

RUNA

**ARCHIVO PARA LAS
CIENCIAS DEL HOMBRE**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Decano:

Prof. Norberto Rodríguez Bustamante

Vice-Decano:

Lic. Carlos A. Herrán

Secretarios:

Lic. Mauricio Boivin
Prof. Horacio J. Pereyra
Prof. Gladys Palau

Secretario Académico
Secretario de Investigación y Postgrado
Secretaria de Extensión Universitaria y
Bienestar Estudiantil
Secretario de Supervisión Administrativa

Sr. Víctor Mohr

Consejo Directivo:

Claustro de Profesores Titulares:

Lic. Carlos Herrán
Dra. María del Carmen Porrúa
Dra. Marta Kollman de Curutchet
Dra. Hilda Sábato
Prof. Norma Paveglianiti
Dr. Conrado Eggers Lan
Dra. Beatriz Spota
Prof. Stella Maris Fernández

Graduados Titulares:

Prof. Silvia Marta Gelman
Prof. Graciela Vidiella
Prof. Francisco Petracca
Prof. Edith Roseto de López del Carril

Estudiantes Titulares:

Roberto Villarruel
Marcelo Escolar
Marcelo Sabates
Roberto Marengo

INSTITUTO DE CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

Directora:

Dra. Ana María Lorandi

Jefes de Sección:

Prehistoria:	Lic. Ana M. Aguerre
Etnohistoria:	Lic. Marta Ottonello
Folklore:	Dra. Martha Blache
Antropología Social:	Lic. Carlos A. Herrán

RUNA

ARCHIVO PARA LAS
CIENCIAS DEL HOMBRE

VOLUMEN XV - 1985



ICA

RUNA. Archivo para las ciencias del hombre vol. XV, 1985

Directora:

Ana María Lorandi

Comité Editorial:

Carlos Aschero, Martha Blache, Carlos Herrán, Esther Hermitte, Pedro Krapovickas, Luis Orquera, Marta Ottonello, Alejandra Siffredi, Enrique Tandeter.

Consultores Externos:

Jorge Arellano López, Roberto Cardoso de Oliveira, Néstor García Canclini, Jorge Hidalgo, Heather Lechtman, Jorge Marcos, Elfas Mujica, Blanca Muratorio, John Murra, Lautaro Núñez Atencio, Frank Salomon, Nathan Wachtel, Scott Whiteford.

Secretario de Redacción:

Leonor Acuña, Emilio V. Dalvit, Verónica Williams.

Instituto de Ciencias Antropológicas: 25 de Mayo 217. 1002 Buenos Aires, Argentina.
Canje: Museo Etnográfico, Moreno 350. Buenos Aires, Argentina.

Runa, vol. XV. Buenos Aires, 1985.
Hecho el depósito de Ley 11.723.
ISSN 0 325-1.217.

Volumen financiado con fondos provenientes de CONICET y Dirección Nacional de Antropología y Folklore de la Secretaría de Cultura de la Nación.

SUMARIO

- Palabras en el acto de presentación de Runa XIV 9
- Advertencia 10
- ETNOLOGIA Y FOLKLORE
 - La cuadratura de los dioses. Ritos y trabajos entre los chipayas 11
Nathan Wachtel
 - Che Kimin. Un abordaje a la cosmo-lógica mapuche 43
Claudia Briones de Lanata y Miguel Angel Olivera
 - Nosotros, nuestra tierra, nuestra cultura: la lucha por los derechos humanos
entre los pueblos indígenas de América latina 83
Blanca Muratorio
 - El reconocimiento folklórico de un grupo tras el relato humorístico: los
chistes judíos 99
Martha Blache
- ARQUEOLOGIA
 - Almacenamiento y adaptación en el precerámico andino 117
Hugo Daniel Yacobaccio
 - Evidencias arqueológicas de la producción del fuego 133
Lidia Clara García
- ANTROPOLOGIA BIOLOGICA
 - Contribución al conocimiento de las características biológicas de la población
prehistórica de Puerta de La Paya (Salta) 153
José A. Cocilovo y Elvira I. Baffi
- Proyectos de Investigación y Desarrollo (P.I.D. - CONICET) que se realizan
en el Instituto 179
- Sumario de Runa XVI 181

NOSOTROS, NUESTRA TIERRA, NUESTRA CULTURA: LA LUCHA POR LOS DERECHOS HUMANOS ENTRE LOS PUEBLOS INDIGENAS DE AMERICA LATINA

*Blanca Muratorio**

“La palabra ‘indio’ debe ser algo de la cual los pueblos indígenas deben estar orgullosos” (Informe de CIS A, Congreso Indígena de América del Sur, citado en IWGIA Newsletter 1984, 40:95)

Guatemala es el único país en América Latina donde los indígenas todavía constituyen la mayoría de la población. En la actualidad, el récord de genocidio y etnocidio contra los indios, perpetrado por el gobierno de Guatemala, es el peor de América Latina. Muchas razones, ahora escondidas en la pasada y presente historia de Guatemala pueden ayudar a explicar esta situación, pero los indígenas la ven como la consecuencia directa de sus esfuerzos para organizarse —junto con los ladinos pobres— para luchar por sus derechos y para iniciar un proceso de profundo cambio social en su propio país. El papel que juega la cultura indígena en esta lucha está bien explicado en esta declaración de una mujer indígena Guatemalteca en Ginebra:

“Los militares buscan quebrantar y destruir nuestra identidad cultural porque el régimen sabe que nuestra identidad constituye una gran parte de nuestra fuerza para resistir y organizarnos” (IWGIA Newsletter, 35-36: 118)

Esta mujer, así como su compatriota Rigoberta Menchú (ver Elisabeth Burgos-Debray 1984), valoran su cultura no como una tradición ya muerta para ser exhibida en museos o en mercados turísticos, sino como una tradición contemporánea que cuestiona el proceso hegemónico y constituye una amenaza para su dominación.

* Department of Anthropology and Sociology University of British Columbia.

Los medios de comunicación comerciales, con su marcada tendencia a presentar a los indígenas Latinoamericanos en estereotipos, ya sea como "terroristas" o como "víctimas", han casi ignorado el caso de Guatemala. Existe evidencia, por supuesto, de que en situaciones de guerras civiles internas la gente indígena, y a veces comunidades enteras, se convierten en víctimas de ambas partes envueltas en un conflicto determinado. Pero en la actualidad, también se da el caso de cientos de hombres y mujeres indígenas que en América Latina han tomado claras decisiones políticas de participar activamente en esas luchas.

En este trabajo he optado por el análisis de algunas de las otras luchas menos violentas pero no menos significativas que los pueblos indígenas están llevando a cabo por la defensa de sus derechos. En vez de entrar en una descripción detallada de casos específicos, el trabajo se centrará en el examen de diferentes derechos humanos, su interpretación por parte de la gente indígena, cómo estos derechos están siendo violados y defendidos, y en los contextos estructurales e ideológicos en los cuales están siendo discutidos. Por lo tanto, siempre que fue posible, hice uso de materiales publicados e inéditos producidos por las organizaciones indígenas, principalmente de las regiones Andina y Amazónica. La decisión sobre los derechos humanos específicos seleccionados para la discusión se origina de mi interpretación de esa literatura así como de mi propio trabajo con organizaciones indígenas del Ecuador, y no tiene la intención de ser exhaustiva.

EL DERECHO A LA TIERRA

"Separar a una persona indígena de su tierra es un acto de violencia; ataca las raíces mismas de su identidad, significa condenarla a la extinción" (Obispo Auxiliar de Sao Paolo, Dom Luciano Mendes de Almeida, citado en Survival International News 1983, 1)

Si hay un tema que une a todas las nacionalidades indígenas de las Américas es el reconocimiento de que su derecho más fundamental es el derecho a la tierra. Para los pueblos indígenas la tierra es más que un recurso económico para su reproducción biológica, está indisolublemente unida a su cultura e historia. La conversión de la tierra en mercancía y su privatización tienden a hacer desaparecer las formas de solidaridad y control indígena, distorsiona el sentido de las fiestas, y erosiona los intercambios comunales de trabajo y los contratos de reciprocidad. El derecho de los indígenas a la tierra y el respeto a su cultura no pueden considerarse por separado porque constituyen los dos componentes fundamentales de las relaciones sociales en las sociedades indígenas. Sin embargo, en la América Latina de hoy en día existen miles de indígenas forzados a vivir como marginales en sus propios territorios y en los centros urbanos; otros

cuyas vidas se han visto destrozadas por la persecución y la represión y, aún más, otros miles que están viviendo en exilio involuntario. Todos estos indígenas han perdido su cultura "como un proceso social total en el cual las personas definen y dan forma a toda su vida" (Williams 1977: 108). Lo que ellos sí comparten es la falta de una base material para que esa cultura se vea realizada totalmente como práctica social. Negarle a los indígenas su calidad de "ciudadanos" o aún de "personas" en el sentido burgués continúa siendo parte de la ideología dominante de los blancos como justificación para privarlos de sus tierras. La siguiente cita de un indígena Piora de Venezuela demuestra claramente la conciencia que los indios tienen de ese proceso:

"Los conquistadores y colonizadores que quieren quitarnos nuestras tierras tienen que convencerse de que los indios no son personas reales. Es por esto que los Piora dicen: No puedes defender el derecho a la tierra sin defender al mismo tiempo el derecho a la cultura y a la vida. *Pero sin tierras no existe el derecho a la vida ni a la cultura*. Y es así, por esta razón, que la tierra es tan importante, porque en ella de cansa la vida, y sólo de ella ha surgido nuestra cultura, nuestra propia civilización, los derechos a nuestra lengua y nuestros intercambios con otros pueblos y culturas diferentes" (IWGIA Newsletter 1984, 40:68, énfasis en el original).

Uno de los objetivos principales de la política Colonial —que no cambió substancialmente durante los regímenes Republicanos— consistió en romper este vínculo entre territorio indígena y organización social con el objeto de hacer desaparecer los grupos nativos y de convertir a sus miembros en una fuerza de trabajo disponible. Las tierras habitadas por indígenas fueron declaradas "tierras de nadie" o "tierras baldías" y se asignó soberanía sobre esos territorios de acuerdo a los intereses de los gobernantes del turno. Esta forma de expropiación continúa en el presente: el descubrimiento de nuevas riquezas minerales, la expansión de las comunicaciones, el desarrollo de la tecnología industrial, en suma, la expansión del capitalismo monopólico, son los nuevos factores responsables de las políticas que privan a las comunidades indígenas de la autonomía que todavía habían logrado conservar. En el presente, los organismos estatales pueden manipular las estadísticas de población para "probar" que una región específica está "relativamente despoblada" sin molestarse en emprender la tarea más difícil de calcular cuánta tierra realmente necesitan las presentes y futuras poblaciones indígenas de estas regiones si quieren continuar en posesión de sus propias organizaciones productivas y culturales. Esta necesidad es particularmente urgente en la Amazonía donde las actuales leyes de colonización permiten a los Estados nacionales otorgar la que supuestamente serían "tierras públicas" a colonos blancos y mestizos sin ninguna consideración por los derechos de los indígenas a sus tierras ancestrales.

A lo largo de la historia de América Latina, los pueblos indígenas han ganado el derecho a recuperar sus territorios ancestrales por medio de rebeliones, guerras e invasión de tierras. Por cierto, algunos grupos indígenas no han abandonado esta forma de lucha. Sin embargo, tanto el éxito de la consolidación de la dominación estatal en las áreas anteriormente marginales de la mayoría de los países Latinoamericanos, como lo

presencia creciente de empresas multinacionales en esas mismas regiones, han forzado a los indígenas a confrontar esos poderes en el terreno legal. Por ejemplo, los títulos de propiedad son esenciales en las frecuentes batallas legales que las organizaciones indígenas tienen que luchar en contra de poderosas corporaciones multinacionales. Juan Carlos Morales, nativo de Costa Rica y ex-presidente del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, señaló recientemente en las Naciones Unidas en Ginebra que la falta de documentación apropiada para certificar la propiedad legal de las tierras tribales provoca invasiones, desalojos, y aún la destrucción de las poblaciones nativas. De acuerdo a Morales, por el hecho de que las distintas Constituciones de los Estados Latinoamericanos están basadas en la ley Romana y en las Constituciones Francesa y de los Estados Unidos, ignoran los derechos de los legítimos propietarios de la tierra antes de la llegada de los Conquistadores (Kipu 1984, 15:9).

En todo el conjunto de leyes del Ecuador, por ejemplo, no existen estipulaciones específicas que traten de la situación de los pueblos indígenas. La Constitución, la Ley de Seguridad Nacional, y aún la Ley de Reforma Agraria y Colonización ignoran totalmente la realidad mutiétnica del Ecuador (Comisión Económica de Derechos Humanos 1984:104-105). La igualdad abstracta ante la ley está garantizada en la Constitución, pero esta forma de igualdad no asegura los derechos de los grupos indígenas a ser diferentes ni protege ante la ley sus identidades étnicas específicas.

Aun en los casos en que emiten leyes especiales para asegurar la tierra y los títulos de propiedad a comunidades indígenas, es frecuente que los políticos, los terratenientes y las burocracias estatales conspiran para negar a los indígenas el derecho a ser protegidos por esas mismas leyes. El caso de Paraguay puede servir para ilustrar este punto. En la década de 1970, varias organizaciones nacionales e internacionales denunciaron los abusos que se estaban cometiendo contra los indígenas Paraguayos (el caso de los Aché fue el más conocido). Para acallar el escándalo internacional, en 1981, el Estado emitió la Ley #904/81 del "Estatuto de las Comunidades Indígenas" para proveer de tierras y de títulos de propiedad a más de 200 comunidades indígenas (con una población indígena total de cerca de 100.000). En los dos años transcurridos desde que se emitió esa ley, sólo dos grupos indígenas han recibido tierra y ninguna comunidad ha recibido títulos (Cultural Survival Quarterly 1983 (7) 4:56). La ineficiencia burocrática, la falta de fondos, y el poder de los grandes hacendados y propietarios de plantaciones quienes resienten cualquier forma de expropiación por parte del Estado, parecen ser los responsables de esta situación de negligencia. La emisión de leyes no constituye ninguna garantía de que los derechos van a ser respetados, porque en Paraguay —así como en otros países Latinoamericanos— los indígenas no son considerados personas legalmente responsables por sus propios gobiernos. El Instituto Paraguayo del Indígena (IPI), creado también en 1981 dentro del Ministerio de Defensa, no ha publicado la Ley en ninguna de las lenguas indígenas. Más aún, a pesar de repetidos intentos hechos por comunidades Aché y Guaraní para conseguir títulos de propiedad, el IPI ha decidido "por el propio bien de los indígenas" que no va a darles títulos porque de acuerdo al IPI esto "va a exacerbar los conflictos de facciones internas en las comunidades" (ibid.:57). La implementación de la Ley por el IPI, y la arrogancia paternalista

de sus excusas no sólo ignora los anhelos de los indígenas por conseguir tierra sin también sus derechos a la autonomía y autodeterminación. Algunos grupos indígena intimidados por una burocracia gubernamental hostil y convenientemente localizada en el Ministerio de Defensa, han abandonado sus reclamos de títulos por considerar una acción políticamente peligrosa y, en última instancia, han recurrido a la compra de tierras. Por lo tanto, como afirma Holland, "los indios (están) forzados a competir en el mercado por la tierra que efectivamente les ha sido robada a ellos mismos en el pasado" (Holland 1984:38).

A menudo, grupos no-gubernamentales que trabajan entre los indígenas también desconocen su relación tradicional con la tierra. Así mismo en Paraguay, la Sociedad Misionera de América del Sur (South American Missionary Society) ha diseñado un proyecto de asentamiento para los indios Chaco que podría otorgar cierta seguridad económica para estas familias. Sin embargo, el énfasis está puesto en los títulos individuales, y si el programa se implementara tal cual está planeado, en última instancia llegaría a destruir la base comunal de la sociedad indígena (Holland 1984:37). El trasfondo ideológico de este proyecto, diseñado por los misioneros Norteamericanos "para los indios", es la creencia de que el único incentivo posible que los indígenas tendrían para trabajar sería el de "asegurar sus predios privados". De hecho, la mayoría de los Estados Latinoamericanos han promovido la expansión de formas de producción en asentamientos en parcelas individuales pequeñas o medianas, subestimando, o rechazando como "no-productivas" o "irracionales" las formas comunales de propiedad de producción que son parte integral del patrimonio cultural de los pueblos indígenas. En consecuencia, estas políticas estatales y privadas perjudican no sólo el derecho de los indígenas a la subsistencia que pueden obtener de su propia tierra sino que también violan profundos principios filosóficos de la visión del mundo indígena, como se hace evidente en la siguiente cita que se refiere a los Pai Tavyterà, uno de los diecisiete diferentes grupos indígenas que todavía existen en el Paraguay:

"La tierra es tenida en común, y es el principal-medio de producción otorgado por el Dios Creador para ser usada de acuerdo con las leyes divinas. Los dios Pai Tavyterà rechazan aún el considerar la compra de agua o de tierra ya que ninguna de las dos puede ser poseída privadamente. . . La compra de tierra, por lo tanto, sería el equivalente a comprar a un hombre. . . La tierra y el cuerpo humano son una y la misma cosa, ya que una vez que el Alma deja el cuerpo se convierte en tierra. Así 'nosotros somos al mismo tiempo la tierra, nuestros ancestros y nuestros hijos' "(citado en Holland 1980:204).

La gente indígena ha aceptado vender su fuerza de trabajo siempre que ha sido necesario y, especialmente si los jornales en dinero podían ser usados para asegurarse la posesión de la tierra y poder así reproducir su forma de vida. Sin embargo, en todas Américas, los grupos indígenas están resistiendo fuertemente la conversión de sus tierras en mercancía precisamente porque éstas son la base de una relación dialéctica entre la producción de recursos y la producción de significado cultural. En una de

resoluciones del último Congreso Mundial de Pueblos Indígenas (Septiembre 22-30, 1984) se afirma que el separar a la gente indígena de su tierra es "una forma de represión" porque "para muchos (de ellos) la tierra es la base de la espiritualidad. . . el récord histórico de su pueblo, la proveedora de alimentos, de vestimenta y de abrigo (y) la esperanza para generaciones futuras" (IWGIA Newsletter 1984, 40: 125).

En el presente, las demandas de tierra de los grupos indígenas de la sierra Andina se concentran en la efectiva implementación de las leyes de reforma agraria con la participación de las organizaciones campesinas indígenas en las instituciones ejecutivas apropiadas. Después de veinte años o más de la emisión de las Leyes de Reforma Agraria que han sido implementadas parcialmente o totalmente ignoradas, los indígenas andinos demandan su derecho a la autodeterminación y proponen la elección de sus propios representantes a estas instituciones (Mesías Tatamuez, líder campesino de Ecuador, Kipū 1984, 15:2). Los indígenas consideran que el ejercicio de este derecho político es la única forma de garantizar un mínimo de igualdad en la distribución de la tierra y en la posibilidad de obtener acceso a créditos y a asistencia técnica.

En Chile, los orgullosos e independientes Mapuche, quienes resistieron con éxito al Imperio Inca y a la expansión Española en su territorio hasta fines del siglo XIX, están en la actualidad seriamente amenazados por la dictadura militar de Pinochet. Todas las pequeñas ventajas que los Mapuche lograron durante el gobierno de la Unidad Popular de Allende en función de recuperar sus tierras y de confirmar sus títulos comunales, han sido ahora perdidas. En 1979, el régimen de Pinochet, emitió el etnocida decreto ley 2568 "para la división de las Reservas y la liquidación de las comunidades indígenas" (citado en Survival International News 1984, 7). En un intento de luchar contra la división de las Reservas, los líderes de AD-MAPU, la organización que representa a la mayoría de los Mapuche, han hecho públicas sus demandas y se han unido a otros grupos en la oposición al régimen de Pinochet. Esta resistencia ha ocasionado como reacción una política sistemática de hostigamiento y represión por parte del régimen hacia los líderes Mapuche y sus organizaciones.

El derecho de los grupos Amazónicos a la tierra, ya pisoteado por desastrosos planes nacionales de colonización y desarrollo, está siendo amenazado cada vez más por la inversión extranjera en la explotación de materias primas. Los indígenas se oponen a una política "abierta" de inversión extranjera porque frecuentemente conduce a una progresiva expulsión de los grupos nativos de sus territorios, provoca enfermedades, alcoholismo y prostitución. Las organizaciones indígenas temen que, tratando de responder a las presiones del Fondo Monetario Internacional y de otros organismos internacionales para que paguen sus fuertes deudas externas, los gobiernos Latinoamericanos se van a embarcar en una apresurada explotación de sus recursos naturales —particularmente madera y oro en la Amazonía— con poca o ninguna consideración por la ecología o por la gente indígena que por fuerza se va a ver afectada. Así, por ejemplo, el presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana recientemente denunció un proyecto con financiación extranjera para la producción de palma africana en la Amazonía Norte del Ecuador porque va a resultar en el desalojo de grupos indígenas de sus tierras. En Perú, el presidente de los Aguaruna criticó al

gobierno de Belaúnde por vetar una ley que garantizaba los títulos de propiedad para los indígenas Amazónicos con el pretexto de "hacer la explotación de esta región más atractiva para el capital extranjero" (Kipu 1984, 15:24). Tanto Venezuela como Brasil deben enfrentar deudas externas masivas que ya han provocado una búsqueda cada vez más intensa de materias primas. La nueva fiebre del oro en la Amazonía Brasileña debe, en parte, al creciente desempleo y a los consiguientes problemas sociales que prevalecen en las ciudades, lo cual produce la migración de más y más gente hacia la región Amazónica. En la actualidad, las minas de oro han puesto en peligro a los Cintalargos en el parque Aripuna (Survival International News 1983, 1). Recientemente, un decreto del presidente de Brasil ha permitido la minería en tierras indígenas y el uso de la fuerza de trabajo indígena (Schwartzman 1984:81). Las tribus Waimiri y Atroriri del Norte de Brasil están siendo amenazadas de extinción por otro decreto del gobierno que les niega soberanía sobre sus territorios y apoya la minería de estaño con capital de una poderosa corporación Brasileña. Todo este proceso está desarrollándose con colaboración de FUNAI, la organización estatal cuyo mandato oficial es defender los derechos indígenas (ver Survival International News 1983, 3). Muchos otros grupos indígenas sufren estas mismas condiciones, lo único que varía es el tipo de recurso que está siendo explotado en sus respectivos territorios. En Venezuela, el fin de la bonanza del petróleo ha estimulado a un buen número de capitalistas privados y de corporaciones a invertir en aventuras mineras en el interior del país (Colchester 1984:85). Una situación similar se está produciendo en el Ecuador. En realidad, en toda la cuenca Amazónica, proyectos hidroeléctricos, ranchos ganaderos, madereras, y proyectos agroindustriales gigantescos se han constituido en una amenaza para la subsistencia de un gran número de grupos indígenas.

Generalmente, las autoridades gubernamentales retardan, o a veces se resisten a proteger a las comunidades indígenas contra los intereses de las multinacionales que están implicadas en el desarrollo de la Amazonía. Sin embargo, cuando los indígenas se organizan para defender sus derechos contra este tipo de "progreso", son considerados "salvajes", "atrasados", y "bárbaros", tanto por el gobierno como por los medios de comunicación (Testimonio de un indígena Amarakaeri del Departamento Amazónico de Madre de Dios, Survival International News 1983, 3). Todas estas acusaciones, por supuesto, ayudan a alimentar el estereotipo nacional negativo acerca de los indígenas de la Amazonía, lo cual contribuye a que se les niegue sus derechos como ciudadanos. Más aún, la inversión extranjera en el desarrollo de la Amazonía está acompañada a menudo por la militarización de la región, imponiendo así aún más restricciones a los derechos indígenas al libre uso de sus propios territorios. Es sabido que, hoy en día, la militarización de las fronteras internacionales ha significado divisiones internas y hostigamiento para los grupos indígenas (por ejemplo el caso de los Miskitos en la frontera entre Nicaragua y Honduras y los Shuar entre Perú y Ecuador). Además, la discriminación abierta contra los indígenas es una práctica frecuente en los proyectos de "colonización estratégica" desarrollados por el ejército en las zonas fronterizas militarizadas, donde se ofrece tierras a colonos blancos y mestizos con la exclusión sistemática de gente indígena.

En países como Venezuela, Colombia y Ecuador, que en la actualidad están gobernados por democracias de tipo Occidental, la ideología militar sospecha que los indígenas constituyen “un riesgo a la seguridad nacional”, o una “amenaza a la soberanía territorial”. De esta manera, la ideología dominante en esas zonas intenta justificar, por una parte, el hecho real de que varios grupos indígenas siguen manteniendo relaciones de parentesco a través de fronteras que les han sido impuestas arbitrariamente y, por otro lado, las propias sospechas de los gobiernos de que las demandas indígenas de autodeterminación y autogobierno vayan a significar el establecimiento de repúblicas independientes en los territorios nativos. No existen ninguna evidencia de que en caso de guerras internacionales los indígenas vayan a preferir los lazos de parentesco a los intereses nacionales, o que vayan a traicionar a su país, sobretodo cuando es sabido que los indígenas raramente logran “salvarse” del servicio militar. El principio 16 de la Declaración de Principios de Derechos Indígenas (emitidos en la Cuarta Asamblea General del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas), representa claramente el punto de vista indígena sobre este asunto:

“La gente indígena tiene el derecho, de acuerdo a sus tradiciones, a moverse libremente, a llevar a cabo sus actividades tradicionales y a mantener relaciones de parentesco a través de límites internacionales” (IWGIA Newsletter 1984, 40:130).

Los indígenas consideran a lo menos como “curioso” el hecho de que en la ideología nacional ellos son al mismo tiempo retóricamente definidos como “los primeros y más legítimos habitantes de la Nación” y los primeros en ser sospechados de “vender sus intereses a los invasores extranjeros”, o de “llegar a la violencia instigados por los comunistas”. La interpretación de los propios indígenas es que por los últimos quinientos años ellos han sido los primeros en oponerse a los invasores extranjeros en sus territorios (véase la afirmación de un indígena Piora de Venezuela en IWGIA Newsletter 1984, 40:70-72).

En Guatemala, un país dominado por sucesivas dictaduras militares obsesionadas con “conspiraciones comunistas mundiales”, la situación para los pueblos indígenas es aún más crítica, como ya se mencionó en la introducción. Todo indio es automáticamente considerado un “subversivo” y consecuentemente, un blanco legítimo para ser eliminado por el ejército. En Guatemala —como ha sido anotado por Holland (1984:105-106) y otros— simplemente la vestimenta distintiva de los indígenas los transforma en blancos fácilmente identificables. A través de un programa de entrenamiento que, a juzgar por los resultados finales sólo podría describirse como “etnografía destructiva”, el ejército estaba enseñando a sus conscriptos a identificar a las comunidades indígenas por los trajes distintivos de sus habitantes. En consecuencia, como sucedió en El Salvador después de la masacre campesina de 1932, los indios Guatemaltecos están dejando de usar su vestimenta tradicional, lo cual significa la pérdida de otra preciosa fuente de su identidad cultural.

Una triste paradoja es el hecho de que en algunos países Andinos —tales como Ecuador— muchos líderes e intelectuales indígenas urbanos están usando de nuevo sus tra-

jes nativos como expresión desafiante de orgullo en sus orígenes y como una afirmación política de esperanza en una futura vida digna, mientras que los indígenas Guataltecos los están abandonando para evitar su segura identificación y muerte.

Aún cuando se instituyen parques, reservas, o protectorados especialmente para los indígenas, no se les garantiza ninguna seguridad ya que los objetivos estatales de desarrollo a cualquier costo prevalecen sobre los derechos indígenas. El caso más conocido es el del parque nacional Xingu en Brasil, que fue cruzado y dividido por la Trans-Amazónica, pero no es ciertamente el único caso. Stephen Corry, de Survival International ha señalado con relación a los Waorani de Ecuador:

“Se ha sugerido que el objetivo real de estas ‘zonas de conservación’ es impedir que los colonos entren en esas áreas, de manera que cuando las industrias extractivas (tales como compañías petroleras) decidan explotar esas zonas no tengan que enfrentar la complicada tarea de expulsar primero a los colonos. ¿Estas zonas servirán para conservar la Naturaleza o las ganancias del petróleo?” (Survival International News 1983, 1).

Schwartzman presenta un argumento similar en el caso de las tierras indígenas en Brasil. Allí, poderosas agencias del gobierno federal, apoyadas por la policía y los militares locales, parecen estar usando la demarcación de tierras indígenas como una excusa para arreglar demandas comerciales conflictivas entre los intereses federales, estatales y privados (Cultural Survival Quarterly 1984 (8) 1:80-81). Varios analistas han señalado recientemente que en muchas reservas indígenas los objetivos originales se han visto distorsionados cuando las mismas autoridades de esas reservas han convertido a los indígenas en atracciones turísticas (véase Cultural Survival Quarterly 8, 3).

EL DERECHO A LA IDENTIDAD CULTURAL Y A LA DIGNIDAD HUMANA

1. LA IMAGEN DEL “BUEN SALVAJE”

Ya hemos examinado algunos aspectos de la forma en que la ideología dominante acerca de los indígenas contribuye a socavar sus derechos. La industria turística ha contribuido a enfatizar algunas de estas consecuencias negativas. El turismo hacia las últimas fronteras, que hasta no hace mucho tiempo todavía constituían refugios para los pueblos indígenas, se está convirtiendo en una industria multimillonaria. Desalojados de sus tierras, circunscriptos en reservas, privados de su subsistencia tradicional algunos grupos indígenas se han vuelto dependientes de las dádivas de los turistas, están siendo sometidos a penosas indignidades. Por ejemplo, los últimos 617 miembros de la tribu Maka de Paraguay viven en una reserva de 335 hectáreas localizada, irónicamente, frente al jardín botánico de Asunción. En un periódico Paraguayo se los pre-

mocionaba como "una atracción turística extraordinaria" (citado en Holland 1980: 18). Como Holland anota en su diario de campo, para que el turista "pueda verificar en su fotografía que ha domesticado y tocado al buen salvaje", "las adolescentes Maka se sacan sus camisetas y posan junto a sus padres adornados con los arreglos de plumas más chillones y con sus caras pintarrajeadas con pintura de guerra hecha con lápiz labial" (Ibid.). Hace sólo unos pocos años hemos observado escenas semejantes en Santo Domingo de los Colorados, en Ecuador, donde las protagonistas de las fotos turísticas eran niñas adolescentes del grupo étnico Tsachilas. La nueva industria del "etnoturismo" sabe cómo vender a los indígenas en "paquetes" atractivos para los turistas. Los indígenas se han convertido en mercancías, y los tours fotográficos continuamente violan su derecho a la privacidad y el carácter sagrado y secreto de sus ceremonias religiosas y chamánicas. El rostro frustrado y a veces enfurecido de una mujer indígena tratando de evitar la máquina fotográfica de un turista es un lugar común en los mercados campesinos de América Latina. Los turistas oscilan entre su desprecio o pena ignorante por la realidad de los indios y la fascinación por mirar de cerca a un buen salvaje idealizado. Lo que los turistas ven realmente son máscara vacías y falsas porque las bases materiales para que esas culturas puedan florecer ya han sido destruidas.

En Brasil, las postales que muestran las caras alegres de los indígenas del parque Xingú, sus cuerpos pintados y adornados con ornamentos tradicionales, decoran todos los negocios turísticos. Por casi cinco años ya, los indígenas del Xingú han rechazado violentamente esa imagen de sí mismos y han denunciado la naturaleza supuestamente idílica de su reserva. En Junio de 1983 confiscaron un avión que había aterrizado ilegalmente en su parque y demandaron mejor atención médica, una administración más competente por parte de FUNAI, y la resolución de sus viejas demandas de tierras (Cultural Survival 1983 (8) 4:58).

¿Cuán peligrosas y engañosas pueden ser esas imágenes del buen salvaje en la vida cotidiana? Un ejemplo reciente que puede citarse se refiere al Perú y es el informe de la comisión presidida por el escritor Vargas Llosa y constituida para investigar la muerte de ocho periodistas en la comunidad indígena de Uchuraccay en la provincia de Huanta en Ayacucho. En su artículo para el *New York Times Magazine* (1983), Vargas Llosa caracteriza a los Iquichanos supuestamente culpables de las muertes como, "aislados del resto del Perú", "violentos en temperamento", "defensores de sus costumbres y hostiles a los extraños", mientras que las muertes de los periodistas son descritas como habiendo sido perpetradas con matices "mágicos y religiosos", y las heridas en los cuerpos como "rituales". Ciertamente, este tipo de reportaje estereotipado —que presenta a los Iquichanos como un grupo de salvajes ignorantes y, por lo tanto menos responsables— legitimado por un novelista famoso y con el aval del gobierno, no ayuda mucho para entender la compleja situación de los campesinos Andinos que se ven envueltos en una guerra de guerrillas. El informe de Amnistía Internacional criticó los resultados de la comisión de Vargas Llosa e intentó aclarar la situación llamando también la atención sobre el "salvajismo" de las fuerzas de seguridad quienes formaron y alentaron a las patrullas de las comunidades a matar a todos los extraños que llegaran por carretera (Informe de Amnistía Internacional, citado en IWGIA Newsletter 1983,

35-36:172-173). En Perú, la controversia legal sobre este caso todavía continúa. El ejército es acusado de responsabilidad en cientos de muertes y desapariciones, algunas organizaciones indígenas continúan denunciando a las guerrillas de Sendero Luminoso por sus acciones destructivas en las comunidades indígenas, y el turismo a las "aidadas" y "exóticas" poblaciones Serranas y Amazónicas sigue prosperando.

2. MISIONEROS Y LOS DERECHOS INDIGENAS

Las imágenes distorsionadas a través de las cuales los indígenas se ven a sí mismos representados para el consumo externo no es un problema exclusivo de los grupos Amazónicos. En la Sierra del Ecuador, por ejemplo, organizaciones misioneras como la Visión Mundial han sido objeto recientemente de quejas por parte de las federaciones campesinas indígenas. ¿Por qué, una agencia que declara no ser "evangélica" y pretende ocuparse "sólo del bienestar de los indígenas" y de "proyectos de desarrollo de la comunidad", se convierte en objeto de crítica y es rechazada por los mismos supuestos beneficiarios? ¿Cómo y por qué es que estas agencias violan los derechos humanos de los indígenas? Una mujer indígena, coordinadora de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador hace el siguiente comentario sobre el "plan padrinos" de Visión Mundial por el cual los niños indígenas son "adoptados" por una familia en Norteamérica:

"Para poder participar, uno tiene que probar que es pobre, uno tiene que hacer demostración de su pobreza, esto en sí mismo es humillante. . . Ellos (Visión Mundial) están interesados en las imágenes de la miseria, de gente pobre con sus rostros abiertos de moscas. Ellos exhiben la miseria de nuestros países gastando el 30% del presupuesto en publicidad para televisión como si estuvieran vendiendo chanchitos" (Citado en IWGIA 1983, 34:57).

La mercancía que se vende aquí en este caso no es lo exótico sino la pobreza. Si estos misioneros y agencias de ayuda externa estuvieran interesadas en las causas reales de la pobreza, éstas son difíciles de fotografiar. La televisión o la cámara fotográfica se prestan para documentar complejos factores estructurales. Lo que llama la atención del donante o del potencial padrino o madrina es la "linda" imagen de un niño aislado o lo "instantáneo" y lo "dramático", no la larga historia de la dura vida cotidiana de estos pueblos oprimidos. Lo que resulta, en cambio, puede describirse como la fotografía de la miseria. Desde el punto de vista del que recibe la ayuda —en este caso los indígenas— este resultado es degradante y falso porque saca de contexto el problema de su pobreza, cuyas causas están en estructuras agrarias injustas y en cientos de años de discriminación y negligencia por los Estados nacionales. Estos proyectos de ayuda "a medias", que incorporan las ideas Norteamericanas de resolver problemas distribuyendo dinero a individuos ayudan a crear una mentalidad dependiente entre los

genas, y a mantener la ideología dominante de los blancos porque implícitamente proyectan una imagen de los indígenas como padres irresponsables o, en el mejor de los casos, como víctimas impotentes.

Las Federaciones Indígenas ven la presencia de Visión Mundial y de otros proyectos iniciados por agencias Norteamericanas o similares, como un ataque a su propia identidad cultural. Para entender mejor estos conflictos entre los derechos indígenas y lo que los misioneros consideran como sus "deberes", se debe ahondar en las ideologías específicas que están por detrás de las políticas misioneras y su incompatibilidad con algunos de los principios fundamentales de la visión del mundo indígena, su organización social y su propia concepción del progreso y del desarrollo. La mayoría de los misioneros evangélicos Norteamericanos traen con ellos sus propios valores de individualismo, la ética Protestante del trabajo y una clara separación entre religión y lo que ellos entienden por política. Sus implícitas premisas ideológicas de auto-ayuda y auto-mejoramiento para el individuo en una economía de mercado, conforman la base de todas sus estrategias de ayuda y de desarrollo. Las Federaciones Indígenas consideran el énfasis en el individualismo como un ataque directo a sus organizaciones de base comunales. Las misiones a menudo ignoran estas organizaciones y prefieren trabajar con un pequeño número de conversos, reforzando así las divisiones ya existentes entre Católicos y Protestantes y creando una atmósfera de sumisión y apatía que, por supuesto, las organizaciones consideran como un obstáculo para el desarrollo de los movimientos indígenas de protesta. Visión Mundial, por ejemplo, no tiene en cuenta estas implicaciones políticas, mientras que los indígenas por su parte, demandan que sean respetados sus derechos a la autodeterminación política. (Kipu 1984, 10:19; IWGIA Newsletter 1983, 34:58-66).

Como la mayoría de los misioneros fundamentalistas tienden a rechazar muchos aspectos de las culturas indígenas, creen que las pautas tradicionales de producción indígenas no los convierten en ciudadanos "útiles" o "productivos" de la sociedad nacional. Los indígenas no pueden dejar de notar la contradicción que significa para ellos aceptar los valores y costumbres de un proletariado industrial en una sociedad que al mismo tiempo destruye sus recursos y no les ofrece buenas oportunidades de empleo. Como señala Colchester en relación al trabajo de la Misión de Nuevas Tribus entre los grupos indígenas de Venezuela: "La noción de autodeterminación que los misioneros quieren para los Indios no implica nada más que una rígida conformidad al restringido sistema de valores del fundamentalista estilo de vida criollo. Auto-desarrollo es, para ellos, sinónimo de una aculturación e integración total" (Colchester 1984:129). Las acusaciones específicas contra el impacto negativo de ciertas misiones o agencias de desarrollo que trabajan en las comunidades indígenas es importante para las personas implicadas pero a veces son fácilmente rechazadas por las agencias porque éstas consideran que dichas acusaciones no reflejan correctamente sus objetivos generales ni su desempeño en un proyecto particular. El problema real es que ambas partes en estas controversias representan dos conceptos fundamentalmente diferentes acerca de cómo puede organizarse la sociedad y de cómo puede ser transformada.

3. DERECHOS A LA AUTONOMIA CULTURAL Y A LA AUTO-DETERMINACION

La ideología de oposición que está siendo desarrollada por las organizaciones indígenas se centra en el concepto recientemente acuñado de "etno-desarrollo". Etno-desarrollo se define como "el ejercicio de las capacidades sociales de un grupo étnico de construir su futuro haciendo uso de la enseñanza de su propia experiencia histórica y de los recursos reales y potenciales de su propia cultura, de acuerdo con un proyecto definido, en términos de sus propios valores y aspiraciones" (Citado en Kipu 1983: 4:8). La cultura indígena no es considerada estática sino, por el contrario capaz de generar innovaciones y una creatividad autónomas, así como de ser lo suficientemente flexible como para integrar valores positivos de otras culturas: "la innovación y la tradición no son tendencias contradictorias en la realidad de las nacionalidades indígenas" (Ibid.). El etno-desarrollo parece constituir el centro dinámico del concepto de "nacionalidades indígenas". De acuerdo a las recientes afirmaciones de dos líderes indígenas Ecuatorianos, "nacionalidad indígena" no es un concepto anti-patriótico ni separatista en términos políticos. Todos los indígenas del Ecuador se reconocen a sí mismos como ciudadanos con los mismos derechos y deberes que cualquier otro Ecuatoriano, pero a la vez luchan por un Estado multi-étnico y pluricultural. Como ciudadanos, los indígenas demandan igualdad pero rechazan la homogeneidad cultural bajo la dominación blanca. "Cualquier forma de integración debe ser mutua, los blancos y mestizos también deben aprender a respetar nuestra cultura, religión e historia como nosotros hemos aprendido la de ellos. De otro manera la integración es unilateral" (Alfredo Viteri Quichua Canelos de Ecuador, citado en Kipu 1983, 4:5). Hasta ahora, la integración ha sido siempre unilateral porque la ideología dominante ha elegido cuidadosamente de las culturas indígenas sólo ciertos símbolos, significados, valores y prácticas para incorporarlos a la cultura nacional y ha descartado el resto. También ha deliberadamente desechado, olvidado o seleccionado para su inclusión en la herencia histórica nacional aquellos aspectos de las historias indígenas que confirmaron cualquiera que fuese la estructura hegemónica vigente.

El derecho al etno-desarrollo está estrechamente ligado al derecho a la identidad cultural. Sin embargo es legítimo preguntarse ¿Cuál es la cultura indígena que debe ser respetada? (ver Bonfil Batalla 1984). Después de 500 años de dominación no existen culturas indígenas puras y, más aún, las sociedades indígenas no son homogéneas. Internamente, distintos individuos y grupos representan diferentes ideologías religiosas y políticas. Por lo tanto, la tarea de formular un discurso contra-hegemónico es complejo y está sujeto a las presentes estructuras de poder, a presiones políticas, a limitaciones internas, y a otras influencias externas e implica un examen histórico de las tradiciones y de los cambios experimentados por los diferentes grupos indígenas. Obviamente, algunas prácticas y significados son recobrados y otros descartados. Este proceso no está exento de conflictos, pero parece encaminarse lentamente hacia la recuperación de una cultura autónoma, libre de formas culturales impuestas y alienan-

tes. Para desarrollar esta cultura los indígenas están demandando un cierto grado de poder de decisión, la base material para poder llevar a cabo estas decisiones, y una plataforma para una participación política efectiva. La mayoría de las declaraciones indígenas a este respecto afirman, explícita o implícitamente, que solamente cuando el Estado les asegure estas condiciones va también a respetar los derechos de los indígenas a una forma de vida significativa y digna.

4. EL DERECHO A "SER NOSOTROS MISMOS"

"Yo no puedo defenderme frente a un juez en mi propio idioma. Por lo tanto, ¿qué derechos tengo realmente? (Ampam Karakas, líder Shuar del Ecuador, citado en Kipu 1983, 4:5).

El bilingüismo en las Cortes y en todos los niveles del sistema educacional está muy lejos de ser una realidad en los países Latinoamericanos. La gente indígena todavía está defendiendo un derecho más básico a "ser nosotros mismos". Un símbolo importante de la negación por parte del Estado de la identidad cultural indígena es la prohibición de dar nombres indígenas a sus hijos. El hecho de tener que elegir de una lista fija de nombres Españoles o de santos de la ortodoxia Católica significa un continuo recordatorio de un pasado colonial y evangelizador (Kipu 1984, 8:2).

En países Sudamericanos tales como Chile y Argentina con poblaciones predominantemente blancas, el problema de los derechos humanos generalmente se discute en término de derechos individuales. Cuando los indios hablan de derechos humanos se refieren a sus derechos como grupos culturales específicos con sus propias lenguas e historias (Kipu 1983, 4:1). Algunos Estados no reconocen estos derechos ni legalmente ni en la práctica. El caso más obvio que puede mencionarse actualmente es el de Brasil. Recientemente, el gobierno presentó para la aprobación del Congreso un nuevo Código Civil que proponía disminuir el status de los indios de "relativamente incapaces" (esto es, necesitando de una agencia estatal para asistirlos) a "absolutamente incapaces". Este nuevo status negaría a los indígenas la posibilidad de ser asistidos por una agencia especializada y, a la vez, serían considerados incapaces de formular sus propios puntos de vista con respecto a sus intereses específicos. El Estado tendría así la capacidad legal para hablar en nombre de los indígenas en todos los asuntos. Al mismo tiempo, el Estado tenía otro proyecto frente al Congreso que, en contradicción al anterior, proponía la "emancipación" compulsiva de los indígenas de su condición como protegidos del Estado. Como lo señala Robin Wright, con esta ley el Estado intentaba descargar toda responsabilidad sobre los indígenas (Wright 1984:78). En las palabras de un líder indígena Brasileño: "Esta ley nos quitará todas las posibilidades y todas las armas que tenemos para protestar por la violación de nuestros derechos" (Citado en Wright Ibid.). Es de esperar que la democratización en Brasil impedirá que estos pro-

yectos de ley se hagan efectivos, pero el hecho de que se hayan propuesto indica una forma de orientación ideológica que, tal vez más atenuada, constituye el trasfondo de muchas políticas estatales.

En suma, el dilema de los indígenas Brasileños simboliza para todos los otros indígenas Latinoamericanos la difícil batalla que todavía deben librar: el reconocimiento de sus derechos a ser personas y un pueblo. Para algunos de ellos, el principal problema que se debatió en la controversia entre Las Casas y Sepúlveda no es sólo una curiosidad histórica.

REFERENCIAS

Bonfil Batalla, Guillermo

1984 "Política Indigenista en un Estado Multiétnico" en Ministerio de Bienestar Social (ed.), *Política Estatal y Población Indígena* Quito: Ediciones abya-yala pp. 500-511.

Burgos-Debray, Elisabeth (ed.)

1984 *I. Rigoberta Menchú. An Indian Woman in Guatemala*. London: Verso Editions and NLB.

Colchester, Marcus

1984 Reseña del libro de Bermudez Sollett, D. R. *Autodesarrollo del Indígena Maquiritare*, *Survival International Review* (43) pp. 128-130.

Comisión Económica de Derechos Humanos

1984 "Derechos Humanos y Población Indígena" en Ministerio de Bienestar Social (ed.), *Política Estatal y Población Indígena* Quito: Ediciones abya-yala. pp. 102-109.

Holland, Luke

1980 *Indians, Missionaries and the Promised Land*. London: Survival International.

1984 "Holy Smoke: Protestant Missions and the Indians of Paraguay". *Survival International Review* (43) pp. 36-44.

Schawartzman, Stephen

1984 "Brazil: Land Policy and the Indigenous Movement" *Cultural Survival Quarterly* (8) 1 pp. 79-81.

Vargas Llosa, Mario

1983 "Inquest in the Andes" *The New York Times Magazine* July 31.

Williams, Raymond

1977 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Wright, Robin

1984 "Toward a New Indian Policy in Brazil" *Cultural Survival Quarterly* (8) 1 pp. 76-78.