural del Evangelio, cuyos afortunados portadores serán los misioneros españoles. Tal interpretación permite comprender la afirmación de Pereña (1993: 399), según la cual “también los indios eran responsables de la crisis de la nueva evangelización”. ¿Cómo?, se preguntará el sorprendido lector. Porque, según este autor, “este fracaso se debía en parte a la rudeza y poca capacidad de muchos indios, a sus malas y atávicas costumbres religiosas y morales, a su constante inestabilidad y falta de lealtad, y a sus resabios paganos y deficiente formación en la fe”. Además, insiste, los soldados y malos clérigos españoles no cargan con toda la responsabilidad militar porque “otros soldados, ejecutores de masacres fueron los tlaxcaltecas y otros aliados de Cortés en la conquista de México” (*ibid.*: 401).

Si en el siglo XXI todavía se formulan opiniones tan descaminadas en tierras salmantinas es porque en Castilla no se han preocupado en reflexionar con el debido ahínco sobre los diálogos de los sabios indígenas con los primeros frailes españoles (León-Portilla, 1991: 23-28). La lúcida respuesta de un sabio nativo a sus interlocutores españoles pone las cosas en su lugar. Con admirable claridad, este personaje, quien reconoce no ser un sabio, suplica:

Déjennos ya perecer porque nuestros dioses han muerto... Dijisteis que no eran verdaderos... Por esta palabra estamos molestos... La doctrina de nuestros mayores era que éstos son los dioses por quien se vive... ¿destruiremos la antigua regla de vida?, ¿la de los chichimecas, de los toltecas, de los acolhuas, de los tecpanecas?... Es ya bastante que hayamos perdido... Haced con nosotros lo que queráis.

En efecto, durante 300 años, soldados y misioneros hicieron lo que quisieron, a pesar de las sabias *Leyes de Indias* promulgadas por los reyes de España.

El despertar de la conciencia indígena en América Latina

A lo largo de 500 años, sea durante la Colonia o una vez alcanzada la independencia, la realidad es que la situación de los indígenas en América Latina no ha experimentado cambios radicales. Es cierto que en el primer siglo de la conquista hubo repetidos intentos para definir su legitimidad, en respuesta a las denuncias del teólogo castellano Francisco de Vitoria. En el Sínodo de Popayán (1558) y en el Segundo Concilio de Lima (Pereña, 1993: 408) se decretó incluso la restitución por los bienes injustamente arrebatados a los indios. Pero más allá de los bienes materiales que se les expropiaron, el sistema colonial español tuvo unas consecuencias en la población indígena que no podrían subsanarse con las leyes más humanas expedidas por el Papa o por el emperador hispano en turno.

Nunca los vencedores, por más cristianos que quieran ser, reconocerán a cabalidad la destrucción que han ocasionado. El mismo Pereña lo confirma una vez más al afirmar, por una parte, la crueldad e injusticias cometidas por los conquistadores, pues siempre concluye insistiendo en que gracias a la colaboración del rey de España y de la Santa Sede “se enseñó a los indios a humanizarse y a convivir políticamente”.

Más allá de la justicia y hasta humanidad de las leyes expedidas en Europa, que eran aceptadas en América Latina pero no se cumplían, lo que debe evaluarse es la nueva situación social y material a la que se confinó a los indígenas.

Basta con acercarse a documentos como el *Códice de Otlazpan* (Leander, 1967) para captar el sometimiento integral que han padecido los indígenas latinoamericanos desde su derrota en el siglo XVI. Según la explicación desmenuzada por Leander, se deduce que los habitantes de Otlazpan debían pagar un tributo cada ochenta días y este pago era en monedas de oro. En las líneas siguientes de la pictografía se indica que cada día debían pagar también una guajolota, que es la hembra del pavo típico mexicano, además de dos cargas de leña. Una vez al año debían hacer lo mismo con la parte correspondiente de la cosecha de maíz. El impuesto de este grano no solo debía retribuirse, sino que los *tamemes* (cargadores) debían llevarlo a la ciudad de México, situada a 80 kilómetros de distancia. Las mujeres indígenas debían ejecutar el trabajo de molerlo. Por el transporte no se debía pagar nada a los *tamemes*. Más adelante, la antropóloga e historiadora sueca explica que el maíz en cuestión no pertenecía a los *macehuales* (indígenas), sino que era propiedad del gobernador. En este caso, por tanto, el tributo no consistía en la entrega del producto, sino en el trabajo gratuito que debían realizar los *tamemes*. En opinión de Leander, al comentar la pictografía, “este tributo es la cantidad que paga la totalidad de los tributarios del pueblo a un solo funcionario”. Pero, además, puntualiza en este documento, “no está incluido el tributo debido a la corona y a los encomenderos”.

Baste este comentario de un documento histórico para captar la nueva situación en que se vieron envueltos los indígenas latinoamericanos una vez que cayeron en las redes de dominación generadas por los conquistadores españoles. En definitiva, los indios se convirtieron en “tributarios” de tiempo completo. Unos trabajaron en el campo, otros en las minas, en múltiples lugares construyeron iglesias y hasta catedrales. Los pueblos originales de América Latina perdie-

ron su autonomía y su existencia comenzó a girar de acuerdo a las exigencias provenientes de Europa en último término. En la concepción de economistas como List, la incorporación de América Latina al sistema capitalista mundial convirtió al continente iberoamericano en un proveedor nato de materia prima, en donde destaca la fuerza de trabajo, casi gratuita, compuesta por los indios y los negros importados de África.

La pregunta final, en los comienzos del siglo XXI, es ¿cuánto tiempo más durará el sometimiento indígena en América Latina? La respuesta, desde nuestra perspectiva, no es hoy tan pesimista como lo hubiera sido hace solo medio siglo. A pesar del vigoroso movimiento autóctono, que se extiende sobre todo en Sudamérica, hay que reconocer que la expansión de los países capitalistas centrales —en concreto, de los Estados Unidos— ha dado lugar a la peculiar situación de violencia en que aún vivimos (Zea, 1990: 36). Compartimos el diagnóstico del filósofo mexicano, pero hoy observamos acontecimientos que habrían sido inconcebibles hace solo unas décadas. La llegada al poder y la reciente reelección del indígena aymara Evo Morales en Bolivia son pasos firmes en la dirección correcta (Alonso: 2006). Esto no implica que todas las decisiones de Morales sean las más adecuadas. Como cualquier gobernante es falible y está sujeto a innumerables presiones. Pero la llegada de un indígena a la presidencia de un país como Bolivia, secularmente esquilmo por los países centrales, es un acontecimiento inédito.

Además, Evo no solo es un indígena, sino que enarbola la bandera del indigenismo. Aspecto que no distinguió, como es sabido, a Benito Juárez, el indio zapoteco, cuyo aporte es fundamental en el proceso de formación de la República Mexicana. Tal vez ese sea el significado profundo de la presencia de Evo Morales en la cúspide del poder boliviano,

mérito reconocido hace poco por la mayoría de ese país al reelegirlo para un segundo turno presidencial. Desde su primera actuación como presidente, contó con detractores tanto de la derecha como de la izquierda. El estadounidense James Petras sostuvo desde el comienzo que Evo Morales era un político social liberal moderado (<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=25141>). Por tanto, dijo entonces, promoverá diversas variantes del capitalismo y nombrará a líderes populares para puestos gubernamentales. Por otra parte, políticos y medios de comunicación asentados no siempre en el centro capitalista se han encargado de desfigurar la actuación, en nuestra opinión nacionalista, de Evo, acusándolo de pertenecer al eje bolivariano Chávez-Castro.

Sin entrar en detalles que nos lleven a discutir las decisiones más o menos coyunturales que han jalonado su presidencia, quisiéramos concluir con una reflexión final. Hace un lustro, Evo Morales surgió en la escena internacional como un símbolo y una prometedora realidad del naciente indigenismo latinoamericano. Hasta el momento, su aporte principal ha sido promover un proyecto de nación que se ajusta a las directrices propuestas por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Este programa ha generado proyectos en América Latina cuyo objetivo es “la construcción de la nación pluricultural, multiétnica y multilingüe, por medio de la elaboración y puesta en marcha de políticas públicas interculturales”. A diferencia del multiculturalismo, la interculturalidad es un concepto que enfatiza las convergencias y la interacción real (Castillo, 1997). Según este autor, los rasgos propios de la interculturalidad son la igualdad de todos los seres humanos y de todas las culturas, la defensa de esa igualdad por medio de una actitud antirracista y antidiscriminatoria, la valoración positiva de la diversidad sociocultural y el reconocimiento del Otro como

interlocutor de uno.⁶ El aspecto decisivo es que la interculturalidad es un ingrediente necesario para la construcción actual del estado-nación, como una entidad autónoma e independiente. Evo Morales, en sus años como gobernante indígena, ha confirmado el presupuesto fundamental que deben tener en cuenta los indígenas latinoamericanos que luchan por su emancipación definitiva. La liberación e igualdad no vendrá de la mano de los países capitalistas centrales. Las situaciones estructuralmente desiguales y marginadoras no cambiarán como resultado de políticas y estrategias nacidas en el centro capitalista. Son los países dependientes los que deben pugnar por su autonomía económica, política y social. Líderes como Evo Morales abren un futuro prometedor para el continente latinoamericano.

Bibliografía

ACOSTA, Joseph de. *Vida religiosa y civil de los indios*. Pról. y sel. de Edmundo O’Gorman, 2a. ed., UNAM, México, 1995.

ALONSO, José Antonio. “De Eva a Evo a través de la Teología de la Liberación. La Política Vaticana ante la interculturalidad en Bolivia”, en Ángel Espina (ed.), *Conocimiento local, comunicación e interculturalidad*. Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León/Massangana, Salamanca, 2006.

⁶ Hemos tratado más ampliamente este punto en José Antonio Alonso, “De Eva a Evo a través de la Teología de la Liberación. La Política Vaticana ante la interculturalidad en Bolivia”, en Ángel Espina (ed.), *Conocimiento local, comunicación e interculturalidad*.

- BRAUDEL, Fernand. *La dinámica del capitalismo*. FCE, México, 1986.
- CASTILLO QUINTANA, Rolando. *Guía sobre la interculturalidad. Proyecto Q'anil*. Publicación financiada por el PNUD. Proyecto de Interculturalidad, Políticas Públicas y Desarrollo Humano Sostenible con fondos de Suecia, Dinamarca, Noruega, Holanda, el PNUD y el Gobierno de Guatemala. www.Mcd.gob.gt/MICUDE/proyección_social/multi_interculturalidad/archivos_pluralismo/guía_interculturalidad.pdf
- CASTRO, Américo. *Sobre el nombre y el quién de los españoles*. Taurus, Madrid, 1985; Cuesta Domingo Mariano, “Descubridores y exploradores castellanoleonese en América”, en Eufemio Lorenzo Sanz (coord.), *op. cit.*, 1993, pp. 133-149.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario. “La mentalidad americanista del conquistador”, en Eufemio Lorenzo Sanz (coord.), *op. cit.*, 1993, pp. 269-275.
- LEANDER, Birgitta. *Códice de Otlazpan*. INAH, México, 1967.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *El reverso de la conquista*. Joaquín Mortiz, México, 1991. [1a. ed., 1964]
- LIST, Friedrich. *Sistema nacional de economía política*. FCE, México, 1986.
- LORENZO SANZ, Eufemio (coord.). *Los castellanos y leoneses en la empresa de Las Indias*. Salamanca, Junta de Castilla y León, 1993.
- O'GORMAN, Edmundo. *Vida religiosa y civil de los indios*. Pról. y sel. de Miguel León-Portilla, UNAM, México, 1995.
- PEREÑA VICENTE, Luciano. “La escuela de Salamanca y la configuración de América”, en Eufemio Lorenzo Sanz (coord.), *op. cit.*, 1993, pp. 397-411.
- PÉREZ, Joseph. *La revolución de las comunidades de Castilla (1520-1521)*. 7a. ed., Siglo XXI editores, Madrid, 1999 [1a., ed., francesa, 1970].
- QUEVEDO, Francisco de. *Obras escogidas*. Conaculta y Océano editorial, México, 1999.

- STAVENHAGEN, Rodolfo. *La cuestión étnica*. El Colegio de México, México, 2001.
- STEIN, Stanley J. y Barbara H. Stein. *La herencia colonial de América Latina*. Siglo XXI, Madrid, 1991 [1a., ed., inglesa, 1970].
- WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial*. Siglo XXI, Madrid, 1979.
- ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. FCE, México, 1990.

ESTADO, PUEBLOS INDÍGENAS E INDIGENISMO EN AMÉRICA LATINA

JOSÉ MATOS MAR

(Ofrezco este artículo como un homenaje del antropólogo peruano –dedicado a estos estudios del conocimiento, interpretación y desarrollo de los pueblos del mundo indígena de América Latina y El Caribe desde la década de 1940– a la amiga entrañable y estimuladora, desde la UNESCO en París, Birgitta Leander; a México, al Perú y a los indígenas de las Américas y del mundo. Considero un alto honor estar en el grupo de expertos reunidos en torno a esta valiosísima obra y a quienes consideran a la colega sueca como una de las más destacadas indigenistas de nuestra América).¹

De pueblos autónomos a minorías étnicas

Más de 500 años después del inicio del proceso colonial, en América se conoce como indios o indígenas a quienes descenden directamente de los pobladores que existían en el territorio en 1492. La mayoría de ellos continúan hablando sus lenguas autóctonas, mantienen estilos de vida tradicionales,

¹ Ponencia presentada en la Asamblea Científica Anual 1992 de la Asociación Alemana de Investigación sobre América Latina, ADLAF, Fundación Konrad-Adenauer, Saint Augustin, Bonn, Alemania, ligeramente modificada para esta publicación de la doctora Birgitta Leander.

un conjunto de valores, una cosmovisión propia y variados patrones culturales. Además, se auto-identifican con categorías de filiación étnica específicas para diferenciarse de los blancos y de los mestizos con los que interactúan. En 1992, el Instituto Indigenista Interamericano, que funciona en México, estimaba su número en casi 40 millones, es decir, 5.6% de la población total del continente, cifra que actualmente se estima en más de 45 millones en toda el área.

Así, las primeras naciones del continente americano han pasado a constituirse en minorías étnicas, aunque de modo desigual, en los distintos países o estados nacionales que surgieron en el siglo XVIII y en las primeras décadas del siglo XIX al descolonizarse de los países europeos y constituirse en repúblicas independientes.

Casi no hay indios en el Caribe insular, donde los europeos tuvieron su primer “encuentro” con los americanos. Tampoco existen en Uruguay. La última mujer charrúa, Guyunusa, murió sin descendencia a comienzos del siglo XX. En todos los demás países de América, los pueblos autóctonos ocupan territorios marginales. Hasta la década de 1950 estaban casi exclusivamente identificados con el medio rural y en aquellos casos en los que habían sido incorporados al proceso productivo de las respectivas sociedades envolventes vivían principalmente ligados al agro, en condiciones de servidumbre y constituían una reserva de mano de obra barata y no calificada. En el siglo pasado, debido a los procesos de urbanización (1940) y de globalización (1990), eran también activos integrantes del mundo urbano, modernizados, y ciudadanos en sus respectivos países.

En el largo tránsito desde la condición de naciones libres y soberanas a la de minorías étnicas, subordinadas y oprimidas, jugaron papel importante la agresión biológica, que aún hoy las sigue diezmando, y los conocidos excesos y agravios que

en los primeros 150 años de dominación colonial redujeron su población a solo 5% de lo que era en 1492. A su vez, los afectó sustantivamente la compulsiva y permanente política de des-culturación o desindianización a la que han sido sometidos a lo largo de más de cinco siglos.

Primero fue la “extirpación de idolatrías” o “evangelización”, sin duda el primer proyecto internacional exitoso de cambio cultural a gran escala. Entre 1610 y 1650, con métodos y procedimientos de sorprendente eficacia y bárbara crueldad, celosos y omnímodos clérigos cumplieron su cometido de hacer desaparecer casi la totalidad de las manifestaciones materiales de los cultos aborígenes americanos. Resquebrajaron las bases de la cosmovisión nativa y crearon las condiciones necesarias para el predominio del cristianismo en el universo religioso indígena, al menos en el ritual, el aparato externo del culto y las divinidades más conspicuas.

Simultáneamente, vino el despojo material. Oro, tierras y hombres fueron los bienes codiciados y adquiridos sin freno ni tregua. Millones murieron como trabajadores forzados en minas y obrajes. Otros huyeron a las selvas y páramos inaccesibles para el invasor y se refugiaron en territorios cuya pobreza no los hacía apetecibles. Con todo, al menos en los Andes centrales y en Mesoamérica, la mayoría de la población indígena sobreviviente quedó sujeta a servidumbre y explotación en los planos social y económico y a marginalidad y exclusión en los campos de la política, la cultura, la tecnología y el bienestar.

En estas condiciones, durante más de medio milenio, las sociedades nacionales que resultaron de la conquista y la colonización de América nacieron y se desarrollaron como sociedades escindidas por una profunda fisura étnica.

Los paradigmas raciales, axiológicos, políticos, estéticos y de estilos de vida han sido europeos invariablemente, sobre la base de una persistente ideología que concibe al progreso

como un tránsito necesario desde lo indígena hacia lo europeo y desde lo antiguo y propio hacia lo moderno y extranjero.

Cuando el imperio español entró en colapso por la invasión napoleónica y la abdicación de Fernando VII y Carlos IV, hacia comienzos del siglo XIX, los fundadores de los actuales estados nacionales latinoamericanos, bajo el imperio de esta ideología reforzada por la política liberal de entonces, iniciaron un nuevo trato en la relación interétnica. Puesto que los indígenas eran un “problema” y un rezago colonial, no había otra solución que integrarlos a las nacientes y entonces modernas naciones criollas. Había que convertir a los indios en peruanos, bolivianos, mexicanos. Para ello era necesario que olvidaran antiguas costumbres y usos: sus lenguas, sus vestidos, sus creencias, su régimen de propiedad, sus formas de producción y de trabajo, su manera de ser. En suma, su cultura. Como alternativas, los nuevos países ofrecían los usos, costumbres y modelos de origen europeo, que rápidamente habían oficializado.

Así, surgió la política integracionista o incorporacionista de los gobiernos, cuya aplicación se inició con las leyes que disponían la privatización de las tierras comunales y que fue seguida por todo tipo de medidas y proyectos, vigentes hasta nuestros días, que intentaban “civilizar” y “educar” a los indios. De este modo, se trataba de convertir a la sociedad colonial, de castas, en una sociedad moderna, de clases, culturalmente homogénea.

Pero los resultados fueron diferentes. Bajo la persistente y compulsiva presión de la política integracionista, que no hacía sino profundizar y agravar la minusvalía a la que habían sido reducidos los pueblos y culturas aborígenes por la dominación colonial, los nuevos países fueron escenario de un renovado proceso de fusión y sincretismo racial, social y cultural, que no ha logrado, como se deseaba, conjuntos nacionales homogeneizados por la unión o mezcla de los dos componentes básicos de la relación, blancos e indios, sino que, con el aporte de

otros elementos étnicos de origen africano y asiático, ha dado lugar a un tercer grupo, el mestizo –cholo, ladino, caboclo–, cuyo papel de intermediación ha hecho, por lo general, más compleja la relación interétnica al agudizar la subordinación y marginación de los indígenas, por un lado, y reforzar el dominio de las élites “blancas”, por otro. La política integracionista no superó, por tanto, la matriz colonial de las sociedades latinoamericanas y la población indígena sigue creciendo en números absolutos, aun cuando porcentualmente tiende a disminuir debido al mayor crecimiento de los mestizos.

Sin embargo, ha servido para definir el perfil mestizo de esas sociedades, especialmente las andinas y mesoamericanas, en las cuales los componentes indígenas –raciales, culturales y sociales– son omnipresentes.

El carácter étnicamente ambiguo de los mestizos ha provocado apreciaciones también contradictorias sobre su naturaleza y significación para el futuro nacional de los respectivos países. En unos casos, se ha llegado a ensalzar y a ponderar sus cualidades hasta convertirlos en una nueva raza paradigmática y mesiánica para las nuevas repúblicas, por encima de blancos e indios, y como síntesis perfecta que unificaría, finalmente, a las naciones y les daría la ansiada cohesión étnica necesaria para su desarrollo. Esta es la tesis que se encuentra consistentemente desarrollada y expuesta en México, desde Ignacio Ramírez (1818-1879), pasando por Justo Sierra (1848-1912) y Andrés Molina Enríquez (1866-1940) hasta José Vasconcelos (1881-1959), quien elevó al mestizo de todas las razas al rango hiperbólico de “raza cósmica”.

En el Perú, en cambio, otro conservador, Alejandro Deustúa (1849-1945) decía del mestizo que

...engendrado por el indio en su periodo de disolución moral y por el español en su era de decadencia..., ha heredado los defectos de ambos sin conservar las virtudes de ninguno... Esta mezcla

ha sido fatal para nuestra cultura nacional... todo el progreso de nuestra civilización ha sido insuficiente para purificar la conciencia peruana de la infección producida por los gérmenes de progenitores en completa decadencia.

También Luis E. Valcárcel (1893-1987), apóstol del indigenismo peruano, expresó: “el mestizaje de las culturas no produce sino malformaciones. Del vientre de América nace un nuevo ser híbrido. No hereda las virtudes de sus antecesores, sino sus vicios y taras”.

De esta manera, el enfoque racista ha ocultado, bajo el manto biológico de la noción del mestizaje, el profundo y amplio proceso de transformación étnica y cultural de los indios en categorías intermedias, que no representan sino la pérdida de su cultura e identidad debida a las presiones de la sociedad dominante.

Indigenismo

Desde el inicio de la relación colonial, el trato que se dio a los aborígenes motivó consistentes denuncias y una actitud solidaria y favorable a los indígenas. En los pronunciamientos de clérigos como Vitoria y Las Casas está el origen del indigenismo americano.

Nacido así, como una actitud moral y humanitaria en el momento mismo en que se impuso a los indios el estatuto de pueblos vencidos y subordinados, el indigenismo ha evolucionado hasta constituirse en un movimiento de reivindicación, en una persistente demanda de justicia e igualdad para los pueblos indios y en una propuesta para la constitución de sociedades pluriculturales. El indigenismo fue, entonces, una formulación política y una corriente ideológica, fundamentales ambas para muchos países de América en términos de su via-

bilidad como naciones modernas, de realización de su proyecto nacional y de definición de su identidad.

Entre las décadas de 1910 y 1940, periodo de la mayor maduración del pensamiento indigenista, se puso énfasis en la relación existente entre la situación de los indios y la formación social de sus respectivos países. En este vínculo, la presencia indígena fue considerada como una fuente de potencialidades, valores y estilos de vida que era imprescindible rescatar y vigorizar. Al mismo tiempo se tomaba conciencia de que la subordinada y penosa situación de los aborígenes era una anomalía estructural de las sociedades americanas.

El indigenismo se remitía, así, ineludiblemente, a la historia: a la conquista y al pasado colonial; y a la estructura: a la contradicción insalvable entre modelos de sociedades nacionales unitarias, democráticas y culturalmente homogéneas y a realidades definidas por la heterogeneidad cultural, social y racial y por relaciones asimétricas y antidemocráticas.

Del mismo modo, los indigenistas latinoamericanos tomaron conciencia de la situación y del papel que siempre tuvieron sus países –subordinados y dependientes– respecto a los grandes centros hegemónicos del mundo, en el marco de una red de relaciones que condicionan y refuerzan redes homólogas dentro de los estados, constituyendo un coherente sistema de dominación que articula esos grandes y opulentos centros con las remotas aldeas en las que coexisten y se reproducen los pueblos indios y la pobreza crítica.

El centro del enfoque lo constituyen los pueblos indios, pero la visión es estructural y tiene perspectiva histórica. Por ello, los indigenistas son susceptibles a todas las tendencias y corrientes de pensamiento, ideológicas y políticas, que emanan de los más avanzados centros mundiales, particularmente a aquellas ideologías con más fuerza transformadora y con mayor afinidad con las utopías implícitas en todo afán de jus-

ticia social. Esta influencia ha sido decisiva a punto tal que es posible distinguir, en el análisis histórico del indigenismo, una rama por cada ideología o doctrina importante en el mundo. Y cada rama, como sus ideologías troncales, fue el punto de partida de diversas tendencias.

Este es el marco ideológico del indigenismo americano del siglo xx, particularmente en los países que fueron centro de altos desarrollos culturales independientes y donde los pueblos indios, como entidades étnicamente diferenciadas, continúan siendo significativamente grandes. Desde esta perspectiva, las múltiples corrientes y los variados paradigmas del indigenismo se configuran y confluyen a partir de una gran interrogante común: ¿cómo lograr sociedades nacionales justas, modernas y desarrolladas, donde los indios, además de seguir siendo étnicamente diferentes, puedan realizarse plenamente y participar también en condiciones de igualdad, de justicia, de desarrollo y de democracia?

El reconocimiento del carácter fáctico y complejo del problema indígena llevó al indigenismo, más allá de las doctrinas, aunque reforzado por ellas, a una temprana y fecunda asociación con las ciencias sociales. Los precursores y los principales historiadores, sociólogos y ensayistas dedicaron medulares reflexiones y aportes a la comprensión y solución de la problemática. A favor o en contra de los indios, nadie soslayó su importancia decisiva en la conformación y en el futuro de los países de América. Con el desarrollo de la antropología, el conocimiento de los pueblos aborígenes adquirió una nueva dimensión. A una disciplina que tiene en la observación participante su método principal para el análisis de la realidad social no le fue difícil encontrar y comprender, desde temprano, la densidad histórica, la complejidad cultural y, sobre todo, la presencia vital y prometedora de los pueblos indios, no al margen sino en el mismo centro de las historias nacionales

a pesar de la opresión y la marginación que les imponían los sectores dominantes de sus respectivas sociedades. Tampoco fue difícil ni lento el paso, desde esta constatación, a la antropología aplicada y a su identificación con el indigenismo.

Las poblaciones indígenas y su presencia en el escenario mundial

A estas ideas, escritas a finales del siglo XIX, quisiera agregar, sumariamente, el escenario mundial de las poblaciones indígenas, un escenario que, en un mundo globalizado desde hace unos 20 años, ha cambiado y alterado la faz de la humanidad y, en particular, producido serias alteraciones a la población indígena del mundo.

Dispersos en todo el planeta, existen numerosos grupos humanos que descienden de antiguas sociedades en cuyos territorios se han constituido, mediante procesos de conquista y colonización, sociedades nacionales contemporáneas dentro de las cuales viven ahora esos grupos subordinados, empobrecidos y en riesgo de extinción.

Estos grupos étnicos han logrado superar persistentes, seculares y, a menudo, compulsivos intentos de exterminio o asimilación por parte de los sectores que han asumido la representación o el control de los nuevos Estados.

Preservaron, así, tradiciones culturales, estilos de vida, cosmovisión, valores e idiomas, atributos que los diferencian de los otros sectores, generalmente mayoritarios, de sus respectivas sociedades nacionales, definiéndolos como indios, indígenas, aborígenes, autóctonos, nativos, naturales o primeras naciones.

Estos grupos representan un importante volumen demográfico y la más amplia diversidad cultural del planeta, especialmente frente a la cultura occidental predominante, y difieren

notablemente entre ellos en el tamaño de su población, en el grado de desarrollo económico, en su situación en el seno de los respectivos conjuntos nacionales y en su especificidad histórica y cultural. Sin embargo, es posible identificar un conjunto de rasgos y características genéricas que deben ser tomados en cuenta para definir un programa o plan de apoyo. Ellos son:

1. Su posición subordinada en las sociedades nacionales en las que están insertos. Casi siempre es la más baja y, por ende, sufren trato discriminatorio que linda con el racismo. En muchos casos, por ello, mantienen limitados vínculos con esas sociedades o las evitan.
2. Sus economías, por lo general de subsistencia y ligadas a los sectores primarios, los mantienen en la extrema pobreza y, en muchos casos, en la indigencia.
3. Ocupan territorios marginales e inhóspitos y corren ahora el riesgo de perderlos por el despojo que acompaña el avance de las economías nacionales y la revaloración de sus espacios.
4. Poseen una identidad étnica propia y distinta de la de los demás sectores de las respectivas sociedades nacionales, basada en su densidad histórica y expresada en características culturales, sociales, económicas y políticas.
5. Su interés prioritario y creciente es acceder a los beneficios de la modernidad y articularse con el resto de la humanidad, manteniendo su identidad y desarrollándola en sus propios términos, es decir, mediante un proceso singular, que de manera creciente se identifica como de etnodesarrollo.
6. La dominación colonial, ejercida por siglos, ha tenido un altísimo costo en términos de serios daños y deformaciones inferidas a sus configuraciones y potencialidades culturales, sociales, políticas, económicas y aún biológicas.

7. Con pocas excepciones, sus idiomas son ágrafos, aunque en tiempos pasados algunos habían desarrollado complejos y originales sistemas de escritura, ahora perdidos.
8. Existe una dinámica y creciente movilización, expresada en su presencia, con perfiles propios, en los movimientos populares y políticos, en la formación de sólidas organizaciones representativas y en la emergencia de un nuevo y lúcido liderazgo que asume la identidad étnica y el derecho a la diferencia como banderas de reivindicación. Todo ello a pesar de que, hasta décadas recientes, su participación, organización y soberanía políticas en la mayoría de los casos eran difíciles o inexistentes.
9. Las relaciones de dominación que les han sido impuestas secularmente han generado una autoidentificación subalterna y disminuida que refuerza los sistemas asimétricos e inequitativos a los que están sujetos y pone en riesgo su propia existencia étnica.
10. Mantienen un conocimiento científico y tecnológico propio fruto de siglos de experiencia continua en su propio hábitat, lo cual, para la humanidad, constituye una reserva fundamental de recursos no convencionales sobre los que últimamente se ha acrecentado el interés académico y científico. Esta expectativa es notoria, especialmente en el campo del manejo del hábitat en zonas de precario equilibrio ecológico.
11. Experimentan un proceso de crecimiento demográfico que hace aumentar su importancia relativa en los conjuntos nacionales y, en consecuencia, su presión sobre los recursos naturales y las estructuras políticas y administrativas, las cuales son superadas y desbordadas constantemente por la nueva normatividad que imponen estas poblaciones crecientes.

12. En años recientes y al impulso de la presión demográfica y las crisis económicas y sociales, la importante corriente migratoria del proceso de urbanización ha desplazado a gran número de indígenas hacia las principales ciudades. En ellas se insertan de manera original, se vinculan a los sectores populares urbanos e influyen vigorosamente en la economía, la política y la propia configuración cultural de esos centros urbanos. En esta migración también sufren serios desajustes y crisis de identidad y adaptación.
13. El equilibrio ecológico de vastos territorios, que constituyen el hábitat milenario de numerosas comunidades indígenas, como es el caso de los bosques húmedos de la Amazonia, del África y del sudeste asiático, está gravemente amenazado debido a la creciente presión por nuevas tierras y recursos requeridos por las economías nacionales y el comercio mundial. Estos hechos hacen inminente el riesgo de perder no solo imprescindibles fuentes de oxígeno del planeta sino también tecnologías y un valioso modelo de uso no depredatorio de los recursos naturales.
14. La vigorosa emergencia de los movimientos étnicos en todo el planeta involucra simultáneamente tanto a las poderosas y avanzadas etnias euroasiáticas como a los remotos grupos étnicos tribales de América, África y Asia. Con perspectiva de futuro, surge así la posibilidad de que en esta emergencia los grupos étnicos pobres y atrasados, que son la mayoría, tomen como paradigmas y guías a las etnias más avanzadas y exitosas, en un proceso que parece augurar la articulación solidaria y orgánica de toda la población indígena del mundo.

Los pueblos indígenas de América Latina hoy

A pesar de la persistente agresión, de las políticas incorporacionistas y de los erosivos procesos que han sufrido a lo largo de 500 años, existen hoy en América Latina más de 400 pueblos indígenas que, a pesar de todas sus vicisitudes, han conservado sus estilos de vida, sus culturas y sus lenguas, atributos que, aunque deteriorados y arcaizados, definen y sustentan actualmente su identidad étnica. Afirman, así, su obstinada decisión de permanecer diferentes en los nuevos conjuntos nacionales y demuestran, con su inédita, pacífica y ciclópea resistencia, la inoperancia y caducidad del modelo europeo de sociedades étnicamente homogéneas.

La mayoría de los indígenas americanos, más de 80%, vive actualmente en los países que se han formado sobre los Andes centrales sudamericanos (Bolivia, Ecuador y Perú) donde se desarrolló la alta cultura del Tahuantinsuyo de los quechua y los aimara y en Mesoamérica (México, Guatemala y Belice), donde floreció el esplendor de las civilizaciones maya y azteca.

Mesoamérica indígena corresponde ahora a México, Guatemala y Belice, tres países fuertemente contrastados. México, núcleo de la antigua área, es uno de los más desarrollados y dinámicos de América Latina, y su población considerada indígena alcanza 9% del total de mexicanos, según registros oficiales. Guatemala, en cambio, tiene una población indígena que supera 60% del total nacional. En Belice, una nueva república de habla inglesa, los grupos étnicos representan casi 20% de su población.

En el núcleo del área tradicional andina se han formado Ecuador, Perú y Bolivia. La diferencia entre estos países es menor y, en términos de las relaciones interétnicas, hay entre ellos gran similitud estructural e histórica. El Perú, por su posición geográfica, presenta en la costa su mayor desarrollo,

en contraste con la sierra, eje del mundo andino, ahora empobrecida y subordinada. Lima, ciudad costeña, fundada por los españoles, gravita fuertemente en todo el ámbito nacional, mientras que las ciudades capitales de Quito y La Paz ocupan espacios centrales y predominantes de lo que fue el mundo precolombino. En el Perú, más de 40% de su población es indígena, en Bolivia más de 60% y en Ecuador también gira alrededor de 40%.

El resto de la población autóctona latinoamericana está dispersa en multitud de conjuntos menores, por lo general de carácter tribal, ocupando los más variados hábitats: desde las frías regiones próximas al polo sur del planeta hasta los cálidos bosques húmedos. Su rasgo más saltante es la riqueza lingüística –más de 300 lenguas– y la multiplicidad de microetnias. Mientras que muchas de éstas se caracterizan por su mayor aislamiento y su menor importancia relativa para las respectivas sociedades envolventes, hay casos en los que su integración llega al punto de hacerlas indistinguibles de la población mestiza o criolla. En este amplio panorama es posible distinguir tres agrupamientos que presentan cierta homogeneidad situacional:

*Los pueblos indios centroamericanos
y del norte de Sudamérica*

Son más de 1 500 000. Proceden, mayoritariamente, de los antiguos grupos caribes, chibchas y mayas. En Centroamérica tienen un importante componente de origen africano. Viven en comunidades dispersas, vinculadas en condiciones desfavorables al mercado o integradas en los estratos de servicios de las ciudades. Son esencialmente pescadores, recolectores, artesanos y agricultores, y sus niveles de vida son muy bajos. Algunos de estos grupos están en grave riesgo de extinción.



1. Rigoberta Menchú, luchadora maya por los derechos de los indígenas, Premio Nobel de la Paz, junto con Birgitta Leander, coordinadora en la UNESCO del primer “Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo” (1995-2004), quien descende de uno de los escasos pueblos indígenas de Europa, los saamis (también llamados “lapones”) de Laponia, en el norte de Suecia.



2. Imagen de las “castas” en las que fueron divididos, antiguamente en América Latina, los habitantes de las distintas razas de la población del continente.
 (Cuadro de castas, anónimo, colección del Museo Nacional del Virreynato)



3. Indígena de la etnia kamayura, de la selva amazónica de Brasil, en donde muchas tribus viven, todavía, en condiciones similares a aquellas de hace 500 años atrás.

(Frontpage/Shutterstock)



4. Mujer aymara, de Bolivia, con su bebé en la espalda.
Pertenece ahora, como en el pasado, a grupos étnicos sedentarios
dedicados principalmente a la agricultura.
(nouseforname/Shutterstock)



5. Novia quechua de Perú, que en el pasado fue uno de los polos de cultura más avanzados de América, cuyos habitantes en la actualidad conservan muchas tradiciones ancestrales de sus antepasados.

(Jacek Kadaj/Shutterstock)



6. Indígena cherokee, de los Estados Unidos, vestido con su traje tradicional, frente a su vivienda, un llamado “tee pee”, especie de tienda de campaña en punta.
(Waddell Images/Shutterstock)



7. Mujer anciana, bella y digna, de la etnia de los navajos, otro de los pueblos indígenas que todavía viven, a veces, en reservas, en Norteamérica.
(Katrina Brown/Shutterstock)



8. Hombre saami (o “lapón”) de Noruega, parado frente a su vivienda en punta, hecha de palos y pieles de reno. Esta etnia pertenece a los muy escasos pueblos indígenas de Europa que habitan en el extremo norte de Escandinavia –Noruega y Suecia–, de Finlandia y de Rusia, en territorios del Polo Norte. Son nómadas dedicados a la crianza de manadas de renos con las cuales permanentemente se desplazan con el fin de encontrar alimentos para sus animales.

(Vlada Zhykharieva/Shutterstock)



9. Una mujer masai de Tanzania. Entre ellos hay también muchos nómadas que constantemente se desplazan junto a sus manadas de animales, de un lugar a otro.

(Pal Teravagimov/Shutterstock)



10. Un pequeño bushman (también llamado “basarwa san”), uno de los escasos sobrevivientes de esa etnia considerada por los habitantes africanos como pueblo indígena. Viven principalmente en el desierto de Kalahari, en África.
(Lucian Coman/Shutterstock)



11. Anciana de los pigmeos, otra etnia considerada por los africanos como pueblo indígena. Viven en varios países africanos y se caracterizan por su baja estatura, aunque en este caso se trata de una anciana pigmea de Uganda. (Pal Teravagimov/Shutterstock)



12. Una mujer de la etnia de los karen (a veces llamados “cuello largo”), que viven en varios países de Asia, aunque en este caso se trata de una mujer karen de Tailandia.

El collar especial usado por sus mujeres sirve para alargar su cuello, ya que tenerlo largo es considerado por ellos como un signo de belleza.

(Bplanet/Shutterstock)



13. Una mujer de la etnia de los ainus, pueblo indígena de Japón, que vive en la península de Hokkaido. Contrariamente al común de los japoneses, no tienen ojos rasgados.

(naipung/Shutterstock)



14. Un aborigen (no existe otro nombre para esta etnia) de Australia, uno de los países del mundo que peor ha tratado a sus habitantes originarios. Algún tiempo los niños fueron arrancados de sus padres biológicos para ser adoptados por habitantes de raza blanca con el fin de “civilizarlos”, algo que después provocó una disculpa del gobierno.
(Regien Paassen/Shutterstock)



15. Hombres maoris, de Nueva Zelandia en Oceanía,
al igual que Australia. Aquí, como guerreros.
Son famosos por sus muy exóticas pinturas faciales.
(Patricia Hofmeester/Shutterstock)



16. Una máscara de los indígenas maoris, de Nueva Zelanda, que muestra la hermosura de las pinturas faciales, tan características de ese pueblo.
(Cloudia Newland/Shutterstock)

*Los pueblos indios del complejo fluvial
Orinoco-Amazonas-Paraná*

Esta región comprende a casi la totalidad de los países sudamericanos: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, la colonia guyanesa de Francia, Paraguay, Perú, Surinam y Venezuela. Los pueblos indios de esta floresta representan porcentajes que oscilan en torno a 1% y, cuando más, a 5% de la correspondiente población nacional. En esta vasta geografía, la población indígena alcanza apenas alrededor de 2 millones de personas y constituye un conjunto culturalmente homogéneo pero muy disperso. En su mayor parte se caracteriza por una economía de autoabastecimiento, débilmente articulada con el mercado. El número de etnias en proceso de extinción es muy grande. En los últimos años, el territorio ha sido escenario de una actividad cada vez más intensa de organización y demandas de las etnias nativas, en unos casos buscando reivindicaciones de tierras y territorios y en otros por razones de autodefensa frente a la intrusión de colonizadores, buscadores de oro y otros agentes externos. Recientemente se ha incrementado en esta área la actividad de guerrilleros, contrabandistas y narcotraficantes que afecta gravemente las condiciones de vida y la seguridad de las razas originales. Pese a constituir pequeños grupos, la larga y racional adaptación de los indígenas al bosque tropical, sus potencialidades tecnológicas y científicas y su importante gama de creaciones culturales, los convierte en sociedades extraordinariamente bien adaptadas y habilitadas para, mejor que nadie, defender y preservar para la humanidad el valioso e insustituible hábitat amazónico.

Los pueblos indios del Cono Sur

Con excepción de las prolongaciones quechua, aimara y guaraní, los pueblos indios de esta región presentan también la

imagen de un archipiélago de pequeñas etnias, la mayoría en riesgo de extinción, en el que destaca la presencia del pueblo mapuche. Con una población estimada en 600 000 individuos, distribuidos entre Chile (92%) y Argentina (8%), los mapuche son la raza aborígen más numerosa y singular del Cono Sur. Se estima que alrededor de 100 000 de ellos más viven en ciudades como Santiago de Chile, Concepción y Temuco.

El Paraguay presenta una situación especial: es el único país de América en el que una lengua indígena, el guaraní, tiene actualmente el mismo rango que la lengua europea oficial y aún la supera por su carácter doméstico y coloquial y porque sirve como uno de los principales símbolos y mecanismos de la identidad nacional. Sin embargo, la situación de sus casi 100 000 indígenas difiere poco de la que caracteriza a los de las demás tierras bajas americanas: están reducidos a 17 pequeñas etnias marginales, que pertenecen a cinco familias lingüísticas.

El impacto de los cambios recientes

El proceso modernizador que siguió a la Segunda Guerra Mundial tuvo efectos sustanciales sobre todos los países de América, incluyendo a sus pueblos indígenas. En los Andes, por ejemplo, la modernización posbélica fue un factor decisivo en la expansión demográfica. Así, la modernización, la expansión demográfica y otros factores precipitaron la descomposición y el colapso del régimen agrario al que habían estado sujetos por siglos los pueblos indios y dieron lugar a tres procesos estrechamente ligados entre sí: *a*) sustanciales reformas agrarias; *b*) un masivo y continuo flujo migratorio del campo a la ciudad, y *c*) la aparición y auge de un activo y generalizado movimiento indianista sustentado en una definida ideología etnicista.

Las reformas agrarias tuvieron lugar en 1953 en Bolivia; en 1964, en el Ecuador (eliminación del régimen de huasipungos), y en 1968, en el Perú. En México la reforma agraria se dio en el contexto de la revolución iniciada en 1910 y tuvo su punto culminante durante el gobierno del general Lázaro Cárdenas: 1937-1940. El significado principal de estas reformas es haber devuelto a los pueblos indios el control de las tierras y territorios que el proceso colonial les había expropiado en el siglo XVI. Aún no es posible precisar de qué manera repercutirá finalmente este hecho en el futuro de los países y pueblos indígenas involucrados. Lo que sí está claro es que los de Bolivia, Ecuador, México y Perú, a partir de las fechas indicadas, empezaron a vivir una realidad enteramente nueva, caracterizada por su condición de hombres libres, dueños de sus tierras ancestrales y sus destinos, pero fuertemente dañados, deformados y debilitados por la larga y despiadada explotación colonial.

La desruralización de los aborígenes para incorporarlos a los procesos productivos centrales de la sociedad dominante y su consiguiente migración hacia las ciudades ha sido un proceso continuo a lo largo de los últimos 500 años. Sin embargo, su actual masificación se inició entre los años 40 y 50 y ha alcanzado tales proporciones que ha significado, en algunos países, el crecimiento explosivo y desorbitado de las ciudades, el predominio demográfico urbano sobre el rural y el despoblamiento del campo. Ha producido también el crecimiento de grandes barriadas pobres y marginales en las ciudades y la emergencia de la llamada "economía informal", que en ciertos casos, como en el Perú, no es otra cosa que la emergencia de una nueva economía y, en consecuencia, de un nuevo e inédito sector social que por su carácter embrionario, su vitalidad y su volumen permite suponer que será dominante en un futuro cercano.

La emergencia de los indígenas

Desde una perspectiva histórica, la emergencia del moderno movimiento indianista en América forma parte de la crisis que a nivel planetario enfrentan los estados nacionales constituidos sobre conjuntos multiétnicos heterogéneos, de manera impositiva y arbitraria. En la región, este movimiento es todavía incipiente y prioriza reivindicaciones primarias de tierras, justicia distributiva y derechos humanos. Sin embargo, sobre todo en países cuyas crisis cuestionan la propia viabilidad de los estados-nación, se observa entre los indígenas un creciente fortalecimiento de sus emprendimientos organizativos, económicos, culturales y políticos, enmarcados en una doctrina “eticista”, que plantea cada vez más nítidamente el derecho de los pueblos indios a una existencia étnica y culturalmente diferenciada, en el marco de sociedades nacionales redefinidas como pluriculturales, multiétnicas y multilingües, sin que en ningún caso se planteen posturas separatistas.

En su búsqueda de modernidad, bienestar y justicia, los pueblos autóctonos del continente han emprendido, de manera espontánea, innumerables iniciativas, proyectos y procesos, entre los que en los últimos años se distinguen tres por su magnitud y creciente importancia.

Economía de mercado y comunidades de “punta”

En toda América es posible encontrar decenas de pueblos indios que han logrado dinamizar sus economías comunales utilizando sus propias tecnologías y su capacidad de gestión, sin abandonar su identidad étnica y, por el contrario, utilizando su cultura tradicional como valor añadido a sus productos. Se trata, por lo general, de productores artesanales que han logrado introducir ventajosamente sus artículos tradicionales,

principalmente textiles, en el mercado nacional e internacional, sin intermediarios. Captan, así, importantes ganancias que les permiten mejorar sus condiciones de vida hasta superar los niveles medios de sus países y ampliar sus actividades productivas hasta hacerlas prósperas. Tal es el caso notable de Teotitlán del Valle, en el estado de Oaxaca, México; de Otavalo, en el Ecuador; de los cuna, en Panamá, y de los náhuatl de Guerrero, en México (Stephen, 1990). Estas comunidades exitosas, “de punta”, pueden tener también éxito en la agricultura, como la comunidad de Huayopampa, en el Perú, que se ha especializado en la producción frutícola y ha logrado un espacio propio y próspero en el mercado nacional. Otras se basan en actividades no tradicionales, como es el caso de Muquiyauyo, comunidad de la sierra central peruana, que construyó con esfuerzo comunal una pequeña central hidroeléctrica y vende la energía a la ciudad vecina, y como el de los isleños quechua de Taquile, del Lago Titicaca, que han convertido su isla y sus artesanías tradicionales en un prestigiado y próspero centro turístico internacional. Se trata, es cierto, de casos todavía aislados que no expresan una corriente general sino solo una aspiración común en el universo indígena, sin embargo, es obvio que su ejemplo puede y debe generalizarse mediante mecanismos de comunicación e intercambio horizontal que solo requieren el apoyo financiero externo para hacerlos posibles.

Indios urbanos

En los últimos cuarenta años, las ciudades de América Latina han más que duplicado su población, que de minoritaria la porción urbanizada de los países ha pasado a ser ahora dominante. En ciudades como Lima, La Paz, Guatemala y Quito, es la migración indígena la que aporta la cuota mayor de este crecimiento. Se está constituyendo, así, un segmento importante

de identidad étnica fluida y ambigua, entre indígena y criolla, comprometido con los demás sectores populares urbanos en un activo diálogo en el que el intercambio cultural es recíproco. Las implicaciones de este proceso para las respectivas sociedades nacionales son actualmente objeto de numerosos y profundos estudios, análisis y proyecciones. Poco se repara, en cambio, en su significación para los pueblos indios y en sus posibilidades de desarrollo étnico a pesar de las evidencias que señalan en este tránsito migratorio una importante vía espontánea y masiva –quizá la principal– de la inevitable modernización de estos pueblos, sin que ello signifique su desaparición o la pérdida de su identidad. (Con el proceso de globalización y los acelerados y sorprendentes cambios científicos y tecnológicos ocurridos en las dos últimas décadas, esta situación de modernización y participación de los grupos étnicos en sus respectivas sociedades nacionales se ha acelerado).

Movilización y gestión sociopolítica

El proceso más definido y prometedor es, no obstante, la amplia movilización indígena, que en la última década se inició en todo el continente con la emergencia de organizaciones dinámicas y dirigentes aborígenes que han ganado importantes espacios en el escenario político y social de sus respectivos países y en el plano internacional. A través de ellos, los nativos asumen el protagonismo cuya ausencia motivó en el pasado la aparición y el auge del indigenismo, entendido como la gestión de terceros de buena voluntad a favor de los indios. Ahora son los propios naturales los que asumen la defensa de sus intereses y fueros. A los indigenistas –entre ellos los organismos internacionales– les corresponde abandonar todo paternalismo y redefinir su papel, asumiendo una función de apoyo, estímulo y facilitación a las gestiones e iniciativas que, en adelante,

solo serán legítimas y viables cuando provengan de los dirigentes y organismos representativos de los pueblos originales. A pesar de su modernidad, las organizaciones y los dirigentes indígenas más activos y genuinos se apoyan o tienen como base las antiguas formas comunitarias y de gobierno local, que siguen vigentes y vigorosas a nivel comunal y han sido abundantemente estudiadas y descritas por la antropología. Sus demandas comprenden, por lo general, reivindicaciones de tierras, derechos humanos y servicios, pero su ideología común es la etnicidad, entendida como una doctrina que postula el derecho de los pueblos indios a perdurar como pueblos cultural y lingüísticamente diferentes y a lograr el bienestar, el desarrollo y la modernidad, sin perder su identidad étnica.

La respuesta de los gobiernos

Como resultado de la actual crisis provocada por la deuda externa y otros profundos procesos sociales y políticos, muchos estados latinoamericanos están perdiendo su capacidad para manejar su relación con los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, se han configurado espacios sociales como el de la economía contestataria en los que ellos actúan, se reorganizan y se unen a otros sectores, en un movimiento que desborda la capacidad reguladora del Estado. Se multiplican, asimismo, las agencias no gubernamentales, que sustituyen las funciones estatales de promoción, control y transferencia de recursos hacia estos pueblos.

Varios organismos internacionales y agencias externas de promoción y canalización de financiamiento se interesan por este campo de acción, en el que asumen papeles cada vez más importantes. Así, como un componente y un resultado de la crisis, se está dando una importante transformación del indi-

genismo como espacio de interrelación, espacio que sobrepasa los linderos establecidos en los objetivos iniciales, que ya no puede funcionar con las viejas reglas de juego del paternalismo y la asimilación y que incluso demanda una comprensión renovadora del carácter y el papel de los actores sociales. En efecto, las entidades oficiales encargadas de la acción indigenista, con raras excepciones, pierden importancia en la última década y algunas han desaparecido virtualmente. Otros organismos oficiales, con responsabilidad en áreas como la educación, los servicios de salud y el desarrollo rural, intentan impulsar soluciones para la atención de las demandas, aunque con escaso éxito. En general, incluso el discurso público sobre estos asuntos resulta todavía desfasado. Solo en los últimos años algunos gobiernos intentan reestructurar sus políticas y crear nuevas instancias especializadas y han emprendido procesos de reforma legal e institucional cuyos resultados aún no son visibles.

En las últimas décadas se observa incluso una clara tendencia a reformular, con importantes medidas políticas y legislativas, desde los gobiernos, el obsoleto modelo de estados nacionales étnicamente homogéneos y a dar paso a la pluralidad y a las demandas indígenas. Así, en 1985, en Argentina se promulgó la *Ley 23302. Sobre Política Indigenista y Apoyo a las Comunidades Aborígenes*, mediante la cual se crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, y el Estado declara de interés nacional “la atención y el apoyo a los aborígenes y a las comunidades indígenas... y su defensa y desarrollo para su plena participación... respetando sus propios valores y modalidades... su acceso a la propiedad de la tierra [y la] preservación de sus pautas culturales”.

En Ecuador hay un trascendente aunque tenso diálogo entre las organizaciones indígenas y el gobierno alrededor de temas y reivindicaciones tan importantes como el reconoci-

miento formal del carácter multinacional del estado ecuatoriano.

En México, en 1991, a iniciativa del Poder Ejecutivo, el Congreso aprobó la reforma de la *Constitución* de 1917 para incluir un artículo que reconoce por primera vez que

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado.

En la *Constitución* brasileña, aprobada en 1988, desaparece toda mención a integración o “emancipación”; se acepta al indio como tal y a la comunidad indígena como comunidad brasileña. En los Artículos 231 y 232 se proclama el reconocimiento de la organización social, las costumbres, las lenguas, creencias y tradiciones de los indígenas y sus derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, así como el deber de la Unión de demarcarlas. En las disposiciones transitorias (Artículo 67) se da el plazo de cinco años para concluir la demarcación de las tierras de los aborígenes.

La *Constitución Nicaragüense*, promulgada en 1987, en su Artículo 8° reconoce que el pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica y en otros artículos consagra el derecho de los pueblos indios y otros sectores discriminados a gozar de autonomía. En ese mismo año, en atención al mandato constitucional, la Asamblea Nacional promulgó la Ley No. 28 que establece el *Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica* mediante el cual el Estado reconoce y ampara los derechos históricos de los pueblos miskito, sumo, rama, creol, garífuna y mestiza, así como las lenguas, culturas, formas de

organización y relaciones económicas propias de cada uno de estos pueblos.

La nueva *Constitución de Colombia*, promulgada en 1991, establece en su Artículo 7° que “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”; en el Artículo 10 señala que “...las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios... La enseñanza que se imparte en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe.” En el Artículo 286 estatuye como entidades territoriales los territorios indígenas cuyas características y derechos establece en los Artículos 329 y 330 y sus correspondientes parágrafos.

En Chile, desde 1990, viene funcionando la Comisión Especial de Pueblos Indígenas, encargada de preparar una ley en la materia que, en lo fundamental, “... reconozca la diversidad de culturas existentes en la sociedad chilena... el carácter propio de los pueblos indígenas y el derecho que les asiste a desarrollarse según sus propios criterios, cultura y costumbres”.

En el nivel internacional, durante la Primera Cumbre Iberoamericana celebrada en Guadalajara, México, en 1991, los mandatarios de la región adoptaron la siguiente declaración:

Reconocemos la inmensa contribución de los pueblos indígenas al desarrollo y pluralidad de nuestras sociedades y reiteramos nuestro compromiso con su bienestar económico y social, así como la obligación de respetar sus derechos y su identidad cultural.

Como respaldo a esta afirmación, en la misma reunión, los gobernantes iberoamericanos aprobaron en forma unánime la iniciativa boliviana de crear el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

La Asamblea General de las Naciones Unidas declaró a 1993 como el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas, reconociendo con ello que el problema indígena no es solo un particularismo americano, sino que, como problema de pobreza, injusticia y falta de democracia, afecta a todos los continentes. Como el inicio de una larga serie de actividades similares han estado en elaboración, durante largos años, dos importantes instrumentos jurídicos internacionales que consagran los derechos fundamentales de los pueblos indígenas: uno, de nivel planetario, por las Naciones Unidas, adoptado en el año 2007, y otro, americano, por la Comisión de los Derechos Humanos de la Organización de los Estados Americanos, que se encuentra actualmente en un estado avanzado de discusión.

Finalmente, después de un amplio y prolongado proceso de diálogo y consultas, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) aprobó el Convenio 169 que, superando el integracionista Convenio 107 que le precedió, consagra el carácter de pueblos a los grupos y comunidades indígenas que poseen una lengua, un pasado y una tradición cultural común y afirma su derecho a conservar sus territorios étnicos tradicionales.

Sin embargo, la realidad sigue siendo adversa para los aborígenes en América Latina. Poderosos sectores, consciente o inconscientemente, se aferran aún al viejo esquema integracionista y obstruyen el avance de las reivindicaciones y derechos fundamentales de los indígenas. Por ello, éstos se ven forzados a intensificar su movilización, su organización y sus presiones, para que los gobiernos y los sectores no indígenas no solo comprendan sus demandas y simpaticen con ellas, sino que acepten también las transformaciones y medidas concretas que, convirtiendo a los países en entidades étnicamente plurales, ofrezcan a los nativos, después de más de 500 años de explotación, discriminación y miseria, condiciones reales de bienestar, justicia y democracia étnica.

Una mirada al futuro

Los signos alentadores antes señalados, que en gran medida son resultado de las incitaciones éticas surgidas al recordar el medio milenio de la llegada de Colón al Caribe insular, no son suficientes para transformar estructuralmente una realidad histórica, social y política, cuya conformación y consolidación ha durado más de 500 años.

Los pueblos indígenas han empezado a ponerse de pie y los responsables de la conducción de los Estados, reconociendo sus derechos, se muestran proclives a abrirles espacios y a atender sus demandas. Pero las iniciativas, energías y recursos que esta buena disposición puede movilizar, ¿hacia qué imagen objetiva se orienta?, ¿qué meta persigue?

No hay duda de que las respuestas a estas preguntas, cuando superan el nivel de vaguedad de las formulaciones genéricas (desarrollo, bienestar, pluralidad), caen en un plano plagado de controversias y escasamente trabajado. No sabemos cómo, concretamente, se construye una sociedad étnicamente plural sobre una realidad que ha cultivado por siglos el etnocentrismo y el menosprecio de los pueblos distintos. Tampoco sabemos con precisión ni existe la experiencia suficiente para encarar, en toda su magnitud, una de las reclamaciones centrales de los pueblos indígenas: su derecho al desarrollo y a la modernidad, sin perder su identidad étnica, sus tradiciones y su continuidad histórica.

Estas preguntas suscitan multitud de temas inéditos o inexplorados algunos de los cuales son cruciales para estas poblaciones y las sociedades envolventes. Tal es el caso de las condiciones que caracterizan a las culturas y pueblos indígenas ahora que se proponen retomar el control de sus destinos y conquistar el futuro y la modernidad como pueblos autónomos y diferentes. Un análisis somero de estas condiciones revela

que son determinantes los daños y carencias que la dominación colonial ha causado en sus configuraciones básicas, en sus principales atributos materiales, sociales y culturales. Esto determina que los pueblos indios deban emprender su desarrollo desde posiciones y condiciones extremadamente desventajosas y adversas: desde una pobreza extrema que, además de los recursos materiales básicos, limita incluso sus energías biológicas y les niega el acceso a los bienes y servicios más elementales, indispensables para cualquier avance, por pequeño que sea.

Pero es aún más limitante el estado de arcaización y desestructuración que caracteriza sus culturas ancestrales, como resultado de su larga existencia como culturas subordinadas y dominadas. Por lo general, en estas culturas, los sistemas ideológicos, axiológicos y aún la propia cosmovisión han sido seriamente afectados por siglos de imposición de categorías alternativas, extranjeras, impuestas por los sectores sociales dominantes. Sus idiomas, que antes del hecho colonial contaban ya con originales sistemas escriturarios, han sido reducidos a la condición de ágrafos y sus culturas son calificadas eufemísticamente como “orales”. Sus tecnologías y saberes, antaño altamente creativos y aportantes, aislados de las corrientes del desarrollo universal, han devenido en estériles, obsoletos y aún en causas contribuyentes de la pobreza y debilidad de los pueblos indios.

Dificultades como éstas son las que están en el camino de la re-emergencia de los pueblos indios de América. Para todos ellos, la posibilidad de superar este tipo de limitaciones determina también su posibilidad existencial, ya no de alcanzar la plenitud del desarrollo y el bienestar, sino, al menos, de asegurarse un lugar en un mundo muy próximo, que ya se anuncia globalizado y dominado por la comunicación y las tecnologías más sofisticadas.

Muchos de los alrededor de 400 pueblos indios que hasta hoy han sobrevivido en las Américas, por sus exiguos volúme-

nes demográficos que apenas alcanzan a algunas decenas de familias, no sobrevivirán por mucho tiempo más al comienzo del siglo XXI. Otros, algo más grandes y menos amenazados por las expansivas fronteras de la globalización, pueden sobrevivir un tiempo más al amparo de políticas proteccionistas y la prolongación de su existencia étnica estará determinada por la mayor o menor eficacia de esas políticas. Pero los quechuas, aimaras, nahuas, mapuches y zapotecos, cuyas poblaciones van desde los 300 000 (zapotecos) hasta los 14 millones (quechuas), son pueblos que tienen un prolongado futuro asegurado en sus respectivas sociedades nacionales. En esto es donde el problema de la reconstrucción cultural, entendido como el proceso de reparar los daños causados por la dominación colonial, incorporar esos pueblos a las corrientes mundiales contemporáneas y devolverles la creatividad y autoestima que tuvieron en el pasado, tiene su base y es una condición previa de sus anhelos de etnodesarrollo.

Hay también un conjunto de requerimientos que tendrán que considerar los Estados. La demora en atenderlos solo agudiza su carácter problemático e incrementará su potencial conflictivo. Los principales de estos requerimientos son:

1. Definición y adjudicación de territorios étnicos continuos, que permitan la existencia holgada y la reproducción étnica de los pueblos indios.
2. Generación y desarrollo institucional, en el marco del aparato estatal, de un fuero indígena –jurídico, administrativo y político–, bajo control democrático de los propios indígenas.
3. Ampliar y asegurar la participación transparente y plena de los indígenas en las decisiones que atañen a sus intereses.

4. Perfeccionar y profundizar la legislación destinada a garantizar el trato justo y el respeto a los pueblos indígenas, a su historia, a sus derechos étnicos y al reforzamiento de su poder político en el plano nacional.
5. Asegurar las bases materiales, institucionales, financieras y técnicas para el desarrollo sustentable de las economías indígenas, consolidar el reconocimiento, formal y en los hechos, del carácter plural de las respectivas sociedades nacionales y afirmar, en este contexto, la vigencia de la democracia interétnica.

LAS NUEVAS FORMAS DE CIUDADANÍA: LA EMERGENCIA INDÍGENA Y LA PRESENCIA DE LOS INDÍGENAS EN LAS CIUDADES DE AMÉRICA LATINA

JOSÉ BENGOA

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

La presencia indígena en las ciudades

Quizá el escritor peruano José María Arguedas se adelantó a su época y comprendió el fenómeno que se estaba produciendo con la población autóctona de su país. Al final de sus días, antes de su suicidio, escribe y deja a medio terminar un libro de una alta complejidad y quizá el de mayor riqueza escrito por un indigenista latinoamericano: *El zorro de arriba y el zorro*

de abajo. En estos textos, a veces deshilvanados, Arguedas dibuja la situación del puerto pesquero de Chimbote, en el norte del Perú, a donde han llegado cientos o miles de aborígenes de la sierra, el altiplano peruano, en busca de trabajo. Chimbote era en ese momento, comienzo de los años setenta, un puerto con una expansión formidable en donde las condiciones de vida eran brutalmente malas: miles de miles de casas de cartón desparramadas en la arena del desierto costero, ausencia de agua y mínimas condiciones sanitarias, así como un enjambre humano y confusión lingüística, que el escritor transforma en una escritura delirante y a veces incomprensible. Jugando con los mitos andinos de los zorros, el de arriba y el de debajo de todas las comunidades duales de la altiplanicie, traza un paisaje de lo que sería el proceso migratorio, de destrucción y reconstrucción de las comunidades indígenas, de reaparición de lo indio en las ciudades y pueblos, pero ahora en un estado de destrucción y rearticulación compleja, tanto del capitalismo como de sus expresiones lingüísticas, el castellano, por ejemplo.

Ya en los años setenta se podía comenzar a percibir el fenómeno de cambios que sobrevendría en América Latina con fuerza y masividad en los años ochenta y noventa. En Lima, recuerdo el año 1974 cuando dictaba clases en la Universidad Católica de esa ciudad. Comenzaban enormes manifestaciones culturales de carácter indígena, pero que los antropólogos rechazaban por ser pseudo culturales, como se les motejaba. En un gran anfiteatro se reunían semanalmente miles de personas provenientes del “interior”, esto es, de la sierra indígena, a escuchar a sus cantantes favoritos, en un tipo de música que se le denominaba “chicha”, que consistía en ritmos andinos, a veces incluso canciones en quechua pero que eran ejecutadas con instrumentos electrónicos y grandes altoparlantes. Las vestimentas eran una suerte de adaptación de los antiguos trajes regionales (muchas veces lo que se creía que habría sido el ves-

tuario “inca”) a la ciudad, a las telas modernas, a los oropeles de plástico, en fin, una combinación de elementos o fragmentos de las culturas entre las que esas personas transitaban. Siempre ha sido así, se podría decir, pero a partir de cierto momento, la masividad del fenómeno migratorio ha sido la característica central de estas transformaciones sociales y culturales.

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 la ciudad todavía se “acholaban”. Acholarse tiene dos sentidos, uno, transformarse en “misti”, en blanco, cambiarse la vestimenta y tratar de hablar en español. Como los blancos se dan cuenta de que la transformación ha sido parcial e incompleta, los denomina “cholos”, término racial y despectivo. Pero “acholarse” tiene también 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 condujo a que comunidades campesinas indígenas completas bajaran al gran centro urbano. 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 costumbres. Lima, y sobre todo el centro de la ciudad, se fue transformando en una ciudad india. Si uno sintoniza las radios, encontrará no solo la tradicional música serrana, los huaynos de siempre, sino también reportajes en lengua quechua, comentarios y propaganda comercial en el idioma prehispánico, cuando parecía que todo ese bagaje cultural estaba relegado al pasado, a olvidarse y a

perderse. El idioma quechua iba camino de transformarse en lengua muerta o en solamente ser utilizada en los rincones ocultos del campesinado serrano. Las cosas cambiaron.

En 1993, Xavier Albó escribía sobre la cuestión indígena en el Perú lo que aún es totalmente válido:

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.

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 discográfica, 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.¹

¹ Xavier Albó, “El retorno del indio”, *Revista Andina*, núm. 1, año 11, primer semestre, Centro Bartolomé Las Casas, Cuzco, Perú, 1993, p. 320.

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

Los estudios recientes² muestran que las comunidades y pueblos de la sierra, esto es, las sociedades indígenas, se despueblan por un lado y por el otro mejoran lentamente sus condiciones de vida a raíz de los envíos de “remesas” de los migrantes. Este fenómeno es el de mayor importancia económica hoy día en casi todas las áreas aborígenes latinoamericanas. No existe dinamismo económico *in situ*, pero, sin embargo, mejoran las viviendas, hay programas de mejoramiento de alumbrado eléctrico, agua potable y, sobre todo, de conectividad moderna tales como acceso a la telefonía fija y sobre todo a la móvil, así como conexiones a Internet. En los estudios que realizamos en el sur de Chile, en el sector de población mapuche, este fenómeno también es generalizado. Los jóvenes y no tan jóvenes, hombres y mujeres, vienen a los mercados de trabajo modernos. De allí envían dinero a sus casas, o cuando terminan las faenas, que normalmente son de temporadas, regresan con electrodomésticos, radios, televisores, teléfonos móviles, en fin, productos de la actual fase de la modernidad.³

² Ver José Bengoa (ed.), *Territorios rurales. Movimientos sociales y desarrollo territorial rural en América Latina*, Catalonia, Santiago de Chile, 2008, en particular los estudios de Roberto Haudry sobre el programa denominado Corredor Cuzco Puno en la Sierra Sur del Perú.

³ Ver el reciente estudio de Roberto Haudry de Soucy, “Programa de inversión pública en comunidades campesinas de la Sierra Sur del Perú, (1993 2008)”; y el de Carolina Rosetti y César Sotomayor, “Facilitando accesos y generando oportunidades para superar la pobreza rural: lecciones desde el proyecto corredor Puno Cuzco”, en FAO, *Comunidades indígenas, tierra, desarrollo e institucionalidad. Experiencias en América Latina*, Santiago de Chile, agosto del 2009. El estudio realizado por el FIDA-IDRC muestra la valoración de los activos campesinos en las comunidades, lo que se debería, según el estudio, a

Esta combinación de formas muy tradicionales de vida en las comunidades indígenas y la aparición de elementos modernos es lo que más nos llamó la atención en una visita a la región del Cuzco, en 2009. Los estudios de Roberto Haudry lo señalan también, según aparece en varias evaluaciones de estos programas de cooperación internacional ya citados. Hay un importante aumento en los activos de estas comunidades. Pero ello no se debe solamente a un mejoramiento de las condiciones locales de producción, que en algunos casos existe, sino también a las “remesas” enviadas desde la costa del Perú y también desde el extranjero. En el litoral peruano, en la última década ha habido una expansión enorme de productos hortícolas de exportación y son masas de indígenas las que trabajan en esas faenas. Frente a Cañete, en la costa, se pueden observar los campamentos de pequeñas casas instaladas sin urbanización ni orden alguno en los arenales y en las lomas de los alrededores. La precariedad de esas moradas no es casual, ya que la mayor parte de las personas invierte en la vivienda definitiva en su propio pueblo, lugar al que se regresa o sueña algún día retornar.

El Alto de La Paz, en Bolivia, se ha ido constituyendo en una población aymará. Abajo, entre los cerros, está la vieja ciudad mestiza; más abajo, en Obrajes, la ciudad blanca criolla. Arriba, por eso se llama El Alto, sobre los cuatro mil metros de altura, posiblemente uno de los centros urbanos más altos del mundo. Ahí se levanta y crece cada día más una urbe de indígenas. Es fácil viajar del campo a la metrópoli y regresar por la 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

los efectos del proyecto, pero según un análisis más amplio combinaría, por un lado, los evidentes efectos positivos del programa y este fenómeno de las remesas. En particular ver página 140.

o treinta años, cuando el campesinado que 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 la comunidad rural y en el núcleo urbano, con actividades productivas y comerciales urbanas, con empleos urbanos si es posible. Los jóvenes, por su parte, estudian en la ciudad y 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 Paz.⁴

El Alto ha jugado un papel central en el Movimiento Político Indígena Boliviano de los últimos años. Allí se han producido las mayores movilizaciones que han llevado a varios gobernantes a deponer su puesto. La pregunta que cabe hacerse es: ¿Son movimientos rurales o urbanos los que han hecho estas movilizaciones? ¿Son movimientos indígenas o solamente movimientos populares los que han actuado en estos casos?

Es muy difícil responder a estas preguntas, pero es central tener claridad acerca de la existencia de un *continuum* entre las ciudades principales y las comunidades autóctonas, que ha cambiado en América Latina y explica en buena medida la “emergencia indígena latinoamericana”.⁵ La presencia del presidente Evo Morales sería impensable sin esta relación entre el movimiento indígena de las comunidades y el movimiento aborígen popular ubicado en las puertas mismas de la capital de Bolivia.

⁴ 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 que las tres cuartas partes eran menores de 25 años. La capital, La Paz, tiene un poco más de un millón de habitantes.

⁵ Véase José Bengoa, *op. cit.*, especialmente los artículos de Roberto Haudry, para el Perú, y de Pablo Espina, para el Ecuador.

La población mapuche en Chile, según el último censo del 2002, es de aproximadamente 700 mil personas; de ellas, 250 mil habitan en el campo y el resto en las ciudades. En Santiago hay 300 mil mapuches, igual aproximadamente que en el área rural. Podría sorprender la situación: en un barrio pobre de la ciudad de Santiago, entre una cancha de fútbol y un basural, se escucha el sonido acompasado de un tambor, que en lengua mapuche se lo conoce como kultrún. Más de 300 personas se reúnen alrededor de un tronco de árbol, denominado el rewe, para realizar 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 metropolitano. Han construido las cabañas con trozos de madera, tratando de recordar el espacio tradicional en que desde siempre se ha celebrado en los campos libres del sur del país. Han enterrado en el medio un rehue o rewe, tronco ceremonial, desde donde el shamán o machi se levanta en su vuelo hacia el “wenumapu”, 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 Chile. Los participantes llegan en vehículos, camionetas y en todo tipo de automotores. La fe pareciera ser la misma, aunque han cambiado violentamente los paisajes. Hay escuelas que han iniciado en la ciudad la educación intercultural bilingüe, y numerosas municipalidades de Santiago han creado “oficinas de asuntos indígenas”. Recientemente, en 2007, el gobierno ha confeccionado, junto a las organizaciones urbanas, un Plan de Acción para los indígenas urbanos.

En California se reúnen los zapotecos que han migrado desde el sur de México. Han ido viajando unos tras otros en una cadena de éxodos, de parientes, de amigos, de gente que

busca otro destino. Se congregan a vivir en la “pequeña zapoteca”, villa de trabajadores migrantes donde se habla el viejo idioma ancestral junto al castellano y el 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 decir con orgullo: “zapotecos”. Luego se recuerdan también que son mexicanos y más tarde deben rememorar, a la fuerza, que viven en Estados Unidos, que algunos de ellos se han nacionalizado norteamericanos y otros, los niños, son norteamericanos de nacimiento, “chicanos”, según la nueva identidad asumida, o simplemente “latinos” para ampliar más las identidades atribuidas en la nueva vida que se lleva.

Conversan los zapotecos, los mixtecos, acerca de los viajes y las fiestas de su pueblo. Viajan allá a celebrar al santo patrono. Van y vienen entre la tierra natal de los indios del tiempo precolombino y la Norteamérica del próximo siglo.

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 de su tarea consiste en obtener dinero y recursos para poder volver a ser “pasante” en las fiestas del pueblo, honorificar y “limpiar” el dinero obtenido y tener el reconocimiento de la gente antigua, de los suyos, que se quedaron en la comunidad. La reserva moral, que da sentido a las existencias de los desplazados, a los migrantes, está en la población que dejaron y a la que vuelven recurrentemente.

Los recientes estudios en el Ecuador muestran el mismo fenómeno, acrecentado debido a la inmensa migración que ha ocurrido en el país en los últimos años, especialmente hacia Europa. Un investigador, Roberto Haudry, se pregunta si

acaso el territorio indígena no se ha “globalizado” y no termina ya en las quebradas y caminos vecinales, sino en lejanas tierras donde transitan parientes, amigos y personas de la propia comunidad. Las comunicaciones vía Internet hacen que todos ellos se mantengan en contacto, hagan negocios y preparen viajes de ida y regreso a las más distantes geografías.

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 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 “little haities”, así también surgen las pequeñas mixtecas, las pequeñas aldeas mayas guatemaltecas y muchos otros “enclaves indígenas urbanos”. En otras ciudades latinoamericanas se confunden 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 lati-

noamericanas, 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.

Ciudadanía urbana y derechos indígenas

Hasta hoy, los derechos indígenas se ejercían *in situ*, esto es, en el lugar de la comunidad. Y ello, cuando existía algún derecho específico. Pero si bien es cierto que los aborígenes latinoamericanos lo han pasado bastante mal, no lo es menos que autoridades, administradores, gamonales y políticos les han permitido, en sus comunidades, hablar en sus idiomas, rezar a sus dioses y a su manera y 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 citadinos son, desde siempre, los mismos para todos, a lo menos en la teoría. Los guetos han sido el terror de las ciudades, desde la antigüedad hasta la época moderna; grupos de personas que se retraen de la ciudadanía común y que se

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 diferente al predominante en la urbe, allí se canta, se baila, se dialoga con otros acentos y costumbres. Allí se protege una nueva identidad ajena a la común urbana. Los indígenas de la metrópoli están reproduciendo la segmentación cultural en la ciudad. No es aún visible en todos los centros urbanos, pero es una tendencia cada vez más pronunciada.

La emergencia indígena en América Latina tiene en este fenómeno urbano una de sus expresiones más importantes. Hasta hace muy pocos años atrás, los aborígenes se escondían en las ciudades. Eran pobladores. Hoy comienzan a mostrar con orgullo creciente su condición original. Hasta hace poco tiempo la cuestión indígena en las urbes era un asunto de “marías”, de “nanas”, de “cholitas”, algo ligado a la mendicidad, al folklor y al 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 Aymaras” de La Paz o la reciente “Asociación de Pequeños y Medianos Empresarios Mapuches” de Santiago de Chile.

Un reciente estudio realizado en el año 2009 en la ciudad fronteriza chilena de Arica muestra el modo cómo los aymaras chilenos, relacionados muy estrechamente con los del lado boliviano y peruano, han llegado a controlar el mercado agropecuario de esa importante región. Es quizá uno de los primeros estudios acerca de los “indígenas ricos”. Todo comenzó con los procesos de reforma agraria que fragmentaron la propiedad de las tierras de los fértiles valles de la costa, en particular del Valle de Azapa y Lluta. Este hecho posibilitó

a campesinos y migrantes de origen aymara adquirir tierras y a empezar con la producción de verduras y hortalizas. Cuando comenzaron a tratar de venderlas en el mercado regional fueron discriminados por su origen étnico pero hicieron de la discriminación una oportunidad, como señalan, utilizando un lenguaje híper moderno. Construyeron su propia “terminal” de productos agrícolas denominado “El agro”. Esto condujo, por tanto, a iniciar el control del transporte de esos productos, la movilización de las personas que van a ese enorme mercado y, finalmente, para abreviar la explicación, a controlar el mercadeo de productos agrícolas de buena parte del sur del Perú, Bolivia y Chile. Esta enorme actividad económica va acompañada de un discurso identitario fuerte, del control de empresas de consultoría, de asesoría de carácter legal y contable, en fin, de un proceso dinámico. No se trata de programas de ayuda, ni de cooperación al desarrollo. Solamente se les abrieron ciertos espacios de actividad económica y los han copado de modo brillante.⁶

Eso que ocurre en Arica está sucediendo también en muchos otros lugares. Y el caso del cordón hortícola de Buenos Aires, con población indígena boliviana, es quizá el de mayor magnitud. Enormes contingentes de trabajadores fueron migrando a la gran ciudad a trabajar en la agricultura y poco a poco se han ido apropiando de las tierras y de las actividades de mercadeo.

Estos son fenómenos muy importantes que deben ser analizados con cuidado. Los indígenas en las ciudades no pierden

⁶ Rocío Solís de Ovando y Pablo Guzmán, *La economía aymara de Arica, el caso del agro*. Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, profesor guía, José Bengoa, Santiago de Chile, 2009, en www.centrodedocumentacion.wordpress.com

esa condición, no se esconden en el anonimato y comienzan, en algunos casos, a mostrar que son mayoría. La tendencia de la emergencia indígena es que van a aparecer poco a poco las mayorías aborígenes antes escondidas en las ciudades del continente.

Las migraciones de las poblaciones autóctonas del campo a la ciudad son diferentes a las de los años cuarenta y cincuenta. Hoy día las comunicaciones son cada vez más fáciles. Muchos nativos viven en uno y otro lugar al mismo tiempo. Tienen en la ciudad a la familia que estudia y en el campo a los padres cuidando del ganado y de la agricultura. Muchos se dedican al comercio entre la campiña y el centro urbano. Los aymaras de Bolivia, por ejemplo, dominan el comercio al menudeo de La Paz, como es también bien conocido. En Ecuador hay grupos como los otavaleños, con gran capacidad comercial, viviendo no solo 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 y su idiosincracia. Zapotecos, mixtecos y diversos grupos nativos mexicanos trabajan en Estados Unidos y no pierden su relación con su comunidad.

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. La distancia entre la comunidad y la ciudad es de 600 kilómetros, los que se cubren en una larga noche en bus. La familia del campo envió a un hijo cargado de cajas con alimentos, quesos, carne, verduras, etc., para ser vendidos en un pequeño almacén de la familia de la capital, ubicado en un barrio popular marginal. El regreso lo hizo con “mercaderías” para vender en la comunidad. 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 urbana rural compleja.

El concepto de etnicidad

Esta movilidad espacial explica la ampliación y desterritorialización 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”, comunidades o aldeas nativas. En la nueva dimensión de los asuntos indígenas, esta manera de definir su espacio natural, a la población misma, es inadecuada. Varios países establecen aún como criterio si las personas hablan una lengua original. Son definiciones cada vez más inapropiadas.

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

Se ha ampliado el hábitat indígena. La movilidad por las migraciones y 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 con 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 la nostalgia y añoranza por su “espacio de sentido”. La urbanización de las poblaciones aborígenes ha sido acompañada también de un acceso mayor de los jóvenes nativos a la educación estatal o formal, e incluso a la universitaria. En México, Chile, Bolivia, Perú, Guatemala y Ecuador, hay muchos universitarios, intelectuales y profesionales indígenas que se integran

adecuadamente a la sociedad con sus conocimientos, pero que reivindicar con mucha fuerza su “identidad indígena”. A pesar de que la población aborigen y campesina es la que menor acceso tiene a la educación en América Latina, la situación ha cambiado radicalmente en los últimos veinte años.

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 todo el mundo y se entiende el castellano. A muchas partes ha llegado también la televisión ya hace tiempo.

No puede menos que mencionarse el uso que los pueblos indios latinoamericanos han hecho de la Internet. Es cierto que posiblemente no llega a las comunidades campesinas alejadas. Pero es un hecho maravilloso que los indígenas, posiblemente jóvenes y urbanos, ocupan en forma masiva esa herramienta para propagandizar sus demandas y debates. Cualquier usuario puede leer en la web cientos de comunicados desde la Selva Lacandona, centenas de páginas explicando los conflictos etnoambientales en Brasil y páginas diarias sobre el conflicto de los pehuenches chilenos por las represas del Alto BioBio o con las empresas forestales. Esta capacidad tecnomoderna de los aborígenes para mantener sus tradiciones es uno de los fenómenos más notables de la actualidad. En todos los pequeños pueblos hay servicios de Internet gracias a lo cual las personas se comunican con quienes están lejos, hacen negocios y también disfrutan los conocidos juegos virtuales. Hay que tener en cuenta que estos servicios son privados por lo general, se trata de centros “ciber” donde se paga una pequeña suma por el uso.

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 Redfield. La emergencia

indígena de América Latina es expresión de un nuevo tipo de sociedad, incluso aquella que habita en el campo y hasta en las regiones que continúan siendo muy aisladas.

Las políticas indígenas no han tomado en cuenta, en forma suficiente, esta nueva realidad, que se perfila en prácticamente todos los países latinoamericanos. Se continúa operando con un modelo imaginario ya sobrepasado, lo que conduce a numerosas formas de paternalismo anacrónico.

Es cierto que persisten viejos y ancestrales problemas, las cuestiones referidas a tierras y territorios, los temas relacionados con la educación y la cultura, aquellos referidos a la producción. Pero esos viejos asuntos se “re-significan” en la actualidad, en el marco de las nuevas sociedades indígenas. Muchas veces quienes las estudian tienen cerrados sus marcos de referencia de tal modo que solo ven lo que quieren ver y no perciben estos cambios acelerados. Las políticas de apoyo y fomento a la cuestión indígena en América Latina debieran partir de la comprensión de estos fenómenos contemporáneos y, con base en ellos, proponerse metas ambiciosas.

NATIVISMO Y REVITALIZACIÓN DE LA CULTURA NÁHUATL EN EL SUR DE MÉXICO, D. F.

RUDOLF VAN ZANTWIJK

Durante la época colonial, la cultura náhuatl sufría el menosprecio de los grupos dominantes españoles, criollos y mestizos, que aumentaban lentamente mientras que la población indígena, después de su dramática disminución en el siglo XVI, continuaba reduciéndose hasta un nivel de grupos minoritarios. En los centros administrativos de la Colonia, su cultura cambiaba continuamente debido a las influencias ejercidas por los grupos dominantes, que atacaban con bastante éxito las tradiciones culturales de las capas superiores de la sociedad indígena, lo que contribuyó a desaparecer la mayor parte de la subcultura de su nobleza. La cultura de la gente común, la de los macehuales, tenía la oportunidad de mantenerse con más fuerza por la protección que les ofrecía la institución colonial de “las repúblicas de indios”, que les garantizaba cierta autonomía territorial. Como resultado de la independencia mexicana, esas “repúblicas” perdieron su base legislativa y por eso podían ser afectadas o eliminadas por los nuevos poderosos nacionales e internacionales, que ejercían su poder político y económico para favorecer sus propios intereses. En el centro del país resultó en una situación en la cual la mayoría de los indígenas se encontraba reducida a la posición de peones sin tierra, sometidos al latifundismo de los hacendados. Además, en varias haciendas los peones

perdieron una parte de sus sueldos bajos por la obligación que tenían de gastarlos en las tiendas de raya.

Esta situación produjo las circunstancias necesarias para que estallara la Revolución Mexicana en 1910, que se prolongó hasta 1920. Entre los partidos que desempeñaban un papel en el proceso de cambios sociales, económicos y políticos, resultantes del movimiento armado, el de Emiliano Zapata alcanzó su mayor influencia en la región al sur de la capital, o sea del actual Distrito Federal, y en el estado de Morelos.

No obstante, el hecho de que como consecuencia de la guerra las comunidades indígenas de esta región sufrieran grandes pérdidas de población y de que varios grupos nativos, como los de Milpa Alta, tuvieran que sobrevivir como fugitivos, la situación les ofreció la oportunidad de sentirse orgullosos de su cultura original y de su lengua antigua azteca, o sea el náhuatl. El mismo líder revolucionario Emiliano Zapata hizo algunos de sus manifiestos en ese idioma (véase León-Portilla, 1978). Su motivo, aparte de ser entendido bien por sus partidarios nativos, debe haber sido también por su afán de apoyar la autoconciencia de los nahuas.

Durante el régimen de Porfirio Díaz se introdujo la enseñanza escolar moderna en la región de Milpa Alta. Por eso, el presidente, que fue destituido por la Revolución, se ganó la admiración y la simpatía de varios indígenas de las comunidades de Malacachtepec Momoxco. Entre ellos figuraba la famosa Doña Luz (Julia Jiménez González), nacida en ese poblado, o sea en Milpa Alta, quien después tuvo una influencia muy grande en la formación de una imagen del indígena en la sociedad mexicana y en el exterior (véase Villanueva Hernández, 2005).

Después de la Revolución, fue precisamente en círculos de los nahuas que habían recibido una educación escolar, y sobre todo entre los maestros surgidos de esos grupos, en los

que se fueron manifestando tendencias nativistas dirigidas hacia la revitalización del legado cultural azteca y particularmente del aspecto de la tradición oral en náhuatl. Al maestro Fidencio Villanueva Rojas, Malotelchiuh (1910-2000), se le considera el iniciador más importante de la revitalización del náhuatl en el sur del Distrito Federal. Por más de cincuenta años promulgó el conocimiento del náhuatl moderno de su región nativa. Inspiró a un considerable número de sus alumnos, entre los cuales figura el famoso autor José Concepción Flores Arce, Xochimeh, nacido en Milpa Alta. Otros dos autores que nacieron en los alrededores, Librado Silva Galeana, Maquixtzin, y Francisco Morales Baranda, quienes han colaborado con Miguel León-Portilla en su Seminario de Cultura Náhuatl, han empujado, igualmente, el reforzamiento de su cultura nativa mediante sus enseñanzas y publicaciones.

En febrero de 1957, durante mi primera estancia en Milpa Alta, o sea Malacachtepec Momoxco, tuve el honor de conocer personalmente a Fidencio Villanueva. Él me puso en contacto con Miguel Vilchis Mancera, quien en el curso de medio año me enseñó el náhuatl moderno de su pueblo, que se parece mucho al náhuatl clásico hablado por los aztecas. Villanueva y su alumno Vilchis Mancera eran representantes de la tendencia nativista de aquel tiempo, tendencia que no se manifiesta mejor que en el famoso poema de Villanueva:

Aztecacuatl

¡Tenochtitlan
teteon inchan
aztecacopil ocepa tiyez!
Quetzalcoatl iteotlahuil
topan hualanexihuitz.

Canto Azteca

¡Tenochtitlan
mansión de los dioses
corona azteca volverás a ser!
De Quetzalcoatl la luz divina
sobre nosotros alumbra ya.

<p>Achtocayotl, azteca intlamatiliz oxotlac nochi Anahuahtlalpa, oquixmimihti in caxtiltecatl, axcan yeh pepetlacaz tomac</p>	<p>El antiguo saber del azteca, fulgor que fuera de toda la tierra de Anahuac, que dejó asombrada la pupila hispana, ahora en nuestra mano refulgirá.</p>
--	--

(véase Villanueva Rojas, 2006, pp. 52-53.)

No han sido únicamente nahuas y miembros de otras etnias indígenas los que se han preocupado por la revitalización de sus culturas. Personas pertenecientes a la población mestiza y hasta extranjeros se han dedicado también, a su manera, al mismo propósito. El filósofo e historiador mexicano Miguel León-Portilla, que es una autoridad científica con gran fama internacional, representa, sin duda, el ejemplo más importante de esta clase de mexicanos, modernos y urbanos, que se han preocupado por la salvación del legado nahua. En su caso, se puede comprobar que no solamente se ha dedicado a ello sino también al enriquecimiento de dicha cultura con la publicación de sus poemas en náhuatl (véase León-Portilla, 2006).

Ahora bien, varios lingüistas y algunos hablantes del náhuatl opinan también que las actividades de personas de afuera son ajenas al carácter propio de la lengua indígena y que por eso tienen que ser rechazadas. Esta opinión es comprensible y no se puede negar que se funda en una base sincera y respetable. Sin embargo, uno puede preguntarse si es útil esta idea en el caso de quienes deseamos que sobreviva una lengua culta y literaria como el náhuatl clásico (hasta un holandés aumentó el vocabulario náhuatl en ocasión de los Juegos Olímpicos de Pekín en 2008. Véase Bugarin, 2008). Una comparación con la historia de otros idiomas nativos en el mundo nos enseña que solamente han logrado sobrevivir en un alto nivel cultural siempre y cuando hayan recibido la influencia directa de intelectuales dedicados a su supervivencia. El paso decisivo en todos

los movimientos revitalizantes de lenguajes minoritarios que lograron mucho éxito ha sido siempre la elección de un estándar. De esta manera, en el siglo XIX, los alemanes formularon el prototipo del “Hochdeutsch” para que reuniera la multitud de dialectos locales bajo la conformidad de un modelo nacional. Un poco más tarde, los flamencos hicieron algo comparable cuando se unieron a la lengua oficial de los Países Bajos.

Además, la existencia de una lengua estándar es una condición indispensable para un programa de su enseñanza escolar. En este sentido, el ejemplo sorprendente de la revitalización de la lengua céltica en Irlanda, que ya ha alcanzado la posición de uno de los idiomas oficiales de la Unión Europea, produce una pauta innegable. ¡En el lapso de una generación, el número de hablantes de esa lengua aumentó de alrededor de 70 000 a más de 1 600 000!

Felizmente, en el sur del Distrito Federal de México, varios intelectuales indígenas de dos generaciones sucesivas están dedicándose con mucho entusiasmo a la revitalización de su lengua y de su cultura. Tienen la buena suerte de que su lengua materna se parece mucho al náhuatl clásico. Quiere decir que para ellos no es gran problema entender la literatura antigua de los aztecas. Sobre todo, en la tradición oral de sus antepasados se ha guardado un gran número de elementos autóctonos que les ofrece inspiración para que produzcan contribuciones al desarrollo de la cultura de los nahuas actuales. Es su idioma el que, lógicamente, tiene que formar la base de una lengua náhuatl estándar de nuestro tiempo.

De la milpa fertilizada por indígenas emancipados como Fidencio Villanueva, Malotelchiuh, han crecido como mazoras bien rellenas varios autores nahuatlacas modernos. Unos ejemplos sacados de sus obras literarias sirven para que el lector obtenga una impresión del estilo y del contenido de la literatura moderna en náhuatl.

Mochi zan necahualizteixihta in yohuac	Todo es silencio respetuoso
in ihcuac aca quimocahuilihtehua	a la hora en que alguien deja
in cemanahuac,	este mundo,
in ihcuac aca techommocahuilia.	en que alguien nos abandona.

(véase Silva Galeana, 1995, pp. 468-469).

Esta estrofa final del poema que Librado Silva Galeana escribió para conmemorar la muerte de su padre muestra el gran dominio que el poeta tiene de la lengua culta de sus antepasados, que se distingue por el uso de formas reverenciales tan típicas para la retórica de la nobleza azteca. Por el uso de este tipo de idioma, el autor se muestra como un verdadero *aztecatl*, o sea *teomexi'catl*.

Siguen otras citas características de la literatura náhuatl moderna de la región:

Tenamiquiliztli	Reencuentro
------------------------	--------------------

<p style="text-align: center;">Atlixco nimitztemohua, in nepapan xochitzalan, nimitztemohua, nimitztemohua, ihuan nimitznenatlixcotemohua.</p> <p>Nimitztemohua itzalan nomahuan, in quiauhcuahtla, in petlapaltic ihuan poyauhtic, in cuauhatlapalli, ihuan nimitzitta, ipan noxochimil icuauhxoehuh.</p>	<p>Te busco en el rostro del agua, entre las variadas flores, te busco, te busco, y en vano te busco en el rostro del agua.</p> <p>Te busco entre mis manos, en el bosque de lluvias, en las esteras húmedas y esponjadas, en las hojas, y te contemplo en el árbol florido de mi jardín.</p>
--	---

(Morales Baranda, 2003, p. 443).

Los poetas modernos de Milpa Alta han sido novelistas a la vez. En 1994, el *momoxcatl* José Concepción Flores Arce, Xochime, recibió el V Premio Literario de la Deutsche Welle, organizado por la radio y la televisión alemana. Este autor (1930-2012) se dedicó al registro de la literatura oral de su comunidad, además de que fue un novelista e historiador indígena.

En su libro *In ye Hue'cauh-nemiliz Momoxcatlacah* nos relata lo siguiente acerca de una de las causas de la influencia alcanzada por Zapata en la región de Milpa Alta:

In i'cuac opeuh tlatocati hueyitecu'tli Porfirio Díaz, cencualli otlayacanaya, nochtlaca oquimahuizpiaya. Imman ye opapano cahuitl omoa'axcati tlatocatiliztli; opeuhque in tecpan tlapiquini tetla'yeli'ta ihuan omoxopechti'que. Nican toaltepeuh Momoxco oquintla'calque cuauhtlapixque. Ayocmo otecauhque motemohuix huapalli, cuahuitl, xoletl, amitla. Ilhuicactzintli noi'qui omotetoc-tli tetl-cuahuitl, ome anozo yeyi xihuitl amo omoquiahuiti. ¿Tlen mocuaz?, ¿tlen miz? Cequi tlaca opeuhque tlai'canhuia, tetzot-zoma oi'zoltiac, za mocuicui tetch nonca Porfirio Díaz omelel-quixtiaya cuauhtla'nepantla intloc hue'ca tlaca ini'cuac ohuallaya quitla'palozque.

(Cuando empezó a gobernar el presidente Porfirio Díaz, guiaba bien al pueblo, por todos era respetado. Cuando pasó el tiempo se convirtió en dictador, empezaron los políticos a despreciar al pueblo y a subyugarlo. Aquí en Momoxco pusieron guarda bosques. Ya no permitieron al pueblo bajar del monte tejamanil, leña, hongos, nada. El cielo también les castigó, dos o tres años no llovió. ¿Qué se iba a comer? ¿Qué se iba a beber? Algunos hombres empezaron a andar descalzos, la ropa se hizo harapos, se caía a pedazos, mientras Porfirio Díaz se recreaba en el corazón de nuestro monte con los extranjeros que venían a saludarlo).

(Flores Arce, 2009, pp. 11-12).

En su relato “No’paltata’tli” (“Padre del Nopal”), dice:

Ipampa atl-tlachinolli, ma’tlaectli xihuitl onechancui’cuilo. Ipan itla’tocatiliz Álvaro Obregón chane’que Milpa Alta ohualmocuepque ihuan opeuh occepa nechanyectlalilo. Amo miec xihuitl opanohuac i’cuac zan quezqui tlacah oquinemili’que quincohuazque tepozmohuilanani in ica huiloaz hueyi Altepetl Mexi’co, ipampa’in opeohuac tlayeco’tlalilo.

Ica ipantianon intla ca’ itech omnequia yaz in hueyi altepetl, ce tonalli one’nemia ica ona’ciz, ihuan occe tonalli ica hualmocuepaz, ipampa zan one’nentaya. Intla ompa omochuiaya anozo otlanamacaya, ohue’cahuia yeyi tonalli ica ohualmocuepaya ichan. I’cuac ye ohuiloaya ipan in tepozyoyolli, i’ciuhcan oa’xihualoya in hueyi altepepa, otlaco’cohualoya anozo otlanamacoya in tlen omohuicaya ihuan ipanon tonalli onecuepaloaya techan...

(A causa de la Revolución, por diez años se abandonó el pueblo. Durante el periodo de gobierno de Álvaro Obregón los habitantes de Milpa Alta comenzaron a regresar y luego empezaron la reconstrucción del pueblo. Años después, unos ciudadanos se organizaron para hacer una cooperativa de transporte y poder llegar hasta el centro de la Ciudad de México. Así se empezaron a componer los caminos carreteros.

Por ese tiempo, si alguien tenía la necesidad de ir a la ciudad, tardaba un día para llegar y otro día para volver, ya que lo hacía a pie. Si necesitaba descansar un día o hacer sus compras entonces tardaba tres días en volver a su casa. Cuando ya se contó con el servicio de camiones, pronto se llegaba a la ciudad, se hacían compras o se vendía lo que se llevaba desde Momoxco, y en el mismo día se volvía).

(Flores Arce, 2005, pp. 160-161).

Los textos citados nos muestran que el náhuatl moderno de Milpa Alta y Tlacotenco es una lengua apta para que se expresen los asuntos de la sociedad actual, mientras que, a la vez, mantiene una conexión directa con el idioma azteca de la época prehispánica, ya que tanto sirve para la comunicación en la vida moderna como para entender el fondo histórico de la cultura autóctona. El náhuatl del sur del Distrito Federal se presenta como la base más adecuada de un nuevo idioma estándar, pues para que se cree un programa de enseñanza escolar, factible para su uso en las escuelas primarias, es indispensable la formación de un modelo de lengua.

Varios lingüistas y antropólogos modernos se oponen abiertamente a las tendencias nativistas. Sin embargo, se necesita cierto nativismo para que se salve una lengua minoritaria. Por supuesto, no debe ser exagerado, de manera que su uso funcional no se distorsione en la sociedad actual. En todos los casos conocidos de revitalizaciones coronadas por éxito, se ve que había una tendencia nativista que formaba la base del proceso. La lengua frisona en los Países Bajos nos enseña que la falta de una actitud nativista bastante fuerte produce la contaminación rápida de la lengua minoritaria por parte de la dominante, en este caso el holandés. Resulta que en el lapso de una generación la juventud de Frisia ya no entiende bien los textos frisonas del siglo XIX. Entre los habitantes de la Delegación de Milpa Alta encontramos un nativismo sano, que defiende su lengua de corrupciones innecesarias por parte del idioma dominante (véase también Van Zantwijk, 1960 y 1965). Probablemente esta circunstancia haya sido propiciada por el bilingüismo casi general de la población indígena de la región, ya existente desde dos o tres generaciones pasadas. Por eso, todos los náhuatl hablantes (nahuatlantos) de la región tienen plena conciencia del contenido de ambas lenguas y reconocen de inmediato la palabra ajena. De esta manera, no les ocurre

lo que pasó cuando estuve hablando con una señora nahua de San Andrés Tuxtla, en Veracruz, que me dijo “nuchipantepenteloa in nahuatlahtule” (“siempre definiendo la lengua náhuatl”), no dándose cuenta que “tepenteloa” era una corrupción de la palabra castellana “defender”.

Felizmente, en las últimas décadas se han desarrollado varios movimientos de emancipación de la población indígena en general y de la nahua en particular. Por iniciativa del doctor Miguel León-Portilla se organizaron, a partir de 1987, encuentros de hablantes de náhuatl en Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, D. F., y en Zapopan, Jalisco, alternativamente. Como dice Librado Silva Galeana:

Pues bien, como los encuentros de hablantes de náhuatl se han llevado a cabo al aire libre, han podido acercarse a ellos todos los que así lo han querido, es decir: gente de la comunidad que no tiene nada que ver con investigaciones académicas ni nada parecido, y así ha podido enterarse de la importancia de nuestra antigua cultura, del reconocimiento que en otras partes del mundo va adquiriendo; y en consecuencia, ha surgido en el ánimo de muchos el deseo de conservar lo propio, reflejado en el uso cada vez más constante del náhuatl.

(Silva Galeana, 1997, p. 273).

Otra discusión que puede resultar de consecuencias fatales es la que se produce entre personas que desean únicamente una emancipación cultural de la minoría indígena y las que opinan que se debe destruir el régimen de Estado actual para que se alcance una liberación completa. La segunda opinión se encuentra tanto entre indígenas como entre mestizos mexicanos (véase Pérez Jiménez y Reyes García, ambos 1987).

Según mi opinión, la emancipación cultural de los indígenas nahuas no es únicamente un asunto de ellos. Hay también un

gran interés de la población mestiza en el tema ya que también posee una herencia cultural y lingüística aborigen. Precisamente, por eso tienen que ayudar a las minorías indígenas a guardar su carácter propio, ya que es parte de su cultura de ellos. Las posibles consecuencias fatales del camino revolucionario ya las hemos podido contemplar tanto en México como en Rusia durante las primeras décadas del siglo pasado.

Por eso puedo conformarme fácilmente con las palabras siguientes de Francisco Morales Baranda:

La idea es que el movimiento indígena no busca reemplazar la función del Estado. Debe señalarse que, en la época contemporánea, hay mucha semilla desparramada en los rostros y corazones de los pueblos indios de México, que solo espera vientos y lluvia propicias para germinar y florecer.

(Morales Baranda, 1997, p. 244).

Afortunadamente, hay en la actualidad un buen número de organizaciones culturales en las cuales se han reunido jóvenes de estirpe náhuatl, originarios de la región de Milpa Alta, que se dedican con entusiasmo a la revitalización de la lengua y la cultura de sus antepasados. Su movimiento se ha organizado en agrupaciones como *Atotecayotl* y *Ce Acatl*, que han desarrollado actividades culturales y que han editado libros y CD's de audio que tratan de tópicos históricos y culturales (véase Flores Arce, 2009-2; Torres Puebla y otros, 2004; Villanueva Hernández y otros 2005; y 'Ce Acatl, 1999).

La juventud es, como siempre, la esperanza para un futuro remarcable de su comunidad indígena. Los jóvenes nahuas tienen la tarea de seguir con la labor revitalizante ya empezada por la generación anterior de hablantes del náhuatl. Entre ellos, las muchachas nativas son indispensables, ya que serán las educadoras de la generación siguiente. ¡Les deseo todo el éxito posible!

Bibliografía

- BUGARIN, Inder. “El náhuatl llega a los Olímpicos”, en BBCMundo. com: http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/hi/spanish/misc/newsid_7529000/7529806.stm Publicada: 2008/07/28 23:01:05 GMT BBC MMVIII.
- CE ACATL. *Hueyi Tlalnamic Tonalamatl*. México, 1999.
- FLORES ARCE, José Concepción, Xochime. *¡Ma'titla'tocan Nahuatla'tolli! (¡Hablemos náhuatl!) Diálogos de apoyo para practicar la lengua náhuatl del maestro Xochime*. Con la asesoría lingüística de la maestra Esperanza Meneses Minor, Ce Acatl, A. C., 2a., ed., México, 2000.
- . *Quetzaltlahtolli, palabra náhuatl contemporánea, expresión de la lengua náhuatl del centro de Milpa Alta*. México, 2005.
- . *In ye Hue'cauh-nemiliz Momoxcatlacah, Cecnicah in tla'cuilol-nemiliztli nahuatla'tolpa ihuan caxillancopa, (Memoria de Momoxco. Compilación de narraciones bilingües náhuatl-español)*. Ce Acatl, A. C., México, 2009.
- . *¡Vámonos con Zapata! Campamento Tepanoco*. Ce Acatl, CD de audio, México, 2009.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*. UNAM, México, 1978.
- . *Poesía náhuatl, la de ellos y la mía*. Diana, México, 2006.
- MORALES BARANDA, Francisco. “La preservación del náhuatl en la época contemporánea”, *In Ihiyo, in Itlahtol. Su aliento, su palabra*. Homenaje a Miguel León-Portilla, UNAM, México, 1997.
- . “Tenamiquiliztli” (“Reencuentro”), *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 34, UNAM, México, 2003, pp. 443-445.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. “Somos víctimas de una ciencia colonialista y de un indigenismo internacional”, *La Visión India, Tierra, Cultura y Derechos Humanos*, ponencia de un simposio

- que se llevó a cabo en el marco del 46 Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, Holanda, julio 1988, Leiden, 1989, pp. 421-426.
- REYES GARCÍA, Luis. “Las lenguas y literaturas indígenas”, La Visión India, Tierra, Cultura y Derechos Humanos, ponencia de un simposio que se llevó a cabo en el marco del 46 Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, julio, 1988; Leiden, 1989, pp. 444-448.
- SILVA GALEANA, Librado, Maquixtzin. “Notahtzin Itlalnamiqiliztzin” (“Un recuerdo de mi padre”), *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 25, UNAM, México, 1995, pp. 463-471.
- . “El Semanario de Cultura Náhuatl”, *In Ihiyo, in Itlahtol. Su aliento, su palabra*. Homenaje a Miguel León-Portilla, UNAM, México, 1997, pp. 261-275.
- TORRES PUEBLA, Alejandro *et al.* *Frente al tlecuil. Relatos tradicionales de Milpa Alta*. Atoltecaoyotl, México, 2004.
- VILLANUEVA HERNÁNDEZ, Alfonso; Jesús, Virginia y otros participantes. *Doña Luz, imagen y palabra de México*. Grupo “Atoltecaoyotl” Milpa Alta (Juan Carlos Loza Jurado y/o Flor Soledad Hernández Villegas), DVD, Milpa Alta, México, 2005.
- VILLANUEVA ROJAS, Fidencio, Malo’telchiuh. *Aztecacuicame. Cantos Aztecas*. México, 2006.
- ZANTWIJK, Rudolf A. M. van, Xalcalpole. “In Ihiyoayoyotl, in Atl in Tlachinolli teoyotica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 1, UNAM, México, 1959, pp. 113-124.
- . *Los indígenas de Milpa Alta, herederos de los aztecas*. Instituto Real de los Trópicos, Amsterdam, 1960.
- . “La tendencia purista en el náhuatl del centro de México”, *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. v, UNAM, México, 1965, pp. 129-141.

EL RENACIMIENTO INDÍGENA EN LOS ESTADOS UNIDOS EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS

JÖELLE ROSTKOWSKI*

Según Octavio Paz, una sociedad se define por su actitud no solo ante el futuro sino también frente al pasado.¹ El poeta puso en paralelo la memoria colectiva al norte y al sur del Río Grande y notó que la memoria histórica de los norteamericanos no es americana, sino europea.² Él veía en ella la razón por la cual los escritores americanos han deseado basarse en la naturaleza de su territorio. Consideraba que una de las corrientes más fuertes y más persistentes en la literatura fue constituida por la búsqueda de las raíces americanas y por una casi obsesión de la naturaleza americana. Pero esa búsqueda se ha hecho paralelamente a un olvido o a una despreocupación casi total de la presencia indígena.

El último de los Mohicanos de Fenimore Cooper, publicado en 1826, permaneció durante mucho tiempo como la obra más célebre inspirada por los indígenas. Las evocaciones poéticas de Walt Whitman, llenas de nostalgia, la ironía sarcástica de Mark Twain al hablar de los aborígenes “más bien innobles

* Traducción del francés por Raúl Silva Cáceres.

¹ Entrevista publicada en el periódico *Libération*, 12 de octubre de 1990.

² Octavio Paz, *Le Labyrinthe de la Solitude (El Laberinto de la Soledad)*, Editions Gallimard, Paris, 1959, p. 20 y siguientes.

que nobles”,³ las decenas de obras que los americanos “en vías de desaparición” inspiraron en el siglo XIX a los partidarios de un romanticismo que quería pasar por una tradición nacional, la piedad ante el fracaso, participan de ese rechazo de los nativos en el pasado de América.

De este modo, la naturaleza americana, finalmente conquistada por los colonizadores y luego exaltada por los escritores, aparece como desprovista de siluetas autóctonas. La obra magistral y tan celebrada del fotógrafo Edward Sheriff Curtis es también una crónica patética de lo que él presenta como una evolución histórica irremediable. Se trata, según la propia expresión del presidente Teodoro Roosevelt, a principios del siglo XX, de captar las últimas imágenes y los últimos momentos de “una raza moribunda en todo su esplendor”.

Mientras se borraba la realidad indígena de la historia americana, largamente limitada a los capítulos introductorios de los manuales escolares, el mito del “piel roja”, creado por el cinema, se encarnaba, por lo mejor y lo peor, en el imaginario universal. Curiosamente, fue el cine el que creó la imagen del indio en el paisaje americano, aun cuando haya sido representado al principio como diabólico, antes de ridiculizarlo y luego de idealizarlo. El estudio de la realidad nativa se volvió más difícil por el juego de espejos que ella implicaba. Se cree conocer a los aborígenes, ya que su imagen mediatizada forma parte de la cultura popular. Hoy día el arquetipo contra el cual los nativos tienen tendencia a defenderse es aún la imagen

³ “He is ignoble –base and treacherous, and hateful in every way. Not even imminent death can startle him into a spasm of virtue” (“Es innoble, vil y traidor, y detestable en todos los sentidos. Aún la muerte inminente no puede suscitar en él un sobresalto de virtud”), cita del libro de Mark Twain, *Tales, Sketches, Speeches and Essays, 1870*, editado por Guy Cardwell, vol. 1, Library of America, New York, 1992.

creada por los realizadores de películas. Pero gracias al cine, el nativo ha llegado a ser inolvidable.

De este modo, los indígenas son prisioneros de los sueños y fantasmas que suscitan. La imagen del aborigen modelada por Hollywood ha penetrado en cada hogar, forma parte integral de la infancia y penetra las tradiciones familiares. En Europa, donde los indios, lejanos por la geografía, son idealizados, el mito es aún más poderoso que la realidad. Compañeros de lo imaginario, los autóctonos se han esforzado a lo largo del siglo xx por probar simplemente que existen en la América contemporánea.

Pero el mito del “piel roja”, que ocultó la realidad por largo tiempo, está tan fuertemente arraigado en la conciencia que constituye un preludio –y a menudo un obstáculo– para cualquier encuentro verdadero. Los esfuerzos desplegados por los nativos en el siglo xx con el fin de superar los clichés del pasado fueron considerables. Han sabido movilizarse contra las ideas concebidas. También han aprendido a servirse del arquetipo ideal del indio de los llanos, rebelde eterno, del cual la fuerza de la fascinación no está muerta y cuya imagen es siempre portadora de sueños.

La idea de un renacimiento indígena en los Estados Unidos, que hace su camino hoy día, parecía inconcebible hace algunos decenios. Sin duda, es necesario proponerlo con un punto de interrogación y relativizarlo para introducir, con Scott Momaday, la noción de la afirmación de la conciencia aborigen, base de la afirmación de la misma existencia autóctona. Parece ser que la afirmación de una identidad autóctona aparece aún hoy día en los Estados Unidos como una especie de desafío a la idea del “melting pot” (etnicidad diluida, literalmente ‘olla para diluir’), teniendo en cambio como tendencia creciente ceder su lugar a la del mosaico étnico y al pluralismo cultural.

Los años 60-70 vieron el comienzo de numerosas investigaciones y reflexiones sobre la cuestión de las minorías. Durante

algún tiempo, los indígenas se adhirieron al modelo de los movimientos de afirmación identitaria de otros grupos, en especial al de los negros. Ellos se transformaron en los “pasajeros clandestinos” de las grandes corrientes de ideas del siglo xx. Se integraron a la extraordinaria efervescencia social y cultural que marcó la “contra-cultura” y acompañaron la ola de contestación desatada por la guerra en Vietnam. Tal vez no habrían podido hacerse un nuevo lugar en los Estados Unidos sin esta gran corriente contestataria. Pero se resolvieron a afirmar su diferencia.

Los indios de hoy conservan aún algunos fragmentos de un continente que era el suyo antes de la Conquista. Es en gran medida gracias a la preservación de este espacio tribal, por muy miserable que sea, que se preservó la memoria y la espiritualidad indígenas y, de este hecho, la identidad autóctona.

El presidente Lyndon B. Johnson tocó una cuerda muy sensible cuando habló, a propósito de los indios, de los “americanos olvidados”. Largo tiempo descritos como “los americanos en vías de desaparición”, los indígenas, ya sea denigrados o celebrados, se transformaban en sombras sobre la tierra, en los fantasmas de la historia americana. Y, sin embargo, ¿cómo olvidar a aquellos que ocupaban el continente americano antes de la Conquista, cuando su presencia está inscrita en la toponimia del país y cuando numerosos sitios, aunque no sea más que por sus nombres, hacen resonar la presencia original?

La más evidente ilustración de la presencia autóctona está, en efecto, en el mapa de los Estados Unidos, que es una evocación muda de la América original. Un gran número de estados llevan nombres que no tienen nada de anglosajones: *Alabama*, nombre de una tribu muscogee, *Arizona*, derivado del papago, que significa “pequeña fuente”, *Connecticut*, de un nombre mohicano, que significa “río largo”, *Minnesota*, de una palabra lakota (sioux), que quiere decir “agua negra”. En cuanto a *Oklahoma*, lugar de exilio y después tierra de adopción para nume-

rosos indígenas, su nombre significa en choktaw, “tierra de los hombres rojos”. La lista es larga... Pero hace mucho tiempo que no se piensa en los indios manates, cuando se va a Manhattan. El siglo xx aparece retrospectivamente para los indígenas como aquel de la reconquista de la memoria. “Es de la memoria que nosotros tenemos nuestro poder”, declaran hoy día.

Esta reconquista tuvo sus orígenes en los años 30 y se ha proseguido con vigor a lo largo de la segunda parte del siglo xx con una determinación militante particular en el seno del movimiento por los derechos cívicos de los años 60-70. Al final del siglo pasado, se ha visto un cierto retraso del militantismo y de la progresión del pragmatismo, de un paciente trabajo de negociaciones y de confrontaciones con las autoridades federales y regionales sobre temas puntuales. Paralelamente, las voces y las miradas indígenas se han afirmado en los dominios periodísticos, literarios y artísticos. En cuanto a los objetos de arte y de artesanado, tesoros del pasado amerindio, que fueron largo tiempo expuestos en los museos de historia natural al lado de los dinosaurios o en los museos de etnografía, a veces notables por la calidad de sus colecciones pero a menudo poco cuidadosos de las culturas de donde ellos habían venido, son hoy día admirados por los estetas tanto como por los antropólogos. Nuevos museos les son consagrados, en especial en Washington, en donde el Museo Nacional del Indígena Americano, de concepción arquitectónica autóctona, está a dos pasos de la Casa Blanca. En Suiza, los responsables de un nuevo edificio del museo de etnografía, que sería construido en la “Explanada de los Mundos”, en el corazón de Ginebra, anunciaban, de entrada, su determinación de crear un museo de culturas vivas (finalmente el proyecto se abandonó por un referéndum en su contra). En París, el Museo del Louvre ha abierto sus puertas a las “artes primeras” en abril del año 2000. El Museo del Quai Branly, bajo la sombra de la Torre

Eiffel, consagrado a las artes primeras de cuatro continentes, que abrió sus puertas en 2004, está concebido como un homenaje a estas artes largo tiempo olvidadas.

Los indígenas regresan desde lejos....

Los supervivientes de la Conquista

La historia de los indígenas de los Estados Unidos fue marcada por una disminución demográfica rápida después de una declinación juzgada, durante mucho tiempo, como irreversible. La población autóctona de la parte del continente americano que debía transformarse en los Estados Unidos ha sido objeto de estimaciones variables que van de uno a 10 millones, pero las cifras intermediadas de 2 a 3 millones son corrientemente citadas hoy día. Sobre la base de esta evaluación media, se puede decir que la población indígena oficialmente censada en los Estados Unidos, que es cercana a 2 500 000, según las estimaciones de la Oficina del Censo para el año 2000 sería casi equivalente a la que existía en el momento del descubrimiento de América, después de un largo eclipse.

Con la llegada de los colonos europeos a la tierra que hoy es llamada los Estados Unidos, y sobre todo con la Conquista del Oeste, los aborígenes, severamente afectados por los conflictos y las epidemias, conocieron una declinación tan rápida que, a justo título, se podía hablar de raza “en vías de desaparición”. En 50 años, de 1800 a 1850, se registró una caída vertiginosa de la población autóctona, que se redujo de 600 000 a 250 000. Al final del siglo XIX, los indios no eran más que 200 000. A las luchas esporádicas pero violentas se agregaron los desastres causados por las enfermedades, el hambre, el alcohol y la postración colectiva, que alcanzó al conjunto de las tribus. Las enfermedades fueron tan mortales como las guerras;

los recién llegados trajeron la viruela, el cólera, la tuberculosis que, afectando a una población no inmunizada, fueron los mejores aliados del ejército en su lucha contra los nativos. La viruela tocó al conjunto de las tribus y se dice que en 1837, luego del pasaje de un barco de vapor que proveía a la compañía americana de pieles, se propagó esta enfermedad en el seno de las tribus blackfeet, que perdieron los dos tercios de su población, de los assiniboins, que vieron desaparecer pueblos enteros, y de los mandans, cuyo número bajó de 1600 a 150. En la mayoría de los casos, el contacto se hizo involuntariamente por el simple hecho de la progresión de los pioneros en los territorios indígenas. Se sabe, sin embargo, que hubo una propagación voluntaria de la viruela en un caso, por lo menos: fue en el curso de la conspiración Pontiac, justo después de la guerra franco-indígena de 1763. Pontiac, un guerrero ottawa, había atacado Detroit y se había apropiado de varios fuertes ingleses. Fue entonces que Lord Jeffrey Amherst, comandante de las fuerzas británicas en América del Norte, ordenó a sus subordinados enviar coberturas infectadas de viruela a los indios, autorizando a utilizar éste o cualquier otro método susceptible de terminar con una raza que él juzgaba “execrable”.

La enfermedad, el hambre y el alcohol contribuyeron a diezmar las tribus mucho antes de que ellas rindieran las armas. Si se fija, como es habitual, a 1890, fecha del Wounded Knee, que marca la derrota de los sioux y el fin de la resistencia armada de los indios, es necesario esperar 30 años más para ver el primer signo de renacimiento demográfico notable. Fue, en efecto, en 1917 cuando por primera vez el Comisario de Asuntos Indígenas señaló más nacimientos que muertes entre los indios.⁴

⁴ Wilcomb E. Washburn, *The Indian in America*, Harper & Row, New York, 1975, p. 172.

Progresivamente, a partir de esa fecha y gracias al efecto conjugado del mejoramiento de las condiciones de vida y de una tasa de natalidad elevada, la población aborigen marcó una recuperación rápida y llegó a duplicarse entre 1917 y 1960.

Pero siempre habrá un cierto número de indios que no serán tomados en cuenta en los censos y en las evaluaciones oficiales. El número preciso de nativos ha sido considerado, en el curso de los años, como parte del “melting pot” y no ha sido nunca determinado precisamente. Pero con la renovación de la conciencia indígena, que ha marcado los últimos decenios, asistimos a un deseo de afirmación y aún de proclamación de la identidad autóctona, que suscita un orgullo nuevo y un deseo de pertenecer a un pasado común. Desde el fin de 1970, numerosas son las comunidades que han intentado acciones de justicia para obtener su reconocimiento por parte del gobierno federal, basándose en el Federal Acknowledgement Project de 1978. A lo largo de 1990 había más de 100 grupos que buscaban obtener un reconocimiento federal oficial. Históricamente, este reconocimiento no fue acordado para las tribus que no habían hecho la guerra en los Estados Unidos o no habían firmado tratados jamás. El proceso de reconocimiento jurídico, que está en curso hoy día, supone la obtención de ciertos derechos reservados a las naciones indígenas, en especial la autonomía sobre su territorio, una casi soberanía, situada bajo el control del gobierno federal.

Orgulloso de ser indio

“Red is beautiful” (rojo es hermoso), “Ser indígena y orgulloso de serlo”, “Son los indígenas los que han descubierto América”. Estos diferentes eslogans han surgido incitando a los primeros americanos a reconocerse en un pan-indianismo, empapado de

una fuerza nueva. Ciertamente, la identificación tribal pasa siempre en primer lugar; se es sioux, apache, navajo o iroquis antes de ser indígena, pero en su conjunto las naciones han tomado conciencia de unirse bajo la bandera de un movimiento nacional. El deseo de la vuelta a las fuentes, del redescubrimiento de las raíces, se ha desarrollado por la fusión o por la alianza política y espiritual con otros grupos. Del mismo modo que la noción de “negritud” hizo olvidar un día las fronteras africanas, el sentimiento de indianismo progresó con el deseo de reagrupamiento inter-tribal. Ese fue, por lo menos, el entusiasmo que animó al comienzo al movimiento indígena y que fue puesto a prueba en los hechos cuando se trató de elaborar concretamente un programa común.

El deseo de la afirmación de la identidad nativa se tradujo con frecuencia en una voluntad de identificación étnica: uso de vestidos tradicionales, o al menos de elementos de la ropa inspirados en el pasado: camisas a rayas, chaquetas de piel, bandas sobre la frente, joyas artesanales. La mayoría de los jóvenes que fueron incitados o forzados a cortarse el cabello durante sus estudios lo dejaron crecer de nuevo y lo llevaron flotando sobre las espaldas o amarrados o en trenzas. Hay un elemento emblemático en esta vuelta al pasado, pues ciertos signos de aculturación permanecieron: el “blue jeans” fue adoptado casi universalmente y los elementos del vestido indígena se superpusieron al uniforme del americano medio.

La marginalización que puede desprenderse del uso de cabellos largos y de los vestidos tradicionales (los indios de la ciudad saben que se cierran así las puertas a ciertas profesiones) corresponden a menudo a un compromiso político: la mayor parte de los líderes del “poder rojo” han utilizado el traje indígena como un signo de participación, a menudo como producto de una metamorfosis que corresponde a una cierta toma de conciencia. Russell Means, del Movimiento Indígena

Americano (AIM),⁵ ha contado que antes de adherirse al AIM cultivaba una elegancia muy rebuscada, pero en las antípodas del estilo indígena; sorprendido después por los vestidos étnicos de los líderes del grupo, se transformó formalmente para llegar a ser el símbolo mismo del “piel roja”, el arquetipo del sioux surgido de la historia, cabello trenzado, banda en la frente y mocasines en los pies. Fue entonces cuando él cesó su asimilación a la sociedad mayoritaria.

En el seno de la Oficina de Asuntos Indígenas se sostuvo por mucho tiempo que a un indio se le podía considerar como “asimilado” cuando llevaba las ropas parecidas a los blancos. Hoy día, por reacción, es con vestimentas indígenas como se presentan en la ONU ciertos portavoces, no sin ostentación, para diferenciarse de centenas de representantes cuyas diferencias nacionales desaparecieron por el uso de la costumbre del color oscuro. El deseo de presentar esta nueva imagen, a veces ha sido calificada de simple fantasía vestimentaria, de folklore o de provocación sin importancia, pero también estuvo inspirada en el deseo de afirmar, ante los ojos de todos, una identidad rencontrada, cuya fuerza no es proporcional al porcentaje de sangre indígena. En efecto, es sin duda uno de los aspectos más paradójicos de estos últimos 20 años ver que los aborígenes de raza pura, la piel oscura, vestidos a la americana y preocupados por hacer olvidar su diferencia, se ponen al lado

⁵ El Movimiento Indígena Americano (AIM), fundado en 1968, se transformó rápidamente en la organización indígena más militante. Durante los años 70, el AIM llegó a constituirse en una fuerza pro-indígena importante. En Europa conquistó una larga audiencia que eclipsó durante largo tiempo a las otras organizaciones y a otras tendencias. Los hermanos Means (Russel, Bill, Ted y Days), que dirigían el AIM, se contaron entre las personalidades más pintorescas y más controvertidas de la escena política indígena.

de jóvenes apenas caracterizados con cabellos trenzados, que afirman así su diferencia.

Con toda seguridad, es al oeste donde se encuentra el más grande número de indios y la mayoría de las tribus más importantes. A los navajos, antiguos nómadas sedentarizados, se agregan las tranquilas poblaciones preocupadas por preservar sus tradiciones y cuyos pueblos, a menudo construidos sobre colinas escarpadas, son de acceso difícil y muchas veces prohibido a los blancos en las fiestas tradicionales. Los navajos, con una población de 250 000 habitantes y una reserva tan vasta como la Virginia occidental (o sea dos veces más grande que Bélgica), se reparten en tres estados: Nuevo México, Arizona y Utah. Con un territorio extremadamente árido, pero rico en recursos minerales, con estructuras tribales particularmente poderosas, representan una fuerza considerable, con la cual hay que contar. Y, sin embargo, aunque la reserva navajo es rica en recursos y su potencial económico es considerable, la población es pobre y la cesantía muy elevada. Otras tribus del sudoeste, y en especial los apaches (Nuevo México y Arizona), que son menos numerosos (unos 60 000) y tienen recursos más modestos, han demostrado, sin duda, a pesar de una miseria aún muy grande, capacidades superiores de adaptación, al menos en el plan económico. Así, han procedido a mutaciones sorprendentes, si se cuenta con los cambios sociales, económicos y jurídicos que les han afectado en el curso de los últimos 100 años.

Entre las tribus más importantes en número hay que citar a los cherokees (más de 350 000), a los chipewas (más de 100 000) y a los sioux (120 000); estos últimos tienen problemas de desarrollo particularmente graves y se encuentran entre los elementos más militantes del “poder rojo”. Su visibilidad política sobre la escena nacional e internacional les confiere un rol dirigente en el movimiento de afirmación de la

identidad indígena, lo cual genera también conflictos frecuentes con las autoridades federales, regionales y choques entre los indios y los no indios al nivel local.

Sin embargo, no hay que olvidar la importancia de las comunidades que viven aún al este de los Estados Unidos, en especial los iroquois del estado de Nueva York y los cherokies de Carolina del Norte, descendientes de aquellos que escaparon a la deportación o a la llamada “pista de lágrimas”. Carolina del Norte es el séptimo estado de Estados Unidos, incluyendo Alaska, con el nombre de indios.

A estas comunidades importantes, tanto al este como al oeste, se agrega la multitud de tribus que no representan más que a unos miles o aun a algunas centenas o decenas de habitantes. Algunas de ellas, las poblaciones del estado de Washington (makahs, quinaults, yakimas, colvilles, sponkanes) y aquellas de la Nueva Inglaterra (pequots, penobscots y passamaquoddy), olvidadas durante generaciones, han hecho hablar de ellas durante los últimos 20 años.

Estos núcleos se han revelado entre los más determinados y los más eficaces a obtener sus reivindicaciones en el cuadro del movimiento indígena. Los pequots, que no son más que algunas centenas, representan ahora una fuerza económica en la Nueva Inglaterra, con su casino célebre y su museo famoso y han dado el ejemplo de un renacimiento económico y de una recomposición étnica y cultural absolutamente inesperada.

En 1960, dos terceras partes de los aborígenes de los Estados Unidos vivían todavía en reservas o cerca de ellas; desde entonces, más de la mitad las han eliminado. Pero estas cifras son difíciles de confirmar, ya que muchos de ellos van y vienen entre esos territorios y las ciudades para buscar trabajo muchas veces.

Los indígenas de las ciudades han jugado un papel importante en el movimiento aborigen. Los de Minneapolis, por

ejemplo, en 1968 estuvieron en el origen de la creación de la AIM y también del International Indian Treaty Council (Consejo Internacional de los Tratados Indígenas), IITC. Este Consejo, creado originalmente para hacer respetar los tratados firmados con las tribus, constituyó uno de los primeros grupos indígenas en lograr obtener una representación ante los organismos internacionales y tuvo durante mucho tiempo sus oficinas frente al edificio de las Naciones Unidas.

La presencia aborígen en las ciudades, aunque sea mínima, constituye un elemento dentro del mosaico étnico americano. Ellos han contribuido, además, a su construcción, en particular de los rascacielos, puesto que se hicieron famosos por no padecer de vértigo. Y aunque tienen muchas dificultades al intentar adaptarse a la vida citadina, en donde las familias son atomizadas, las estructuras de recepción son insuficientes y la discriminación es frecuentemente grande, aunque sería un error no tomar en cuenta la creciente presencia indígena en las ciudades norteamericanas.

Un siglo difícil pero determinante

Durante las últimas décadas, al final del siglo pasado difícil pero determinante, que ha significado un renacimiento espectacular, los primeros americanos han logrado mostrar lo que desean convertirse en indígenas nuevos sino más bien que buscan una nueva manera de ser indígenas antiguos. Es ese renacimiento de lo indígena, entendido como una visión de coherencia y de pertinencia que se había perdido, un acuerdo privilegiado con la tierra americana, lo que ha animado su movimiento, siendo esta resurrección tanto espiritual y cultural como social y política. Tal como lo declararon solemnemente los representantes iroquois en la conferencia de Ginebra, en

1977, para los indígenas la espiritualidad es la forma más elevada de la conciencia política.

En la búsqueda de este acuerdo espiritual con el universo, asociado a la ética de los antiguos aborígenes pero empapado con un vigor nuevo, inspirado por aquellos que han animado el movimiento en estos últimos 40 años y en particular por la generación que hizo sus estudios en la universidad, están aquellos que han vuelto ocasional o definitivamente, ignorantes de sus tradiciones pero “deseosos de redescubrir sus raíces ancestrales, de reencontrar esa profunda armonía”.⁶

En una evocación de la renovación de la conciencia indígena, Scott Momaday escribió, refiriéndose a esta búsqueda de la armonía entre el hombre y el medio ambiente: “El indígena, su conciencia de las cosas hasta incluir la creación entera (...); ninguna parte de su universo le es extranjera y además él se siente parte de todo lo que existe y que será siempre en el futuro”.⁷ E ilustra esta visión del mundo como una negación de la muerte del indígena, que es también una aspiración al mundo, con el siguiente verso:

Ya ves, estoy vivo
Ya ves, estoy de acuerdo con la tierra
Ya ves, estoy de acuerdo con los dioses
Ya ves, estoy de acuerdo con todo lo que es hermoso
Ya ves, estoy de acuerdo contigo
Ya ves, estoy vivo, estoy vivo⁸

⁶ Vine Deloria, “De Wounded Knee à Wounded Knee”, en Jacques Guiod (ed.), *Univers de l'Indien d'Amérique*, Flammarion, París, 2001, p. 380.

⁷ Scott Momaday, «Je suis vivant», en Jacques Guiod, *op. cit.*, p. 24.

⁸ *Ibid.*, p. 14.

Sin embargo, el renacimiento autóctono está estrechamente ligado a la evolución económica, política y social de la sociedad mayoritaria. Con cada elección a la Presidencia se configura una nueva tasa de la política indígena, cuya historia ha estado marcada, a regañadientes, por la ida y venida de ciclos contradictorios, siguiendo el ritmo de alternancia de programas y reformas, presentadas sucesivamente como la solución definitiva del “problema indígena”.

La causa indígena está, así, definida por su reflejo en el seno de la sociedad no autóctona, dispuesta a conceder su simpatía en el seno de un grupo étnico que despierta un interés sincero y un encanto y una conciencia culpable, a veces provocada por golpes de retrocesos como el que marcó el fin de los años 70 y se prolongó con las nuevas modulaciones de los años 80. Como lo subrayó Vine Deloria, “el sentimiento de culpabilidad desaparece rápidamente en una helada oficina en el seno de una sociedad urbana, enfrentada a una crisis de energía”.⁹

El aceleramiento de la explotación de recursos minerales en territorio nativo y las controversias territoriales que les son propias pusieron a ruda prueba la noción de autodeterminación poco a poco aceptada y proclamada pero destruida cada vez que intervienen los conflictos de interés o simplemente de prioridades y más aún cuando se confronta a la nueva imagen de una comunidad rica en recursos naturales, dispuesta a sostener los establecimientos de juegos lucrativos protegidos por un estatus aparte, rebelde a una evolución social y económica, calcada sobre el modelo de la orientación nacional y substituida por aquello de “víctima de la Historia”.

⁹ Vine Deloria, “The Indian Movement, out of a Wounded Past”, *Ramparts*, marzo de 1975, p. 32.

Al final de los años 80 parecía cada vez más evidente que el tiempo ya no era el de aquellos hombres políticos que podían ignorar totalmente la cuestión indígena. Se proclamaba el abandono de la política de liquidación de las reservas. La construcción de casinos comenzaba en territorio aborígen. Los museos debieron entablar un diálogo con las comunidades, de las cuales ellos tenían y exponían las finalidades. Se les invitaba a darse cuenta de la importancia de sus colecciones y, eventualmente, a restituir ciertos objetos sagrados y los esqueletos de sus ancestros. Se anunciaba la construcción de un gran museo, el Museo Nacional del Indígena Americano, a dos pasos de la Casa Blanca, que sería desde el comienzo del siglo XXI el emblema del reconocimiento nacional de estas culturas.

Desde entonces, las reconquistas jurídicas y culturales han sido múltiples. Los escritores indígenas son prolíficos y el mercado del arte debió ser reglamentado debido a su gran desarrollo. La visita de Bill Clinton a la reserva sioux, la Pine Ridge, después de que tantos presidentes antes que él no pusieron jamás su pie en tierra indígena, es significativa de un comienzo de toma de conciencia. Clinton anunció un financiamiento de 100 millones de dólares para el equipo informático, gracias a las contribuciones de las más grandes compañías y determinó el objetivo de un acceso universal al teléfono y a Internet.

Ciertamente, el fuego de los proyectores que resultaron de la intervención presidencial en tierra autóctona condujo también a poner de relieve el retraso de las más grandes reservas de los Estados Unidos (la de los navajos y de los sioux de Pine Ridge). La puesta en obra efectiva de los programas de mejoramiento económico trajo consigo, inevitablemente, ciertos controles financieros que pusieron sobre la mesa los casos de mala gestión y de corrupción en el medio tribal.

En este comienzo del milenio, su visibilidad parece considerablemente acrecentada gracias a las intervenciones presi-

denciales recientes y al seguimiento asegurado por los numerosos órganos de prensa indios, de los cuales los más poderosos se han mantenido relativamente independientes. Según el *Indian Country Today* (*País Indígena de Hoy*), periódico indígena de Pine Ridge y que ha alcanzado una difusión nacional, conviene otorgar a los dos viajes de Clinton una significación histórica aunque no fuese más que para poner en evidencia la negligencia de la política indígena, de la que han sido largo tiempo objeto a nivel nacional. Si Clinton es el primer presidente en ejercicio en visitar la tierra nativa después de Franklin Roosevelt, es también el único que ha ido dos veces durante el curso de su mandato. Este gesto histórico es considerado por algunos como significativo de una nueva interpretación de la historia autóctona en el nivel nacional.

La campaña presidencial que opuso a Al Gore y a George Bush fue el reflejo de esta integración progresiva, aún difícil, de la política indígena en las grandes orientaciones nacionales. Por primera vez los indios contribuyeron a las campañas electorales de los dos lados (sobre todo las tribus ricas, dotadas de casinos) y participaron activamente en las convenciones de los dos principales partidos. Sin embargo, todo comenzó mal. En la primavera del año 2000, los periódicos indígenas deploraron que todos los candidatos, con excepción del republicano John McCain, quien había participado en el National Congress of American Indians (Congreso Nacional de los Indios Americanos), parecían indiferentes a sus electores. ¿Eran conscientes de su importancia marginal en ciertos estados del oeste? ¿Qué pasaba con su poder real?

En el curso de los 50 últimos años, los primeros americanos salieron de su aislamiento. Una minoría silenciosa, encerrada en sí misma, tomó la palabra y se esforzó por intervenir en la administración de los asuntos indígenas, largo tiempo comprometida por una falta de comprensión mutua, lo cual se explicó

tanto por el etnocentrismo de los administradores como por el repliegue de los aborígenes. La renovación autóctona tanto como la fuente de confrontaciones parece haber estado en el origen de ciertos acuerdos. Al hacerse instrumento de un refuerzo de las comunicaciones intertribales, pero también por un diálogo entre la comunidad indígena y el mundo no indígena a nivel internacional y nacional, el movimiento nativo logró integrar la visión histórica de los primeros americanos en la política que les concierne. Cualesquiera que sean las conclusiones a las cuales cada cual puede llegar, pensando en las contradicciones, las debilidades o las victorias del movimiento de renovación indígena en el curso del siglo XX —aún si es imposible de subestimar el número de dificultades que los conflictos de interés provocaron y han continuado provocando a los primeros americanos, y aunque hayan quedado pasivos en un juego político que los sobrepasaba—, fueron capaces de hacer entender oficial y oficiosamente su voz y de participar en la concepción de la política indígena. El siglo XX fue para ellos un siglo de reconquistas.

La unificación de las tribus, aunque no es total, permitió definir un cierto número de objetivos comunes, en especial la deliberación para obtener y conquistar los medios de una autodeterminación efectiva y excluir las veleidades de liquidación de las reservas. En efecto, la defensa de éstas, a pesar de las condiciones de vida, que son difíciles, en el corazón del movimiento indígena, llegaron a ser no solamente una reivindicación política sino también un objetivo cultural, pues dichas reservas son también espacios históricos, el receptáculo de la memoria tribal, la base de una civilización autónoma, si se entiende por civilización no solamente un conjunto de bienes sino una alianza de hombres con el universo. Ellas constituyen no solamente unos conjuntos económicos sino también un universo social y religioso al cual aún los indios de las ciudades, que mantienen lazos con esta última frontera, atribuyen una

gran importancia. Hoy día, con más de la mitad de indios ciudadanos, aún si la inmigración hacia las ciudades corresponde a necesidades o a motivaciones múltiples, no se puede ver en la defensa de tierras originales lo que sería interpretado por otros grupos étnicos como un simple rechazo de asimilación de una parte de la población. En efecto, la terminología aplicada a las otras minorías parece inadecuada porque históricamente la asimilación siempre fue asociada a la alienación.

A lo que se rehúsan los indígenas es a perder lo que les queda del continente americano. Lo que parecen haber demostrado en el curso de los últimos decenios es que los esquemas aplicados a las minorías de inmigrantes no pueden convenir a los primeros habitantes del Nuevo Mundo. Al luchar por el derecho de escoger su destino han escapado a las previsiones históricas, las cuales han sido sustituidas por la multiplicidad de reacciones de grupos y de individuos ligados por un pasado común, aunque, al mismo tiempo, deseosos de adaptarse al mundo de hoy día. La defensa de tierras tribales, lejos de indicar un repliegue sobre sí misma del conjunto de la comunidad indígena, es concebida como la responsabilidad de las generaciones actuales hacia las generaciones futuras para que, como un desafío a la historia, no se apague jamás el espíritu de la América indígena.

LOS PUEBLOS AUTÓCTONOS DE CANADÁ. DIGNIDAD, DERECHOS HUMANOS Y RECONCILIACIÓN

GUITTÉ HARTOG

Introducción

En este texto busco transmitir algunas informaciones y cuestionamientos acerca de los derechos humanos, individuales y colectivos, de las personas indígenas en Canadá. Hablar del tema ayuda a constatar, entre otras cosas, los efectos nefastos de 150 años de una política generalizada que buscaba “matar al indio desde su niñez”, forzando la ruptura de los lazos intergeneracionales y la asimilación de las lenguas y las costumbres de la cultura dominante. Prácticamente, durante este largo periodo, todos los niños y las niñas fueron separados de sus familias para ser “civilizados” en pensionados religiosos donde no podían hablar su lengua o practicar sus rituales y en los que no solamente se les quitaba su vestimenta tradicional y se les cortaban sus largos cabellos, sino sobre todo el amor propio hacia su identidad original. Desprotegidos completamente, fueron víctimas de todo tipo de abusos por parte de los misionarios a su cargo y sus familiares vivieron el drama más grave que puede padecer un pueblo: el de que se les arrancara a sus hijos y a sus hijas y cuando se los regresaban se desconocían y ni quisiera hablaban la misma lengua.

A pesar de las excusas oficiales, de las comisiones de la verdad, de las indemnizaciones, de los programas de oportu-

nidades y de las numerosas llamadas de atención por parte de diferentes organizaciones internacionales, las condiciones de vida en las cuales vive la mayoría de esos indígenas actualmente son deplorables. Todavía más que en otras partes del mundo, los aborígenes canadienses fueron despojados de sus tierras, obligados a vivir en los climas más áridos y lastimados profundamente en su sentimiento de dignidad, tan necesario para salir adelante, sobrevivientes de una colonización que buscaba acabar literalmente con ellos. Sin embargo, varias agrupaciones, principalmente de mujeres, de jóvenes y de ancianos, reivindican el deseo de curar las heridas, de organizarse mejor para defender sus propias aspiraciones de vivir en armonía y de romper los círculos viciosos de la miseria y de la violencia, para intentar engendrar círculos virtuosos de respeto y dignidad. Más que cualquier otra persona, ellos y ellas saben que el bienestar es colectivo, que nadie, que ninguno de los miembros de su grupo va a sentirse bien si sus comunidades siguen hundiéndose en la desesperación, la pobreza, la violencia y el alcoholismo.

El mejor país del mundo, pero no para los indígenas

De 1992 a 2001, Canadá fue considerado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) como “el mejor país en el mundo”, según su informe mundial sobre el desarrollo humano. Por casi 10 años, no había mejor tarjeta de presentación en el plano internacional. Este reconocimiento, que hace su orgullo, lo presiona para mantener su buena reputación. En este sentido, Canadá es un país bien intencionado, que quiere lucir como un ardiente defensor de los derechos humanos, de la justicia y de la paz social. Le importa su imagen a nivel mundial, quiere evitar los conflictos y se preocupa

por mantener su expediente sin faltas ni recomendaciones de las diferentes instancias internacionales. Se enorgullece de ser más amigable y más acogedor que Estados Unidos con los extranjeros. Busca preservar su calidad de vida, considerada entre las mejores del mundo, a pesar de la adversidad de su clima hibernal e intenta mantener una convivencia armoniosa entre los diferentes pueblos que conforman su inmenso territorio. De él salió el famoso concepto de multiculturalismo, donde todos los pueblos, sin perder sus raíces, podrían converger hacia un mismo ideal político humanista. Sin embargo, este modelo es cuestionado ahora en América Latina por estar asociado a una prepotencia occidental de tendencia neo-liberal de imponer su visión a las otras naciones.

A pesar de ser criticado por un cierto colonialismo ideológico, no se puede negar que en lugar de reprimir las legítimas demandas de los pueblos indígenas con la fuerza armada y brutales matanzas como se hace en numerosos países de Latinoamérica, el gobierno canadiense busca soluciones pacíficas y de cierta manera es autocrítico y consciente de sus numerosos fracasos. Sin embargo, más allá de todas estas virtudes, ambiciones y buena voluntad de hacer bien las cosas, la situación de los pueblos indígenas de Canadá es deplorable, hasta alarmante en diferentes aspectos. La convivencia con el resto de la población es tensa, el malestar es palpable. Se habla de heridas profundas, de procesos de curación y de necesidad de autodeterminación tanto en el ámbito personal como colectivo. La palabra “genocidio” es utilizada con frecuencia para hablar de las violencias territoriales, culturales y simbólicas que padecieron los pueblos indígenas en su historia y que siguen viviendo a través de las políticas públicas actuales.

Según un informe de Amnistía Internacional (2009), los índices de calidad de vida son sistemáticamente más bajos en

las comunidades autóctonas que en el resto de la población canadiense. Los grados de pobreza, mortalidad infantil, esperanza de vida, violencia intrafamiliar, alcoholismo, adicciones, suicidio y encarcelamiento son factores que indican que las oportunidades de desarrollar su pleno potencial no son las mismas para las niñas y los niños indígenas que para los demás. De los logros del país en materia de educación, economía, salud y bienestar social tampoco se benefician en la misma proporción. Además, Canadá es de los pocos países que en 2007 se negó a firmar la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, oponiéndose principalmente al derecho de autodeterminación que permitiría una autonomía a nivel internacional, no sujeta a las reglas internas del Estado canadiense.

En este texto trataré de presentar algunos de los puntos cruciales que ilustran la gran complejidad de la situación de los derechos humanos y colectivos de las personas indígenas en el contexto canadiense. Los retos son enormes y la situación es delicada y difícilmente descriptible con plena objetividad. Como lo hicieron los cineastas Richard Desjardin y Robert Monderie (2007) en su excelente documental *El Pueblo Invisible*, sobre los indígenas algonquinos, se busca contribuir a un mejor entendimiento de los silencios, de las realidades ocultas y de un dolor que parece no tener fin.

Desde las ciencias sociales y las humanidades, las condiciones en las cuales viven actualmente los pueblos indígenas en Canadá y en el resto del mundo interpelan nuestra falta de conocimientos de las diferentes formas y procesos que toman la discriminación y la violencia. Todavía se evidencia más nuestra enorme ignorancia cuando se trata de proponer alternativas o de iluminar los pasos que habría que dar para avanzar sobre un nuevo sendero que no sea contaminado de desprecio, de paternalismo o de indiferencia.

Apenas sabemos que habría que caminar hacia el reconocimiento de los derechos humanos, promoviendo la dignidad y la justicia para todas y todos. Nos rebasa la amplitud del problema, se nos dificulta ver con claridad los daños y, como si fuera poco, nos falta la humildad, la que nos bajaría de nuestra silla de especialistas, donde pensamos que tenemos la brújula entre nuestras manos, es decir, el poder del saber. Antes que nosotros, los indígenas sabían que somos parte de la naturaleza, de la necesidad de armonía, de la teoría de los sistemas, del pensamiento holístico, del desarrollo sustentable, del comunismo, del mundo globalizado, etc. Desde nuestra propia enajenación y nuestros propios conceptos, vemos, definimos y nombramos lo que es y lo que vive.

Las palabras para nombrarlo...

En Canadá, se utiliza el término colectivo “autóctonos” para designar los primeros pueblos de América del Norte y sus descendientes. La *Constitución* reconoce oficialmente tres grandes agrupaciones de los pueblos fundadores: las Primeras Naciones, los inuits y los mestizos, que representan diferentes realidades y contextos. Según el censo de 2006, realizado por Estadísticas Canadá, la población autóctona va en aumento y representa un poco más de un millón de habitantes, o sea 3.8% de la población total del país. Los miembros de las Primeras Naciones forman la mayoría de ella, o sea los autóctonos, con 60%; siguen los mestizos con 33% y luego los inuits con 4%.

El léxico utilizado para nombrar a los grupos y a las personas nos inicia al complicado camino del reconocimiento de las identidades plurales y de su valoración. ¿Quién nombra a quién? ¿Desde qué perspectiva? ¿En qué lengua? ¿Y con qué intenciones? Las palabras no son neutras y más allá de

las connotaciones apreciativas y simbólicas tienen implicaciones políticas. En efecto, la autodenominación de Primeras Naciones viene a suplir el término de “indios”, juzgado como ofensivo y de una cierta manera racista por los propios grupos indígenas. Además, sabemos que se les nombró así por lo despidados que andaban los colonizadores europeos que llegaron a América en lugar de a la India. Actualmente, en los aspectos legislativos, es la palabra “indio” la que sigue vigente. En su tiempo, se consideró como un gran avance a favor de una mejor dignificación, ya que el término anterior era “salvaje”. Es solamente en 1927 que la *Ley de los Indios* reemplazó las leyes de los salvajes de Canadá y que la palabra “salvaje” dejó de ser utilizada en los textos oficiales. Sin embargo, en el discurso común, con tendencia racista, el uso es de lo más recurrente.

El término “esquimal”, para nombrar a los pueblos que viven en el extremo ártico tiene también una connotación negativa, ya que significa “los que comen carne cruda” y en un principio fue usado en forma peyorativa por otro grupo autóctono en conflicto con ellos. Los misionarios retomaron la palabra, pensando que así se llamaban. Pero ellos se autonombran “inuits”, que significa “la gente” en inuktitut, su lengua.

Algunas características

Según Estadísticas Canadá (2006), la población autóctona es joven y crece más rápidamente que el resto de la población canadiense. En efecto, la edad promedio de los aborígenes es de 27 años en comparación con la de 40 de quienes no lo son, o sea con una diferencia de 13 años.¹ Entre 1996 y 2006, la po-

¹ La edad mediana es la edad que permite repartir una población en dos

blación nativa aumentó en 45%, o sea cerca de seis veces más que la tasa de crecimiento de la población no autóctona (8%) en el mismo periodo.

El hecho que la mayoría de la población aborigen sea joven podría ser un signo de vitalidad y de esperanza para el futuro. Pero en realidad, las condiciones en las cuales son criadas estas nuevas generaciones motivan denuncias a nivel internacional. En 2009, la UNICEF publicó un informe especial sobre la situación de las niñas y de los niños autóctonos, en el cual se da a conocer las pocas iniciativas del gobierno para erradicar la pobreza en la niñez sin excepción y particularmente en la que vive en las poblaciones indígenas. En 1979, Año Internacional de la Niñez, Canadá se había comprometido a remediar esta situación firmando la *Convención de los Derechos de la Infancia*. Pero más de 20 años después, a pesar de ciertas mejoras, la brecha se continúa profundizando. En efecto, según el informe, en casi todos los indicadores, los niños y las niñas de las Primeras Naciones, inuits o mestizos, están en condiciones dos veces peores que el resto de la población canadiense.

De acuerdo al Gobierno de Canadá (1996), la mortalidad infantil de la población autóctona es casi el doble de la del resto de los canadienses, o sea de 14 por cada mil nacimientos contra 7 por cada mil en los no-autóctonos. Por otra parte, las tasas de suicidio en los jóvenes es entre 5 y hasta 8 veces más elevadas que el promedio nacional. Además, la esperanza de vida de los aborígenes es de 6 años inferior al promedio nacional.

El alcoholismo, los problemas de drogadicción, el encarcelamiento y la violencia intrafamiliar son problemas muy presentes en las comunidades autóctonas. Amnistía Internacio-

grupos de efectivos iguales: uno formado por los más ancianos y otro, por los más jóvenes.

nal emitió en 2004 y en 2009 informes que exigen una mejor respuesta por parte del gobierno canadiense para reducir y atender las diferentes formas de discriminación y de violencia que viven las mujeres indígenas. Se menciona que éstas viven 3.5 veces más violencia y mueren 5 veces más por causa de violencia masculina que el resto de la población femenina canadiense. Se acusa a Canadá de cerrar los ojos frente a esta profunda desigualdad y de desplegar poco esfuerzo para prevenir, atender y remediar la situación. Según el informe de Bopp y Lane (2003), se trata de un síndrome, ya que la violencia intrafamiliar no es un problema aislado y se asocia a un conjunto de problemas sociales en un contexto de gran desintegración del tejido social y de la falta de oportunidades de sanar las secuelas de tantos siglos y décadas de opresión.

Iniciativas

La historia todavía no fue escrita desde el punto de vista de los indígenas.

VIOLET SOOSAY

La Ley sobre los Indios nos ha despojado de nuestra independencia, de nuestra dignidad, del respeto de nosotros mismos y de nuestro sentido de responsabilidad.

KAHERINE JUNE DELISLE

Varias iniciativas gubernamentales de tipo proteccionista tuvieron efectos devastadores sobre las condiciones de vida de los pueblos autóctonos. El sistema de reservaciones fue creado en 1637 por los jesuitas y tuvo como principal objetivo, según los colonizadores, proteger el estilo de vida de los aborígenes. De buena fe

se les regaló un territorio y se les dieron elementos para vivir. Pero en realidad, muchas veces fueron confinados, a fuerza, a habitar en una superficie muy restringida y despojados de las mejores tierras forestales y agrícolas. Varios de los grupos eran nómadas y se vieron obligados a vivir encerrados en campamentos elegidos por las autoridades blancas. Cada vez más fueron empujados hacia el norte, donde el clima es más duro.

La creación y el mantenimiento del sistema de reservas fue y sigue siendo, hasta la actualidad, una manera de aislar a los indígenas, de evitar que se mezclen con el resto de la población y de limitar su movilidad. En varios casos, esas reservaciones se transformaron en verdaderas cárceles por no decir zoológicos, donde se encerraba a los “salvajes” para que no molestaran al resto de los pobladores. Las entradas y las salidas eran controladas por las autoridades. A pesar del hecho de que los autóctonos son los primeros habitantes del inmenso territorio canadiense, entre la población en general se considera que el gobierno es demasiado generoso con ellos regalándoles terrenos y haciéndoles muchas concesiones para que manejen los recursos naturales de estos reducidos espacios.

Bastante tiempo antes de que existieran los movimientos ecologistas, para los indígenas la tierra y los recursos naturales, como el agua, eran considerados como bienes comunes. Los humanos son parte de la Tierra. Es un bien que nos pertenece y que no se puede vender o comprar. Para ellos no existen títulos de propiedad, solamente habitantes. La gran resistencia de Canadá a firmar la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* en 2007 tiene que ver precisamente con la autonomía territorial.

La amenaza de los movimientos independentistas de la provincia de Quebec de separarse de Canadá tiene al gobierno federal en constante estado de alerta. Las aspiraciones del pueblo quebequense a formar un Estado y a gozar de recono-

cimiento internacional son vistas como un intento de dividir el país. Otorgar el derecho a las Primeras Naciones de formar países independientes, que manejen sus propias relaciones a nivel mundial, es lo que preocupa al gobierno canadiense. La visión federal está abierta a permitir cada vez más poder de autodeterminación a los gobiernos locales indígenas, pero siempre y cuando se sujeten a las reglas y a las autoridades del país. Se invocan también razones de seguridad nacional y de posibles invasiones territoriales por parte de otras naciones si los indígenas disponen de sus propios territorios y son libres de desarrollar las alianzas políticas que ellos mismos elijan.

Matar el indio desde la niñez

Los niños fueron llamados cerdos y perros. Los maestros les pegaban si utilizaban su propia lengua y se les dijo que irían al infierno, a menos de que se convirtieran al cristianismo. Muchos padres nunca vieron a sus hijos e hijas de nuevo. Los sobrevivientes usaron a menudo drogas y alcohol para olvidarse del dolor.

TESTIMONIO DE UN SOBREVIVIENTE

Nosotros hemos fallado a ellos, a nosotros mismos y a Dios. Hemos fracasado a causa de nuestro racismo y por la creencia de que los blancos eran superiores a los aborígenes.

FRED HILTZ, primado de la Iglesia

Esta idea de que los indígenas tienen que quedarse por su propio bien bajo la tutela del gobierno canadiense es la ideología dominante que ha motivado, probablemente, una de las políti-

cas asimilativas de las más agresivas y funestas de la historia. Por un siglo y medio, las niñas y los niños autóctonos fueron desarraigados sistemáticamente de sus familias y de las reservas para ser deportados en pensionados administrados principalmente por las congregaciones religiosas, cuya misión principal era convertir a estos “salvajes” en honestos ciudadanos cristianos.

Según la Comisión de Verdad y de Reconciliación relativa a los pensionados para los indígenas, la red de esos centros era un esfuerzo de colaboración entre el gobierno canadiense y diversas organizaciones cristianas, en el marco de la cual más de 150 000 jóvenes autóctonos fueron transferidos lejos del ambiente familiar, para ser “civilizados”, escolarizados y convertidos al cristianismo. Las autoridades gubernamentales y religiosas habían concluido que era posible acabar con el problema de la independencia y el “salvajismo” de los autóctonos alejando a los niños de sus familias y mandándolos a pasar ocho o nueve años en un pensionado, fuera de su hogar, en un ambiente donde podrían aprender los valores y las costumbres de la sociedad dominante.

Los esfuerzos de reconciliación

En 1998, el gobierno de Canadá ofreció una disculpa pública a los pueblos indígenas y anunció la Fundación para la Curación. En 2006 comunicó oficialmente la aprobación de una versión definitiva de la Convención relativa a los pensionados indios. En virtud de la experiencia común, todos los antiguos alumnos, que fueron pensionados en la lista de los establecimientos escolares, que fueron reconocidos como parte de la política oficial de las autoridades gubernamentales de la época, recibieron una compensación de 10 000 dólares canadienses por el primer año

escolar y de 3 000 dólares más por cada año subsiguiente. La Comisión de Verdad y de Reconciliación, que permanecerá en funciones hasta 2014, se comprometió a brindar todo el apoyo posible a los sobrevivientes con una línea telefónica de urgencia y un grupo de profesionales que fue asignado para responder a las necesidades de apoyo psicológico de la población indígena afectada. Además, uno de sus principales mandatos es de recoger todos los testimonios posibles, de analizarlos y de difundir estos oscuros capítulos, borrados de la historia oficial de Canadá. Este doloroso esfuerzo de memoria colectiva es considerado como esencial para dar sentido al importante nivel de alienación colectiva que viven los pueblos indígenas canadienses, sin hablar de la gran ignorancia que tiene el resto de la población acerca de las realidades y aspiraciones autóctonas.

Algunos dilemas

No bastan una declaración de los derechos humanos y la buena voluntad de un país para acabar con el complejo problema de la discriminación y de la violencia. El caso de Canadá es ejemplar en este sentido. Varios puntos merecen ser analizados. En un primer tiempo, existe el problema del respeto a la diversidad y del acceso a las mismas oportunidades de desarrollo. Un conjunto de iniciativas para reducir las diferencias de todo tipo fueron pensadas para lograr la asimilación y así obtener una cierta unidad. Desde una postura de dominación, se buscó claramente la incorporación de las culturas, de los estilos de vida y de las aspiraciones de los pueblos indígenas minoritarios al modelo de los vencedores, a quienes les convenía la dependencia de los pueblos originarios para no perder el control de su enorme territorio –para no llamarlo “imperio”– que consideraban como suyo. En Canadá, es difícil que haya

una relación de igual a igual, que los pueblos indígenas tengan la oportunidad real de la autodeterminación debido al autoritarismo paternalista del gobierno, que quiere mantener una cierta paz social, pero desde su propia perspectiva.

Varios dilemas emergen en cuanto al tipo de iniciativas que hay que privilegiar para mejorar la situación de los derechos humanos de las Primeras Naciones. ¿Dar dinero? ¿Intervenir? ¿Abrir las heridas del pasado? Estas tres preguntas delicadas ilustran la complejidad de elegir caminos que permitan ir en la buena dirección, es decir, en la promoción de la justicia social, de la reconciliación y de la dignificación de las personas y de los pueblos involucrados.

Para evitar una rebelión, para resarcir los malos tratos que recibieron en el pasado, se acostumbra compensar económicamente a los indígenas a través del sistema de ayuda social, mediante algunos tratados para la explotación de las riquezas naturales de sus territorios. Además, por el simple hecho de ser autóctonos, se les autoriza a no pagar impuestos y tienen acceso a varios sistemas de becas para que puedan estudiar. Se instaura también un sistema de discriminación positiva para que puedan acceder más fácilmente a puestos de la función pública; es decir, que en los procesos de selección de los funcionarios, a capacidades iguales se le da prioridad a la persona aborígen sobre los demás concursantes. En comparación a otros países, se podría hablar de un buen trato hacia los pueblos nativos, ya que se demuestra una cierta voluntad por parte del gobierno de convivir pacíficamente y de reconocer su existencia y sus dificultades.

A pesar de que el dinero puede ayudar a reconstruir daños, no repara el agravio hecho, e incluso a veces denigra a las personas que lo reciben. Hay que tomar en cuenta que en un intercambio económico no tiene el mismo poder el que da el dinero que quien lo recibe: “Quien paga manda”, se suele decir. El dinero es necesario para sobrevivir en el mundo actual y

las compensaciones económicas pueden servir para reducir la tensión cuando un pueblo tiene literalmente hambre y sed de justicia. Pero en los casos donde se explota a las personas, se las denigra o se las lastima, puede servir para mantener la relación de poder e impedir que se superen los verdaderos retos de una convivencia con una relación igualitaria. En otras palabras, se compra la buena conciencia y el silencio.

Por analogía, podemos pensar que el pueblo indígena se podría comparar a una mujer golpeada por años por su marido (el pueblo dominante), quien ha intentado matarla. Ella, a pesar de todos los maltratos y de varios huesos rotos, sobrevive y clama justicia y el derecho a vivir con dignidad. Difícilmente, después de este largo episodio de violencia sistemática, las relaciones van a poder ser armoniosas entre ella y él, que se sigue considerando como su amo. Para la sobreviviente, a pesar de que se le ofrecen disculpas, de que se le proporciona una pensión y de que se le da una compensación económica por los daños infligidos, su vida nunca será la misma. Pasa lo mismo con los pueblos nativos. Difícilmente se recuperarán de los siglos de maltrato y además, como es de esperar, las relaciones continuarán tensas entre ellos y el gobierno canadiense.

Queda también la cuestión del intervencionismo o de la indiferencia. ¿Qué hacer y no hacer? y ¿cómo hacerlo o no hacerlo? Existe un tipo de discriminación por omisión al no asistir a personas en peligro o cuando no se hace nada para revertir una situación que impide el pleno acceso a una vida digna. Pero también está el riesgo de tomar iniciativas que en lugar de mejorar la situación la empeoren. Dentro de los grupos vulnerables, al interior de los grupos ya discriminados, existen los casos de la doble violencia, que son particularmente delicados de tratar. Ser autóctono en una sociedad racista se vuelve un problema todavía más grande cuando se trata de una mujer, de un niño o de una niña. De allí los infor-

mes de Amnistía Internacional y de la UNICEF, que denuncian el maltrato a las mujeres y las pésimas condiciones en las cuales crecen los niños y las niñas de las poblaciones nativas.

Otra de las cuestiones sensibles se relaciona con los usos de la memoria histórica en los contextos de opresión. No se puede negar la importancia de restablecer la verdad y de conocer los hechos reales, que han marcado las relaciones entre los pueblos fundadores y los colonizadores, aunque sea para no seguir enseñando a las futuras generaciones cosas erróneas y, si es posible, generar un sentido de justicia así como, en el mejor de los casos, ayudar a una mejor comprensión mutua entre los pueblos implicados. Pero, despertar las verdades dolorosas no necesariamente lleva a la reconciliación, ya que a veces solamente alimenta el resentimiento y profundiza la brecha.

En conclusión

El contacto entre las personas que provienen de diferentes pueblos puede darse de diferentes maneras. Todavía parece que, a pesar de la buena voluntad, la alteridad en el encuentro remite a los contextos de profunda desigualdad y de relaciones de poder, que se mantienen a veces desde tiempos inmemoriales. Por ejemplo, una niña indígena de 9 años de la etnia atikamek, que participa en un programa de ayuda con las tareas escolares, pregunta a mi simpático cuñado, que es voluntario en la escuela francófona: “¿Tú, Martin, porqué no hablas atikamek?” La verdad es que él, como todos nosotros, nunca se hizo esta pregunta. Las razones de no haber aprendido esta lengua son múltiples. Es tal vez más practico e interesante a sus ojos aprender el inglés o el español como segundo y tercer idioma, además de que nunca había conocido a una persona que hablara atikamek, ya que los contactos entre las dos naciones son mínimos, aparte

del hecho de que constituyen una minoría aquellos que hablan esa lengua. ¿Para qué hacer el esfuerzo? Ahora, la niña tiene que aprender el francés para poder funcionar en la escuela y en la sociedad en general, es decir, la dominante, la que tiene más valor y peso que la suya. Pero mi cuñado se sintió incómodo de responder lo que el sentido común le indicaba, ya que se trata de una niña fascinante, de la cual tiene mucho que aprender. Además, como veterano en choques postraumáticos, duda profundamente que su sociedad, la de él, sea tan civilizada como se pretende cuando todavía se manda a jóvenes morir y a matar en Afganistán, para defender los buenos principios e ideales del “mejor país del mundo”.

Bibliografía

- Amnesty International. *Empujados hasta el borde. El derecho a la tierra de los pueblos indígenas de Canadá. Un medio ambiente saludable es un derecho humano*. 2003.
- Amnesty International. No more stolen sisters: The need for a comprehensive response to discrimination and violence against indigenous women of Canada. 2009.
- Amnesty International. Stolen sisters: discrimination and violence against indigenous women of Canada. Reportes de organismos internacionales y nacionales oficiales, 2004.
- BOPP, Michael *et al.* *La violence familiale chez les autochtones au Canada*. Fondation autochtone de guérison. Rapport de l'UNICEF, Canada, sur la santé des enfants autochtones. 2003.
- PAQUET, Gemma (Une Edition numérique). Bénévole, professeure de soins infirmiers retraitée du Cégep de Chicoutimi. [Autorisation accordée par l'auteur le 15 novembre 2005 de diffuser la totalité de ses publications dans *Les Classiques des sciences sociales*.] Les Éditions l'Hexagone, Montréal, 1982, 234 pp.

SAVARD, Rémi et Jean-René Proulx. *Canada. Derrière l'épopée, les autochtones*. Liste des lois ayant affecté les peuples autochtones. Une édition électronique, 1982.

Fuentes electrónicas

- Affaires indiennes et du Nord Canada, <http://www.ainc-inac.gc.ca>
- Archivos de Radio-Canada, 13 videos, <http://archives.radio-canada.ca/societe/education/dossiers/711/>
- Commission de vérité y réconciliation Témoignage et réconciliation. Canada, Page officielle, http://www.trc-cvr.ca/index_f.html
- Commission royale sur les peuples autochtones, <http://www.canada2010.gc.ca>
- <http://descubriramerica.wordpress.com/2009/01/09/el-genocidio-de-los-ninos-indigenas-en-canada/> Canada. Derrière l'épopée, les autochtones, 1982.
- <http://descubriramerica.wordpress.com/2009/01/09/el-genocidio-de-los-ninos-indigenas-en-canada/> Le peuple invisible, ONF, 2007, un film de Richard Desjardins et Robert Monderie.
- <http://www.ledevoir.com>. Le Canada a-t-il trahi les autochtones? 14 septembre 2007.
- Resolución del sistema de pensionados, <http://www.residentialschoolsettlement.ca/French/French.html>
- Statistique Canada. Censo de 2006, <http://www12.statcan.ca>
- WALKER, Julian. Division des affaires juridiques et législatives. Página oficial del gobierno de Canadá. Le 11 février, 2009, <http://www2.parl.gc.ca/Content/LOP/ResearchPublications/prb0848-f.htm>
- www.unicef.ca/pourtouslesenfants. Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones. Les travaux de la Commission doivent durer jusqu'en 2014. Des données relatives aux événements de 2010: Source : gouvernement du Canada <http://www.radiocanada.ca/nouvelles/dossiers/autochtones/mal.html>

SOBRE LOS AUTORES

RAÚL CHIQUITO CHIQUITO. Indígena nahuatlato, de gran talento literario, como se puede ver en las palabras introductorias a nuestro libro sobre los pueblos indígenas de la actualidad, de los que es un digno representante. Es proveniente de la zona de Tlaxcalancingo, cerca de la ciudad de Puebla en México. Es además una persona con una gran maestría pedagógica, la que usa, entre otras cosas, en la enseñanza de la lengua náhuatl a varios profesores universitarios de la ciudad de Puebla, México.

BIRGITTA LEANDER. Sueca, radicada en París, en donde es consultora para la UNESCO en cuestiones indígenas. Hizo dos doctorados, uno en España y otro en Suecia, en Historia y en Antropología respectivamente. Ha sido Profesora Invitada en varias universidades de México, en donde obtuvo un Doctorado Honoris Causa, además de haber sido condecorada con la Orden del Águila Azteca. Ha publicado libros en varios idiomas, entre ellos uno en francés, junto con el Dr. Miguel León-Portilla.

RODOLFO STAVENHAGEN. Mexicano, nacido en Alemania. Es doctor en Sociología y profesor investigador emérito en el Colegio de México. Fue el Relator Especial de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas del Mundo hasta el año 2008. Ha sido Subdirector General del Sector de Ciencias Sociales en la sede de la UNESCO en París. Obtuvo el Premio Nacional de Artes y Ciencias en México y tiene muchos libros publicados.

JOSÉ ANTONIO ALONSO HERRERA. Español, radicado en México hace muchos años. Es doctor en Sociología del Desarrollo, con énfasis en América Latina, de New York University. Es catedrático de Relaciones Internacionales en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México. Obtuvo un Doctorado Honoris Causa en Letras Humanas por New York State University en el año 1988. Ha publicado muchos libros, sobre todo acerca de la maquila y sobre el Vaticano.

JOSÉ MATOS MAR. Peruano e indígena quechua. Es doctor en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, Perú, en donde es actualmente Profesor Emérito. Fue director del Instituto Indigenista Interamericano (III), dependiente de la Organización de Estados Americanos (OEA), con sede en México, entre los años 1989 y 1995, en donde editó la *Revista Indigenista* y el *Anuario Indigenista*, además de ser autor de muchos libros.

JOSÉ BENGOA. Chileno, es Licenciado en Filosofía con estudios de postgrado en Antropología y Ciencias Sociales. Es un gran promotor de la “emergencia indígena” en América Latina y ha desarrollado diversas consultorías en las materias de su especialidad. Es miembro de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Ha sido Rector y además Profesor Universitario en Chile, México, Perú, Ecuador, Estados Unidos, España y Francia. Tiene muchos libros publicados.

RUDOLF VAN ZANTWIJK. Holandés y nahuatlato, fue discípulo del “Seminario de Cultura Náhuatl” de Miguel León-Portilla en la UNAM –al mismo tiempo que Birgitta Leander– y ha publicado libros, al igual que ella, junto con ese gran profesor mexicano. Es doctor en Antropología Cultural y catedrático, en los Países

Bajos, con especialización en Etnohistoria de Mesoamérica y la Región Andina. Fue condecorado con la Orden del Águila Azteca.

JOËLLE ROSTKOWSKI. Francesa, tiene una maestría en Estudios Americanos en Cornell University (EUA) y un doctorado en Antropología en l'Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS) de París, en donde, como especialista en las culturas indígenas de América del Norte, es ahora catedrática. Siendo consultora de la UNESCO, coordinó con Miguel León-Portilla y Jean Malaurie, en 1992, una obra sobre los indígenas de las Américas, en la que colaboró Birgitta Leander y otros.

RAÚL SILVA-CÁCERES (traductor del artículo). Chileno, es Profesor Emérito en Literatura Latinoamericana de la Universidad de la Sorbona en París. Es doctor en Filología de la Universidad Complutense de Madrid y doctor en Literatura Latinoamericana de la Universidad de Toulouse, Francia, además de ser invitado con frecuencia a México y Suecia como Profesor Visitante y ser el autor de varios libros de literatura latinoamericana y de su propia poesía.

GUITTÉ HARTOG. Franco-canadiense, ha vivido muchos años en México donde ha sido catedrática en Psicología. Es doctora en Psicología Social por la Universidad Laval en Quebec, Canadá. Ha recibido el Premio Cantera (2007) y el del Consejo Canadiense de la Mujer (2001) por mejor ensayo. Se destaca entre sus libros uno sobre derechos humanos, que tiene un prólogo de Birgitta Leander, de quien ha dibujado las portadas de varios libros, siendo también una excelente artista.

ÍNDICE

Palabras introductorias.	
Nosotros, los indígenas, todavía estamos aquí.....	9
<i>Raúl Chiquito Chiquito</i> (México, zona nahuatlata)	
Prólogo.	
Pueblos indígenas de hoy.	
Aprender del pasado para entender el presente	15
<i>Birgitta Leander</i> (Suecia)	
Los derechos de los pueblos indígenas:	
desafíos y problemas	59
<i>Rodolfo Stavenhagen</i> (México)	
América Latina: de la visión de los vencedores	
a la visión de los vencidos en el siglo XXI	71
<i>José A. Alonso Herrero</i> (España)	
Estado, pueblos indígenas e indigenismo	
en América Latina	91
<i>José Matos Mar</i> (Perú)	
Las nuevas formas de ciudadanía: la emergencia	
indígena y la presencia de los indígenas en las ciudades	
de América Latina	137
<i>José Bengoa</i> (Chile)	

Nativismo y revitalización de la cultura náhuatl en el sur de México, D. F.	155
<i>Rudolf van Zantwijk</i> (Países Bajos)	
El renacimiento indígena en los Estados Unidos en las últimas décadas	169
<i>Joëlle Rostkowski</i> (Francia)	
<i>Traducido del francés por Raúl Silva Cáceres</i> (Chile)	
Los pueblos autóctonos de Canadá. Dignidad, derechos humanos y reconciliación.....	189
<i>Guitté Hartog</i> (Canadá)	
Sobre los autores	207

Siendo rector de la Universidad Veracruzana
el doctor Raúl Arias Lovillo,
Pueblos indígenas de hoy. Aprender del pasado para entender el presente,
de Birgitta Leander (compilación, coordinación y prólogo),
se terminó de imprimir en agosto de 2013
en los talleres de la Editora de Gobierno del Estado de Veracruz
de Ignacio de la Llave, siendo Gobernador de Estado
Javier Duarte de Ochoa y Directora General de la Editora
Elvira Valentina Arteaga Vega.
La edición consta de 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.
Se usaron tipos Century Schoolbook de 8:11, 9:12 y 10:14 puntos.
Formación: Aída Pozos Villanueva. Edición: Arturo Reyes Isidoro.