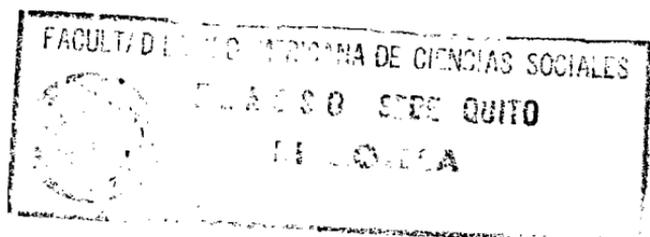


AMERICA LATINA: etnodesarrollo y etnocidio

Guillermo Bonfil — Mario Ibarra
Stefano Varese — Domingos Verissimo
Julio Tumiri — Et Al

Edición: Francisco Rojas Aravena



ediciones
FLACSO

colección 25 aniversario
San José, Costa Rica, 1982

Primera Edición:
Ediciones FLACSO
Diciembre de 1982

© Ediciones FLACSO

Este libro es editado por la Secretaría General de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO. Las opiniones que en los artículos se presentan, así como los análisis e interpretaciones que en ellos se contienen, son de responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente los puntos de vista de la Facultad.

305.8
A512a

América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio / Guillermo Bonfil (y otros). -- Ediciones FLACSO a cargo de Francisco Rojas Aravena. -- San José, C.R. : EUNED, 1982.
320p.: (Colección 25 aniversario)

ISBN: 84-89401-02-0

1. Etnología - América Latina. 2. Indios - Cultura. 3. Indios - Lengua. 4. Ciencias Sociales.



Impreso en Costa Rica
en los Talleres Gráficos de la Editorial EUNED
Reservados todos los derechos
Prohibida la reproducción total o parcial
Hecho el depósito de ley

PREAMBULO

La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, en 1982 ha celebrado su Vigésimo Quinto Aniversario. Con tal motivo ha desarrollado una serie de actividades especiales, Seminarios, Conferencias, Cursos, Simposiums, etc.

Dentro de estas actividades se propuso como meta publicar una pequeña serie de libros, nuestra **Colección 25 Aniversario** que recogiera el aporte que realiza la institución en sus distintas Sedes y Programas -Argentina, Costa Rica, Chile, Ecuador y México- al desarrollo de las Ciencias Sociales en América Latina y El Caribe.

Los títulos de esta **Colección 25 Aniversario** de Ediciones FLACSO, son los siguientes:

- * **América Latina, Desarrollo y perspectivas democráticas.**
- * **Autoritarismo y Alternativas Populares en América Latina.**
- * **Centroamérica: Condiciones para su integración.**
- * **América Latina: Ideología y Cultura.**
- * **América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio.**

El punto de partida de estos libros han sido las actividades académicas del personal docente de la FLACSO, o seminarios y reuniones organizadas por la Facultad, en

las cuales han entregado su aporte destacadas personas. Una parte importante de los trabajos y artículos de los libros ha sido publicada por las distintas Sedes y Programas en los que se han originado, como *Documentos de Estudio o Documentos de Trabajo* de circulación limitada.

Con estos cinco títulos que presentamos en esta oportunidad, especialmente al lector latinoamericano y del Caribe, esperamos fomentar la discusión, el estudio, el análisis y la crítica, ya que no dudamos de la importancia e interés histórico y científico de los temas abordados en cada uno de ellos.

Daniel Camacho
Secretario General
FLACSO.

PRESENTACION

La FLACSO, con el auspicio de la UNESCO, organizó entre los días 7 y 11 de diciembre de 1981 una reunión internacional sobre el tema Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina, que congregó a dirigentes de organizaciones indígenas, académicos y funcionarios internacionales preocupados por la materia. Las sesiones de trabajo se desarrollaron en las instalaciones del Centro de Estudios Democráticos de América Latina (CEDAL), Costa Rica.

La UNESCO ha venido desarrollando una importantísima labor en torno a la defensa de la identidad cultural, destacando que "ni el crecimiento económico, ni el desarrollo científico y tecnológico pueden llevarse a cabo a expensas de la identidad cultural: una futura civilización mundial carecería de sentido si tuviera que fundarse en la uniformización y la banalidad, y no en el despliegue de las múltiples originalidades culturales". Pero no sólo esto, también ha indicado que para los países del Tercer Mundo "la clara percepción de la identidad cultural es una fuerza que apoya el desarrollo económico y la modernización y les confiere un dinamismo particular. De este modo, la modernidad pasa a ser la reactualización de las formas, de las relaciones y de los símbolos que constituyen el estilo y el sentido específico de una cultura. La identidad cultural, vista en esta perspectiva, convierte el pasado en un fermento para el porvenir" [1].

1. UNESCO: Ideas para la Acción. La UNESCO frente a los problemas de hoy y al reto del mañana. París, 1977, 392 pág. Impreso, pág. 19.

La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, es un organismo internacional de carácter regional y autónomo dedicado al desarrollo de las Ciencias Sociales en América Latina y el Caribe. La FLACSO cuenta con veinticinco años de existencia. Durante este cuarto de siglo la Institución ha dedicado un esfuerzo al estudio y la investigación del tema ideología y cultura.

La reunión sobre el "Etnodesarrollo y el Etnocidio en América Latina" tuvo como objeto intercambiar opiniones y experiencias entre un destacado grupo de dirigentes indígenas, académicos y funcionarios internacionales sobre la problemática de la pérdida de la identidad cultural de las poblaciones indias de América Latina. Este proceso de gran complejidad y que reconoce diversas causas ha sido calificado como etnocidio, es decir, el genocidio cultural. Frente a este hecho, se analizó y destacó el etnodesarrollo, es decir, la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que se considere, e implica una organización equitativa y propia del poder.

La reunión congregó a medio centenar de personas. La apertura de la misma estuvo a cargo del Secretario General de la FLACSO, Daniel Camacho, el cual destacó la importancia del tema y la necesidad de adoptar resoluciones concretas que tendieran a impulsar políticas de etnodesarrollo y a eliminar toda forma de genocidio cultural, de etnocidio.

En la reunión se presentaron once trabajos escritos e intervinieron cinco representantes de organizaciones indígenas. Un resumen de sus presentaciones verbales aparece también incluido en el presente libro. Los trabajos presentados corresponden a: Chantal Barre, investigadora-Francia; Mario Ibarra, DOCIP-Suiza; Guillermo Bonfil Batalla, Museo de Culturas Populares-México; Stefano Varese, Unidad Regional de Culturas Populares de Oaxaca-México; Salomón Nahmad, Secretaría de Educación Pública-México; Nemesio Rodríguez, Centro Antropológi-

co de Documentación de América Latina-México; François Fonval, investigadora-Francia; Manuel Ortega, Asociación Nicaragüense de Científicos Sociales-Nicaragua; Guido Barrientos, Patricia Gudiño y otros, de Costa Rica; Leonel Durán, Dirección General de Culturas Populares de la Secretaría de Educación Pública-México; Edgar Londoño, CRIC-Colombia; y los dirigentes de la Asociación Indígena de Costa Rica, Donald Rojas; de la Coordinadora Regional de Pueblos Indios de América Central, Bernardo Jaén; del Consejo Indio de Sudamérica, Julio Tumiri; del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, José Carlos Morales y de la Unión de Naciones Indígenas de Brasil, Domingos Verissimo Marcos.

La reunión adoptó una serie de recomendaciones y resoluciones —que se incluyen en este volumen—, destacándose por su importancia y trascendencia la “Declaración de San José sobre el Etnodesarrollo y el Etnocidio”.

Este libro, que recoge el quehacer del encuentro, lo publica la FLACSO gracias a la colaboración de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. La FLACSO estima que los documentos presentados, los comentarios y la discusión de los mismos, como las resoluciones y recomendaciones son de la mayor importancia. El conocimiento, estudio y difusión que se realice ayudará a la formación de una conciencia más amplia sobre el problema. A la vez consideramos que este libro servirá de texto de estudio para los profesionales en Ciencias Sociales.

Francisco Rojas Aravena

INTRODUCCION:
LOS DERECHOS DE
LOS PUEBLOS

Jacques Boisson

Los derechos humanos como todo lo que el pensamiento humano ha imaginado y elaborado en el curso de las edades sólo puede concebirse en una perspectiva dinámica y constructiva. El nacimiento luego el desarrollo de las normas internacionales de protección de los derechos humanos se presentan como una de las respuestas que él ha hallado para contestar a sus aspiraciones más profundas de dignidad, de justicia, de igualdad y de libertad.

Enfrentado a problemas de supervivencia, el hombre se reagrupó en sociedades, luego en Estados, delegando a instituciones poder y autoridad que permitían aniquilarlo. Ante ese desafío promulgó leyes éticas pero también jurídicas para asegurar su protección tanto en el campo político como económico, social y cultural.

Los derechos humanos, tales como los conocemos actualmente a nivel internacional, reflejan ampliamente ese desarrollo, su codificación, admirable, realizada en 1948 en el marco de las Naciones Unidas, se inspira directamente en los ideales proclamados mucho antes por los revolucionarios africanos, franceses, mexicanos o soviéticos.

Paralelamente a la noción de los derechos humanos, la de derechos de los pueblos se desarrollaba en el siglo XVIII y a principios del siglo XIX como una reacción a los diferentes poderes monárquicos imperantes en Europa en esa época.

Si los derechos humanos, a pesar de una progresión lenta y a menudo muy difícil tienen ahora amplio derecho de ciudadanía en en orden jurídico interno o internacional, no ocurrió lo mismo en cuanto a los derechos de los pueblos que todavía no son objeto de un real reconocimiento internacional.

Ciertamente los Pactos internacionales relativos a los derechos humanos aprobados en 1966 por la Asamblea General de las Naciones Unidas reconocen en su artículo I el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos a la vez que recuerda las condiciones de su realización

particularmente en el plan político, económico, social y cultural, en referencia por otra parte a la Declaración sobre el otorgamiento de la independencia a los países y a los pueblos coloniales que esa misma Asamblea General había aprobado en 1960. Sin embargo, la inserción de ese principio en un instrumento normativo de los derechos humanos le limitaba a la vez su contenido y su alcance.

En realidad no se podía estimar hasta un período reciente en la escena internacional, una evolución conceptual notable con relación a los derechos de los pueblos. Sólo algunos especialistas e instituciones no gubernamentales dedicaban una reflexión sustancial a esa cuestión, como la Fundación Lelio Basso gracias a la cual se elaborada en Argel, en el año 1976, una Declaración universal de los derechos de los pueblos que consagra en particular junto al derecho a la existencia, a la autodeterminación política de los pueblos y a sus derechos económicos, nuevas nociones como el derecho a la cultura, el derecho al medioambiente y a los recursos comunes o relativos a los derechos de las minorías.

Por otra parte, la UNESCO, sin entrar a discutirlo a nivel intergubernamental, dedicó algunos trabajos a ese concepto. Reunió así expertos a título individual para estudiar por ejemplo, nuevos derechos humanos, como sucedió en México en agosto de 1980, lo que permitió determinar nociones como el derecho a la paz, el derecho a la comunicación, el derecho de desarrollo, el derecho a un medioambiente sano y equilibrado, el derecho a beneficiarse del patrimonio común de la humanidad o el derecho a ser diferente.

Por otra parte, esos principios están estipulados, como aquellos ya proclamados por las Naciones Unidas, en la Carta Africana de los derechos humanos y de los pueblos aprobada por la decimoctava sesión ordinaria de la Conferencia en la cumbre de los jefes de Estado y de Gobierno de la Organización de la Unidad Africana, celebrada en Nairobi en junio de 1981.

Esa Carta, primer instrumento intergubernamental que hace referencia a los derechos de los pueblos reconoce en especial a la par de los derechos humanos clásicos, el derecho de los pueblos a la existencia, a la libre disposición de sus riquezas y de sus recursos naturales, al desarrollo, —lo que la Conferencia general de la UNESCO por otra parte ya había reconocido en 1978 con el artículo 8 de la Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales— así como el derecho a la paz y a la seguridad y a un medioambiente satisfactorio y global propicio a su desarrollo.

Se evidencia entonces que los derechos humanos como los derechos de los pueblos se encuentran actualmente en un momento crucial de su evolución histórica. La reunión de expertos convocada en diciem-

bre de 1981 por la FLACSO en San José de Costa Rica, en colaboración con la UNESCO y de la que esta obra recoge la totalidad de los trabajos, se sitúa perfectamente en esa perspectiva. Durante una semana asoció, en una reflexión común ampliamente interdisciplinaria, a unos cincuenta especialistas, antropólogos, etnólogos, sociólogos, juristas, que procedían esencialmente de América Central y del Sur así como a representantes de Movimientos étnicos lo que facilitó en base a los estudios reunidos en esta publicación, un amplio debate relativo a los medios que se deben emplear para favorecer el etnodesarrollo y luchar en contra del etnocidio.

Si la Convención para la prevención y represión del crimen de genocidio aprobada por la comunidad internacional en 1948 condena el genocidio calificándolo de crimen contra la humanidad, el etnocidio que los expertos, reunidos en San José de Costa Rica, han definido como el genocidio cultural de un pueblo no ha sido aún, en realidad, objeto de ninguna atención especial a nivel internacional.

Sin embargo al mismo título que el genocidio, el etnocidio es una ofensa al derecho fundamental a la existencia de los pueblos, puesto que tiende, en formas a veces muy insidiosas y perniciosas, pero igualmente peligrosas como el genocidio, a destruir la identidad cultural de un pueblo y por consiguiente su realidad misma en tanto que entidad cultural distinta.

Ahora bien, todo pueblo tiene un derecho fundamental sobre su patrimonio cultural que representa un elemento esencial de su unidad y de su cohesión.

En su variedad fecunda y la diversidad de las influencias recíprocas que ellas ejercen unas sobre otras, los valores de las diferentes culturas representan, además, una parte insustituible del patrimonio cultural común de la humanidad.

Como la diversidad biológica del hombre ha asegurado su perennidad, las diferencias culturales expresan, en efecto, la riqueza de las respuestas que el hombre ha sabido hallar para adaptar a sus necesidades los diferentes medioambientes que ha encontrado en el curso de su historia. La variedad de las formas de culturas es por lo tanto el garante de la supervivencia de la especie y como tales deben ser protegidas y su dignidad respetada.

Con tal propósito, se manifiesta claramente la conveniencia de velar muy particularmente para que cada pueblo, cualquiera que sea su dimensión demográfica y su poder, pueda disponer de manera permanente y efectiva, tanto a nivel individual como colectivo, de medios de intercambio, de cooperación, de educación indispensables a la transmisión de sus valores pero también político, económico, social, cientí-

fico y tecnológico, particularmente cuando ese pueblo no posee cultura escrita, lo que acrecienta su fragilidad y los riesgos de desaparición o de dominación que él puede tener que afrontar.

Ante los peligros etnocidarios que la sociedad tecnológica moderna, pero también todas las formas de explotación y de dominación, hacen correr a las sociedades más frágiles, la UNESCO en tanto que institución especializada del sistema de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura, no podía permanecer indiferente. Esa es la razón por la que, en el marco de la resolución 3 / 01 aprobada durante su vigésima primera sesión, la Conferencia General de la Organización autorizó a su Director General a promover:

la investigación sobre medidas destinadas a garantizar los derechos humanos y las libertades fundamentales tanto para los individuos como para los grupos, sobre las manifestaciones, causas y efectos de la violación de los derechos humanos, en particular el racismo, el colonialismo, el neocolonialismo y el apartheid, así como sobre el respeto de los derechos a la educación, a la ciencia, a la cultura y a la información . . .

La reunión de expertos cuyos trabajos aparecen en esta publicación se sitúa en el marco de la puesta en ejecución de esa resolución y en particular del tema 3/1.1/01 de su programa aprobado para 1981-1983: Comprensión acrecentada del funcionamiento de los principales tipos de sociedades multiétnicas y de los aspectos ideológicos y culturales de la conciencia étnica.

Ante el Estado-nación y la omnipresencia de su poder, sin duda era necesario dar la palabra a los pueblos y en particular a las poblaciones minoritarias o autóctonas que no tienen siempre, debido a las circunstancias políticas, económicas y culturales, la facultad de expresar sus posiciones y sus ambiciones.

La Declaración de San José, que figura en esta publicación, aprobada por expertos a título individual, el 11 de diciembre de 1981, refleja un cierto número de esas posiciones y de esas aspiraciones.

Este texto, sin ser exhaustivo, expresa sin embargo las necesidades y las reivindicaciones más urgentes de las poblaciones minoritarias y de los pueblos autóctonos de América Latina, muchos de ellos representados en San José.

Me parece que es nuestro deber a todos darlo a conocer, y en toda la medida de lo posible, reconocerlo. El Director de la UNESCO nos incita a ello vivamente puesto que en su respuesta al debate que el Consejo Ejecutivo de la UNESCO dedicó al Proyecto a medio plazo para 1984-1989, se expresa así:

En el mundo se podrían encontrar otros ejemplos de violación de los derechos a la existencia de grupos, de comunidades y de individuos bajo las formas más diversas. Por esa razón me parece esencial que la voz de la UNESCO se eleve con firmeza y que su acción tome posición sin complacencia pero sin opinión preconcebida para fortalecer el respeto a la dignidad de los pueblos como a la de los individuos.

DECLARACION
DE SAN JOSE
SOBRE ETNODESARROLLO
Y ETNOCIDIO EN
AMERICA LATINA

DECLARACION DE SAN JOSE SOBRE EL ETNOCIDIO Y EL ETNODESARROLLO

Desde hace algunos años se viene denunciando en forma creciente en distintos foros internacionales, la problemática de la pérdida de la identidad cultural de las poblaciones indias de América Latina. Este proceso complejo, que tiene raíces históricas, sociales, políticas y económicas, ha sido calificado de *etnocidio*.

El etnocidio significa que a un grupo étnico, colectiva o individualmente, se le niega su derecho de disfrutar, desarrollar y transmitir su propia cultura y su propia lengua. Esto implica una forma extrema de violación masiva de los derechos humanos, particularmente del derecho de los grupos étnicos al respeto de su identidad cultural, tal como lo establecen numerosas declaraciones, pactos y convenios de las Naciones Unidas y sus organismos especializados, así como diversos organismos regionales intergubernamentales y numerosas organizaciones no gubernamentales.

En forma cada vez más insistente las organizaciones representativas de diversos grupos indígenas en América Latina y los especialistas en el tema de que tratamos, han proclamado la necesidad de contrarrestar el etnocidio y de poner en marcha un proceso de auténtico etnodesarrollo, es decir, el establecimiento y la aplicación de políticas tendientes a garantizar a los grupos étnicos el libre ejercicio de su propia cultura.

Respondiendo a esta demanda, la UNESCO convocó a una reunión internacional sobre etnocidio y etnodesarrollo en América Latina que, con la colaboración de FLACSO, se celebró en diciembre de 1981 en San José, Costa Rica.

Los participantes en la reunión, indios y otros expertos, por tanto:

- 1) Declaramos que el etnocidio, es decir el genocidio cultural, es un delito de derecho internacional al igual que el genocidio condenado por la Convención de las Naciones Unidas para la prevención y la sanción del delito del genocidio de 1948.
- 2) Afirmamos que el etnodesarrollo es un derecho inalienable de los grupos indios.
- 3) Entendemos por etnodesarrollo la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que considere, e implican una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es unidad político-administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión.
- 4) Desde la invasión europea los pueblos indios de América han visto negada o distorsionada su historia, a pesar de sus grandes contribuciones al progreso de la humanidad, lo que ha llegado a significar la negación de su existencia. Rechazamos esta inaceptable falsificación.
- 5) Como creadores, portadores y reproductores de una dimensión civilizatoria propia, como rostros únicos y específicos del patrimonio de la humanidad, los pueblos, naciones y etnias indias de América son titulares colectiva e individualmente de todos los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, hoy amenazados. Nosotros los participantes en esta Reunión exigimos el renacimiento universal de todos estos derechos.
- 6) Para los pueblos indios la tierra no es sólo un objeto de posesión y de producción. Constituye la base de su existencia en los aspectos físico y espiritual en tanto que entidad autónoma. El espacio territorial es el fundamento y la razón de su relación con el universo y el sustento de su cosmovisión.
- 7) Estos pueblos indios tienen derecho natural e inalienable a los territorios que poseen y a reivindicar las tierras de las cuales han sido despojados. Lo anterior implica el derecho al patrimonio natural y cultural que el territorio contiene y a determinar libremente su uso y aprovechamiento.
- 8) Constituyen parte esencial del patrimonio cultural de estos

pueblos su filosofía de la vida y sus experiencias, conocimientos y logros acumulados históricamente en las esferas culturales, sociales, políticas, jurídicas, científicas y tecnológicas y, por ello, tienen derecho al acceso, la utilización, la difusión y la transmisión de todo este patrimonio.

- 9) El respeto a las formas de autonomía requeridas por estos pueblos es la condición imprescindible para garantizar y realizar estos derechos.
- 10) Además, las formas propias de organización interna de estos pueblos hacen parte de su acervo cultural y jurídico que ha contribuido a su cohesión y el mantenimiento de su tradición socio-cultural.
- 11) El desconocimiento de estos principios constituye una violación flagrante del derecho de todos los individuos y los pueblos a ser diferentes, y a considerarse, y a ser considerados como tales, derecho reconocido en la Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales adoptada por la Conferencia General de la UNESCO en 1978 y por ello debe ser condenado, sobre todo cuando crea un riesgo de etnocidio.
- 12) Además crea desequilibrio y falta de armonía en el seno de la sociedad y puede llevar a los pueblos al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión y a poner en peligro la paz mundial y, consecuentemente, es contrario a la Carta de las Naciones Unidas y al Acta Constitutiva de la UNESCO.

Como resultado de sus reflexiones, los participantes hacen un llamamiento a las Naciones Unidas, la UNESCO, la OIT, la OMS y la FAO así como a la Organización de los Estados Americanos y al Instituto Indigenista Interamericano, a que tomen todas las medidas necesarias para la plena vigencia de los principios precedentes.

Los participantes dirigen este llamamiento a los Estados Miembros de las Naciones Unidas y a los Organismos especializados arriba mencionados, para que vigilen con especial atención el cumplimiento de estos principios; asimismo, para que colaboren con las organizaciones internacionales, intergubernamentales, no gubernamentales, de carácter universal y regional, incluyendo en particular a las organizaciones indígenas, para facilitar la realización de los derechos fundamentales de los pueblos indios de América.

Este llamamiento se hace extensivo también a los responsables de los poderes legislativo, ejecutivo, administrativo y judicial, y a todos los funcionarios pertinentes de los países americanos, para que en la vida diaria procedan siempre en conformidad con los principios enunciados.

Los participantes apelan a la conciencia de la comunidad científica, y de los individuos que la conforman, sobre la responsabilidad moral que tienen a fin de que sus investigaciones, trabajos y prácticas, así como las conclusiones a que lleguen, no puedan servir de pretexto para falsificación e interpretaciones que perjudiquen a los pueblos, naciones y etnias indias y,

Finalmente, señalan a este respecto la necesidad de dar la participación debida a los representantes auténticos de los pueblos, naciones y etnias indias en todo lo que pueda afectar su destino.

San José, 11 de diciembre de 1981.

Declaración firmada por:

Filix Avila de Vergara
Ministerio de Cultura
(Colombia)

Marie-Chantal Barre
UNESCO
(Francia)

Geido Barrientos Zamora
Ministerio de Educación Pública
(Costa Rica)

Rafael Bejarano Palacios
Asociación Indígena de Costa Rica
(Costa Rica)

Howard R. Berman
Comisión Internacional de Juristas
(U.S.A.)

Indro Bianco Bianco
Asociación Indígena de Costa Rica
(Costa Rica)

Jacques Boisson
UNESCO
(Francia)

Guillermo Bonfil Batalla
Museo de Culturas Populares
(México)

Victor Daniel Bonilla
Fundación Colombia Nuestra
(Colombia)

Rubi Anaceli Burguette Calyamayor
Centros de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo
(México)

Daniel Canache
FLACSO
(Costa Rica)

Diana Candamero
Comité de Solidaridad con el Pueblo Guaymí
(Panamá)

Roberto Cardoso de Oliveira
Universidad de Brasilia
(Brasil)

Jorge Díaz Olivares
Universidad de Chiapas
(México)

Leonel David Solís
Dirección General de Culturas Populares de la SEP
(México)

Françoise Fouval
UNESCO
(Francia)

Nina de Friedemann
Fundación Colombia
(Colombia)

Guillermo García Segura
Ministerio de Educación Pública
(Costa Rica)

Victor Garro Castro
Comisión Nacional de Asuntos Indígenas
(Costa Rica)

Patricia Gudiño Fernández
Universidad de Costa Rica
(Costa Rica)

Thomas Henke Wutschick
Organización Internacional del Trabajo
(Costa Rica)

Odile Heller
Ministerio de Educación
(Nicaragua)

Mario Ibarra
DOCIP
(Suiza)

Bernardo Jara
Coordinadora Regional de Pueblos Indios de Centroamérica
(Panamá)

Kjeld Jacinto Liang
IWGIA
(Dinamarca)

Robert Jantia
Universidad de París VIII
(Francia)

Edgar Londoño Montoya
CRIC
(Colombia)

Marisol Meléndez Nolasco
Universidad de Costa Rica
(Costa Rica)

José Carlos Morales Morales
Consejo Mundial de Pueblos Indígenas
(Costa Rica)

Carmen Murillo Chaverri
Universidad de Costa Rica
(Costa Rica)

María Eugenia Madrigal
Universidad de Costa Rica
(Costa Rica)

Salomon Nahmad Sittón
Secretaría de Educación Pública
(México)

Wilberth Ebeudillo Nájera S.
Asociación Indígena de Costa Rica
(Costa Rica)

Manuel Antonio Ortega Hegg
Asociación Nicaragüense de Científicos Sociales
(Nicaragua)

Laureano Rodrigo Mazure
BID
(Costa Rica)

Nemesio Rodríguez
Centro Antropológico de Documentación de América Latina
(México)

Doris Rojas
Universidad de Panamá
(Panamá)

Donald Rojas Moroto
Asociación Indígena de Costa Rica
(Costa Rica)

Rito Stewart Morales
Asociación Indígena de Costa Rica
(Costa Rica)

Alejandro Swaby Rodríguez
Comité de Defensa del Indígena de Talamanca
(Costa Rica)

Édlerberto Torres Rivas
CSUCA
(Costa Rica)

Jorge Trujillo León
CIESE
(Ecuador)

Julio Tumiri Apaza
Consejo Indio de Sud América
(Bolivia)

Stefano Varese
Unidad Regional de Oaxaca
(México)

Yadira Vega Blanco
Comisión Nacional de Asuntos Indígenas
(Costa Rica)

Domingos Verissimo Marcos
Unión de Naciones Indígenas
(Brasil)

Martin Von Hildebrand
Sociedad Antropológica de Colombia
(Colombia)

Augusto Willensen Díaz
Naciones Unidas
(Suiza)

Xinia Zúñiga Muñoz
(Costa Rica)

RESOLUCIONES Y
RECOMENDACIONES
DE LA REUNION SOBRE
ETNODESARROLLO
Y ETNOCIDIO EN
AMERICA LATINA

RESOLUCIONES CON RESPECTO DE LOS ORGANISMOS INTERNACIONALES

1) La “reunión de expertos sobre etnocidio y etnodesarrollo”, decidió unánimemente enviar un cable a la O. E. A. para comunicarle la adopción de la declaración final y enviarle el texto de la misma.

El siguiente es el texto del telex.

Señor
Alejandro Orfila
Secretario General
Organización de Estados Americanos
Santa Lucía.

Los participantes a la reunión de expertos organizada conjuntamente por la UNESCO y la FLACSO en San José, Costa Rica, sobre “Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina”, tienen el honor de comunicar a Usted algunas partes de la declaración adoptada por aclamación el 11 de diciembre.

Han proclamado la “necesidad de contrarrestar el etnocidio y de poner en marcha un proceso de auténtico etnodesarrollo”, es decir “el establecimiento y la aplicación de políticas tendientes a garantizar a los grupos étnicos el libre ejercicio de su propia cultura”.

Han declarado que el etnocidio, es decir el genocidio cultural, es un delito de derecho internacional al igual que el genocidio, y que el etnodesarrollo es un derecho inalienable de los grupos indios.

La declaración contiene una serie de principios y, como resultado de sus reflexiones, los participantes hacen un llamamiento a los organismos internacionales, en particular a la Organización de los Estados Americanos, a que tomen todas las medidas necesarias para la plena vigencia de esos principios.

Finalmente, señalan a este respecto la necesidad de dar la participación debida a los representantes auténticos de los pueblos, naciones y etnias indias en todo lo que puede afectar su destino.

Ruego a Usted, según resolución unánime de los participantes en la reunión que, si lo estima oportuno, se sirva comunicar este mensaje a los representantes de los Estados Miembros de la organización reunidos ahora en Santa Lucía.

Alta consideración,

Daniel Camacho,
Secretario General
FLACSO

2) La "reunión de expertos sobre etnocidio y etnodesarrollo", enterada de que está propuesta en las Naciones Unidas la creación de un grupo de trabajo sobre las poblaciones indígenas, bajo la Subcomisión de Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías de la Comisión de Derechos Humanos, decide apoyar resueltamente la creación del grupo, y espera que este grupo establezca los mecanismos requeridos para encauzar las quejas de las poblaciones indígenas.

RECOMENDACIONES SOBRE TIERRA Y TERRITORIO

En base a las conclusiones de la Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre la discriminación contra las poblaciones indígenas de las Américas en 1977 y la celebrada en Ginebra en 1981 sobre los pueblos indígenas y la tierra; recomendamos a la UNESCO:

- 1) Apoyar a los pueblos indígenas en sus reivindicaciones por la posesión de los territorios que les pertenecen legítimamente con o sin títulos y trabajar para que dichos territorios sean ampliados según las necesidades sociales, económicas y culturales de las comunidades.
- 2) Insistir ante los Estados Miembros en el hecho de que los recursos naturales existentes en los territorios indígenas son de propiedad de los indígenas e insistir en la necesidad de garantizar a los indígenas el manejo autónomo de estos recursos.
- 3) Pedir a los gobiernos que garanticen a las comunidades y organizaciones indígenas plena participación con facultades de aprobación, discusión o veto en todas las decisiones que entidades gubernamentales o privadas quieran tomar con respecto a estas poblaciones indígenas.
- 4) Insistir en que la realización de todo programa que pueda afectar a los pueblos indios debe efectuarse con la participación de miembros indígenas y bajo la supervisión y fiscalía de las autoridades de las comunidades indígenas.

RECOMENDACIONES RELATIVAS A LA LINGÜÍSTICA

Se recomienda a la UNESCO:

- 1) Instar a los gobiernos que oficialicen las lenguas indígenas a nivel nacional y/o regional, según los casos.
- 2) Crear conjuntamente con los gobiernos nacionales una educación bilingüe en las áreas de población indígena, en aquellos países en donde éste no se ha realizado, con la participación de los movimientos y organizaciones indígenas existentes.
- 3) Proponer que la responsabilidad de la política educativa relativa a los pueblos indígenas sea controlada por ellos mismos con el apoyo de los Estados.
- 4) Establecer que los Estados Miembros respalden el derecho de los pueblos indígenas a escribir en sus lenguas, cuando así lo manifiesten, para lo cual, habrá de tener en cuenta que son las propias poblaciones indias las que deciden el método y la forma pedagógica para la elección de una sola lengua como vehicular.

CONSIDERANDOS Y RECOMENDACIONES RELATIVOS A LOS PROBLEMAS DE COMUNICACION E INFORMACION

- Considerando que a partir de la imposición colonizadora y neocolonialista en América Latina, los pueblos indígenas han sido sometidos a un proceso de incomunicación, no sólo entre sus gentes dentro de los países y a través de ellos, sino entre los indígenas con el resto de las poblaciones nacionales, y que la expresión oral ha seguido siendo para los indios la base no sólo de la apropiación de conocimientos sino de sus relaciones con las demás sociedades así como para concretar sus justas reivindicaciones;
- teniendo en cuenta que el conocimiento de las culturas indias, sus significados y sus contribuciones a los distintos países donde se encuentran, no solamente ha sido negado a la opinión pública y a la población escolar y universitaria, sino que formulaciones estereotipadas y deformadas han reemplazado su conocimiento auténtico y su difusión;
- considerando que los medios de información y los distintos sistemas de comunicación en las naciones latinoamericanas han contribuido al cercenamiento de la identidad cultural de los pueblos indios.

Recomendamos a la UNESCO sugerir a los países miembros:

- 1) Que introduzcan en sus políticas de comunicación y sistemas de información lineamientos precisos que garanticen a los grupos indígenas el acceso a tales medios y sistemas.
- 2) Que pongan a disposición de los medios y sistemas de comunicación e información el conocimiento acumulado, no sólo sobre la problemática, sino también sobre los logros y realizaciones de los grupos indígenas.

- 3) Que teniendo en cuenta que "la prevención de las discriminaciones y la protección a las minorías constituyen dos de los aspectos más importantes de la obra positiva emprendida por las Naciones Unidas"* , estimulen la divulgación de las ideologías indígenas y de su participación en el pasado y en el presente en la construcción de cada país.
- 4) Que estimulen la comunicación e información entre los grupos indígenas al interior de los Estados Miembros; y entre dichas poblaciones a través de las fronteras nacionales.
- 5) Que debido a las continuas agresiones contra los grupos étnicos, faciliten el intercambio de información, difusión y traducción entre los científicos sociales y otras personas que trabajen entre tales grupos.
- 6) Que exhorten a la población académica de Latinoamérica a apoyar a las poblaciones indígenas en sus exigencias al uso de los medios de comunicación.
- 7) Que procuren que los países miembros incluyan en los textos escolares y universitarios nociones amplias y auténticas sobre la historia, la geografía, la literatura, la filosofía, la medicina o el arte indígenas.
- 8) Que para la efectiva realización de estas recomendaciones sea creada en el seno de la UNESCO una oficina que acopie, difunda y canalice la información entre los pueblos y grupos indígenas y quienes trabajan o contribuyen a su fortalecimiento.
- 9) Que implementen programas de recuperación del conocimiento histórico de los pueblos indios de América y que estos programas sean ejecutados por las mismas etnias indias contando, para tal fin, con el apoyo de las instituciones oficiales nacionales.
- 10) Que implementen programas de investigaciones para la recuperación, valorización, legitimación, reversión y difusión de los conocimientos científicos y tecnológicos de los pueblos indios de América.

* Resolución 217c (III) del 10 de diciembre de 1948.

RESOLUCION DE LA COMISION DE LINGÜÍSTICA

Paralelamente a la Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina, se reunió una Comisión de Lingüística que consideró:

Que en numerosas ocasiones los pueblos indígenas se han manifestado en contra de las actividades que desarrollan en este continente el Instituto Lingüístico de Verano y otras agencias de penetración.

Que la UNESCO y las Naciones Unidas y otros organismos intergubernamentales se encuentran empeñados en definir políticas adecuadas para los pueblos indígenas y que tales políticas apuntan a propiciar el respeto fundamental a la vida de estos pueblos.

Que en numerosos Estados del Tercer Mundo existen instituciones y otras agencias de penetración cultural que como el Instituto Lingüístico de Verano mantienen prácticas etnocidarias contra la población indígena.

Resolvió:

- 1) Solidarizarse de la manera más decidida con las denuncias de los pueblos indígenas en contra del ILV y otras agencias de penetración.
- 2) Solicitar que con base en la investigación necesaria la UNESCO declare insubsistente la "mención honorífica" otorgada al Instituto Lingüístico de Verano años atrás por sus llamados "Programas de Educación Bilingüe", que se ha demostrado, son nocivos para los pueblos indígenas.
- 3) Recomendar dar por terminados los convenios mantenidos con el Instituto Lingüístico de Verano y otras agencias de penetración, para plantear las políticas educativas de los Estados respecto a los pueblos indígenas.

- 4) Adoptar las medidas conducentes a denunciar ante los organismos internacionales arriba mencionados el carácter etnocidario del Instituto Lingüístico de Verano y otras agencias de penetración cultural.
- 5) Respalidar las medidas tomadas por aquellos Gobiernos de América Latina, en el sentido de dar por concluidos los convenios con estos organismos.

POLITICAS
INDIGENISTAS Y
REIVINDICACIONES
INDIAS EN AMERICA
LATINA 1940-1980

Marie Chantal Barre

La cuestión india apareció en América con la confrontación entre la civilización occidental y las civilizaciones indias. Desde entonces, las relaciones entre los dos grupos, indio y no indio, van a instaurar una situación colonial que apenas ha desaparecido desde que los países latinoamericanos se independizaron de España, ya que los pueblos indios siguen padeciendo el colonialismo interno de los Estados - Naciones edificados con arreglo al modelo europeo de la época postnapoleónica.

La población india ocupa un lugar importante en el continente, no sólo desde el punto de vista numérico, sino también cultural y geográficamente, y como consecuencia de su carácter específico y de su papel histórico. En la actualidad cuenta con unos 26 millones de personas agrupadas, aproximadamente, en 400 etnias distintas ^{1/}.

En lo que respecta a la ocupación espacial, la mayor parte de esa población se concentra en la Cordillera de los Andes (América del Sur) y en Mesoamérica (América Central con inclusión del Sur de México). El resto se encuentra diseminado por otras regiones no montañosas, en particular en la selva. De todos los países de América Latina, sólo Uruguay se halla totalmente desprovisto de grupos indios. Algunos países incluyen una población autóctona mayoritaria; es el caso de Bolivia (80o/o) y Guatemala (entre el 60 y el 80o/o, según las fuentes); en otros países es casi equivalente a la de los no indios (Perú, Ecuador), o minoritaria. La población india tiene tendencia a aumentar pero, paradójicamente, el lugar que le conceden los no indios es cada vez menor, como consecuencia de la política de integración multidimensional (es decir, económica, política, cultural, civilizacional, etc.) que se practica con ella y de la extensión del progreso occidental, en este caso en su forma capitalista, en las regiones autóctonas. De este modo, incluso cuando la población india es mayoritaria, representa, en realidad, una minoría sociológica.

Sin embargo, si hablamos de "indio" y de "indianidad" conviene definir de qué hablamos. Se han adoptado varios criterios al respec-

to: los del idioma, la cultura, la organización, la vida en comunidad, la situación socioeconómica, la raza. El criterio racial parece estar hoy en día un poco superado como resultado del intenso mestizaje que se produjo en América Latina. La categoría de indio denota, como explica muy bien Guillermo Bonfil Batalla, la condición de "colonizado" y se refiere necesariamente a la relación colonial.

El Congreso Indigenista Interamericano de Cuzco (1948) preparó una definición del indio en la que se subraya el criterio de autoidentificación:

"El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños" 2/.

Nosotros emplearemos aquí la palabra indio como categoría genérica que se desprende de una situación colonial característica de las Américas, además de ser su expresión.

Nos parece importante aportar algunas precisiones sobre el empleo de las palabras "indígena" e "indio" cuando se hace referencia a los autóctonos de las Américas. La utilización de una u otra de ambas palabras responde por lo general a cierta ideología; así, el indigenismo será la ideología de los no indios, y el indianismo la que elaboran los indios. El indigenismo, nacido del interés (en todos los sentidos de la palabra) de los no indios por los indios, no sin cierto paternalismo, se ha traducido a nivel del Estado en un aparato ideológico de estado característico de América y destinado a reproducir la situación colonial interna de los pueblos indios y su condición de minorías sociológicas.

La palabra "indio", considerada como peyorativa por muchos no indios e incluso por los propios indios, se enarbola actualmente cada vez más como signo de identidad y de lucha. Diremos que se trata entonces de una terminología combativa. Sin embargo, algunos indios, en particular los de los países en donde se encuentran en minoría, se autodenominan "indígenas", recuperando así la palabra utilizada por los "indigenistas": se trata de los grupos que buscan alianzas tácticas o estratégicas con los no indios (Colombia, Panamá, Venezuela, Costa Rica, etc.). Nosotros diremos que ese empleo de la palabra entra en una terminología estratégica. La diferenciación entre ambos vocablos se acentúa con el desenvolvimiento de la organización india y la toma de conciencia de la situación de explotación y de opresión coloniales en que viven. De este modo se insiste en el hecho de que

no se ha terminado la colonización. Algunos autores emplean, sin embargo, el término indígena aunque reconocen la existencia de la relación colonial.

El vocablo "indio" subraya, pues, la lucha contra el colonialismo, lo que explica también que los movimientos más radicales, que plantean su lucha en términos de "liberación nacional", reivindiquen su carácter de "indios". Por el contrario, los "indígenas" más moderados aceptan mucho más fácilmente su situación de "minoría" dentro de la sociedad "nacional" sin, por ello, renunciar a su autenticidad.

Antes de terminar esta breve introducción, precisemos la significación del término "étnico". La población india de las Américas engloba a una multitud de etnias diferentes. En el curso de nuestras investigaciones hemos observado que algunos científicos sociales establecen una confusión entre etnia y raza. Este error ha contribuido a que durante mucho tiempo se considerara el problema étnico como un problema únicamente racial y ha llevado a algunos pensadores a desconfiar de esta cuestión, creyendo que la importancia prestada a la etnia respondía a teorías racistas. Otros consideraban el problema étnico más bien como una cuestión cultural que respondía a la corriente culturalista. Más tarde, para contrarrestar esas teorías racistas y culturalistas, otros autores intentaron darle una dimensión fundamentalmente económica y social. Por último, actualmente, con la aparición de los movimientos indios en la escena política latinoamericana, observamos que la "etnicidad" reviste asimismo una dimensión política.

1. LAS GRANDES LINEAS DE LA POLITICA INDIGENISTA

La política indigenista colonial, muy paternalista, y que no trataba en modo alguno de ocultar su finalidad de colonización de los pueblos indios, dio lugar después de que los países latinoamericanos se independizaran de España, a una política francamente integracionista. La integración se concibe de manera multidimensional, es decir, que debe efectuarse en todos los planos: socioeconómico (proletarización del indio), "cambio social" impuesto por las instituciones especializadas, introducción del sistema de mercado, emigración, "campesinización". . . , la integración económica (corría pareja con la inserción en las clases sociales), la integración cultural (por la aculturación, la castellanización. . .), la integración política (participación en las organizaciones políticas no indias, la aceptación de la dominación política no india), la integración civilizadora (es decir, la integración a la civilización occidental, la "modernización" de las sociedades indias, la introducción de los modelos de desarrollo y consumo occidentales. . .); por

último, la integración nacional, unilateral, es decir, siguiendo un movimiento que va de los indios a los no indios, y no a la inversa o de modo bilateral que se incorpora a la búsqueda de una "identidad nacional". En este sentido, la "nación" estuvo representada por los que ejercían el sistema dominante, construido en este caso por los no indios, y es capitalista y dependiente. Los pueblos indios descendientes de pueblos que existían ya en la época precolombina, política y culturalmente oprimidos, explotados económicamente, discriminados social y racialmente, deben someterse a la "nación" de los no indios en cuyo seno siguen siendo unos eternos colonizados del interior.

El indigenismo de Estado constituye la colonización "pacífica" de los indios mediante una política concebida especialmente al efecto. Mediante algunas mejoras materiales que hay que reconocer, se propone difundir entre las poblaciones indias (y no indias) la ideología dominante. Esta es la razón de que aparezca muy vinculado al proceso de modernización del capitalismo (Perú, Ecuador, México. . .) y, más recientemente, a la ideología de la seguridad nacional (Brasil, Colombia).

El instrumento privilegiado de la política indigenista para alcanzar la integración es el hecho de conceder la propiedad privada de las tierras (cosa que ocurre desde el decreto de Bolívar de 1824, pero que se hizo más sutil en el siglo XX, en particular por medio de ciertas reformas agrarias), lo que lleva consigo un "desmembramiento de la comunidad", cuyos efectos irán mucho más allá de la desaparición de la relación comunitaria entre el hombre y la tierra. Es también el soporte de toda una cultura y de toda una visión del mundo lo que se pierde. Al transformar la tierra en un simple medio de producción, al hacer del indio un pequeño propietario (las más de las veces minifundista) o un "peón" sin tierra, pero "proletarizado", es mucho más fácil recorrer el camino de la integración, porque uno de los fundamentos de la indianidad (la relación comunitaria con la tierra y los otros miembros de la comunidad), se ve gravemente socavado.

En las páginas siguientes vamos a exponer un resumen histórico de la política indigenista, con dos fechas importantes: 1940 y 1980. A continuación examinaremos la aplicación de la política indigenista en algunos países (Bolivia, Perú, México, Colombia y Brasil).

a. Los congresos indigenistas

El Primer Congreso Indigenista Interamericano se celebró en 1940 en México (Pátzcuaro, Estado de Michoacán). Inspirada por México, esta reunión tuvo lugar en presencia de numerosos etnólogos, antro-

pólogos y sociólogos procedentes de todo el continente y estuvo presidida por el presidente mexicano en ejercicio, Lázaro Cárdenas. Durante su discurso inaugural, éste insistió sobre los puntos siguientes:

- la dimensión continental de la cuestión de las razas autóctonas,
- la pertenencia del indígena a una clase social en la tarea colectiva de la producción.
- el indio y el mestizo constituyen un contingente muy importante en la producción de riqueza y, por consiguiente, de los factores determinantes de los movimientos de emancipación y de lucha por la libertad y el progreso de la nación.
- objetivo: no “indigenizar” a México, sino “mexicanizar” al indio,
- la utilización de las virtudes de las razas indígenas con miras al progreso colectivo.

¿Cuáles fueron las grandes resoluciones de este primer congreso?

En el ámbito político, se recomendó en particular la rectificación de la división política y administrativa de las regiones habitadas por los indígenas, la creación en cada país de oficinas de asuntos indígenas, la redistribución de los grupos indígenas (colonización, reconocimiento de la personalidad jurídica de las comunidades, etc.).

El Congreso recomendó que se respetaran las instituciones tradicionales sin que ello fuera obstáculo para que se consideraran como formas permanentes de organización social. No se pretendió mantener al indio en la agricultura, sino más bien orientarle hacia la industria. El progreso de la comunidad debería efectuarse con la vista puesta en su integración a la vida social de cada país.

Se acordó que era conveniente elaborar una legislación protectora del indígena que garantizara sus derechos políticos.

En el plano agrario, el Congreso recomendó la distribución de tierras entre los indios en las regiones de concentración de tierras, la ayuda a esas poblaciones facilitándoles tierra, agua, créditos y medios técnicos. La pequeña propiedad individual y la propiedad colectiva deberán seguir siendo consideradas como inalienables.

En el plano socioeconómico, merece señalarse la promoción de las artes populares, la pesca, la ganadería; la creación de organismos de crédito agrícola, la construcción de carreteras, la creación de escuelas de medicina rural, centros de medicina social, preventiva y curativa en las zonas habitadas por los indios.

Por último, en el plano de la educación, el Congreso recomendó la defensa de la cultura indígena, en particular el reconocimiento de la importancia de las lenguas autóctonas en las etapas iniciales de la enseñanza y el empleo de la lengua nacional en la educación. Los servicios necesarios deberían ser instalados en las escuelas con el fin de aplicar esas recomendaciones. Deberán preferirse los maestros indígenas a los no indígenas. Deberá favorecerse la investigación en materia de antropología, etnología, etc. 3/.

Estas recomendaciones repiten a menudo la noción de "protección" de los indios, siguiendo en eso la tradición paternalista de la política indigenista. Sin embargo, reconocen la personalidad india y la importancia de los idiomas autóctonos, sin que se les equipare no obstante al castellano en el plano regional. La política integracionista, muy manifiesta en este congreso, no debe hacernos olvidar, sin embargo, que fue la primera vez que se planteó el problema indio a nivel continental y en el marco de una reunión internacional.

Los Estados del continente crearon el Instituto Indigenista Interamericano en México después de este Congreso, como un organismo intergubernamental. Publica "América Indígena" y "Anuario Indigenista". Recibe contribuciones financieras de los países siguientes: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, El Salvador, Estados Unidos de América, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela, además de las procedentes de otras organizaciones (como la OEA, de la que el III forma actualmente parte en tanto que órgano, la OIT y la UNESCO, etc.).

Los congresos indigenistas interamericanos se celebran regularmente en una ciudad distinta de la América Latina. La existencia de esos congresos demuestra una toma de conciencia a nivel de los gobiernos latinoamericanos. Las recomendaciones no dejan por ello de ser sólo recomendaciones y cuando se aplican lo son con frecuencia en beneficio de los no indios y no de los propios indios.

El VIII Congreso Indigenista Interamericano se celebró cuarenta años después del primero en Mérida (México). Inaugurado por el Presidente López Portillo recibió la influencia de algunas orientaciones de la que pudiéramos llamar nueva política indigenista aparecida en México y representó un cambio frente a la antigua política practicada desde 1940, que insistía sobre la integración, la asimilación y la aculturación. En este Congreso, México se presentó, al igual que en 1940, como portador de nuevas ideas, nuevas para los representantes de gobiernos muy diferentes y, por lo general, poco receptivos a un discurso que preconiza la revaloración de las culturas autóctonas y, sobre todo, a la presencia en el Congreso de representantes indios, aunque son bien conocidas de algunos teóricos de la antropología y de los recientes movimientos indios.

El gran salto efectuado en el curso de este Congreso fue la crítica de la “integración indiscriminada de la población indígena” seguida por el indigenismo tradicional que responde “sistemáticamente a los intereses de los grupos en el poder”, siguiendo “de cerca presiones y estrategias foráneas” y de los programas que se convierten frecuentemente en “mecanismos de desmovilización y en estrategias para controlar y reprimir el avance de los niveles de organización y de lucha alcanzados por los indígenas” 4/.

Este Congreso, indudablemente, tomó en consideración en sus conclusiones y recomendaciones el desarrollo de las luchas indias y sus reivindicaciones, lo que constituye, objetivamente hablando, un gran progreso. Se recomendó, incluso, la presencia obligatoria en lugar de facultativa como hasta entonces de indios designados por sus propias organizaciones.

Otra recomendación importante:

“Reconocer la capacidad de gestión de las organizaciones indígenas y su derecho a participar en la gestión pública y, sobre todo, en el diseño y ejecución de las acciones que a ellos les afecta. Esto supone respetar la independencia y asegurar la autonomía —respetto del aparato del Estado, de los grupos de poder y de cualquier otra forma de tutelaje— que estas organizaciones requieren para gestionar sus genuinos intereses. De manera especial se recomienda contar con las organizaciones indígenas, independientes y autónomas, para las acciones que se acuerden en este Congreso y las que se efectúen en la ejecución del Plan Quinquenal de Acción Indigenista Interamericano” 5/.

Este discurso es totalmente nuevo en la política indigenista interamericana y su irradiación en toda América Latina, a semejanza del Congreso de 1940, no se llevará a cabo sin sobresaltos. No cabe duda de que tropezará con las políticas tradicionales practicadas por ciertos países.

Por otra parte, y como respuesta a una idea que fermentaba desde hace años entre las poblaciones indígenas, el Congreso recomendó la fundación en América de una Universidad Indígena, que se establecería en Monimbó (Nicaragua).

De esta manera, el indigenismo interamericano se adapta a la nueva situación creada por el incremento de la organización india. Recoge la idea de “participación” expuesta en México. Se recomienda que los grupos indios “participen” en las actividades y decisiones que les sean inherentes, que “participen” activamente en el desarro-

llo. Pese a este discurso inhabitual desde 1940, no hay que pensar que la recuperación de las reivindicaciones indias permita la verdadera liberación de los pueblos autóctonos. Al contrario, este discurso se adapta muy bien a los sistemas dominantes. En vez de dejar a los grupos indios en la oposición, convendrá integrarlos (según otro proceso de integración) mediante la "participación" palabra que, por lo demás, hay que reconocer que no deja de ser ambigua. Sin embargo, esas nuevas orientaciones constituyen un cambio total de política que procura tomar en consideración las reflexiones de los científicos sociales.

b. La política indigenista en algunos países de América Latina: Bolivia, Perú, México, Colombia y Brasil

No podremos lamentablemente exponer con los detalles que sería de desear la política indigenista seguida por esos diferentes países; por consiguiente, este documento se limitará a destacar los momentos contemporáneos más importantes a nuestro juicio y más característicos de cada país.

BOLIVIA

La historia de la política indigenista boliviana, desde la introducción de las leyes liberales en América Latina, se presenta como un ataque continuo a las comunidades indias. El fenómeno de concesión de la propiedad privada de las tierras llevó a los indios a reivindicar la propiedad colectiva de las mismas, obligando al Gobierno a reconocer el estatuto legal de las comunidades, garantizado por la Constitución de 1938.

En 1941 se creó el Instituto Indigenista Boliviano. En 1942 y 1943, dos grandes congresos de indios quechuas son el preludeo del Primer Congreso Nacional Indígena, de la Paz, que tuvo lugar en 1945 y que fue inaugurado por el Presidente (de la República) Villarroel. La celebración de ese Congreso demuestra la preocupación del Gobierno por tratar de encauzar los movimientos campesinos que iban a desembocar en la revolución de abril de 1952. Entretanto, el MNR (Movimiento Nacional Revolucionario) centraba su programa de reivindicaciones en el indio.

El Gobierno de Paz Estensoro, nacido de la revolución de 1952, firmó la ley de reforma agraria de 1953, orientada hacia la integración de la población indígena en la vida nacional. Se trataba de incorporar al indio a la clase campesina para "bolivianizarlo" en cierta manera. Esta reforma agraria reconoce la propiedad de las tierras a las comuni-

dades; además, sus miembros no estarán obligados a realizar ningún servicio personal ni a pagar contribución. Pero, sobre todo, esta ley hace hincapié en la fragmentación de los latifundios del Altiplano y de los Valles, así como en el Plan de Colonización de las tierras vírgenes.

El aspecto más negativo de la reforma agraria es la excesiva parcelación de las tierras, lo que contribuye a aumentar el número de minifundios y hasta de microfundios a través de las subdivisiones hereditarias. El resultado fue sin embargo positivo y trajo consigo el aumento del nivel de vida de los campesinos. No obstante, la división en microfundios, parte de una reforma agraria de tipo individualista, cuyos efectos se hacen sentir aún hoy día en Bolivia, podrá alimentar levantamientos en el campo.

Esta reforma se orientaba a convertir a los indios en pequeños propietarios, ese proceso de "campesinización" negaba, de hecho, la realidad india, a la vez que se oponía a una verdadera política de desarrollo agrícola.

Desde 1952, parece que las autoridades asimilan el problema indio con el de la tierra como medio de producción.

En 1963 se creó la Dirección General de las Comunidades Indígenas con miras a la prestación de diversos servicios: introducción de técnicas modernas, construcción de escuelas y de viviendas, promoción de las diferentes formas de cooperativismo. . .

Por otra parte, la reforma agraria no afectó a las grandes propiedades ni a las empresas agrícolas modernas de la parte oriental del país.

PERU

La Constitución de 1920, bajo el Gobierno de Leguía, otorga una existencia legal a las comunidades indias. Sus tierras serán en adelante inalienables. La Constitución de 1933 refuerza la protección. La política de integración predicada por el Congreso de Pátzcuaro en 1940 se aplica en Perú, al igual que en Bolivia, dentro de la legislación indigenista. De este modo, en 1959 se crea la Comisión Nacional del Plan de Integración de la Población Aborígen, orientada hacia "la integración económica, social y cultural de los aborígenes en la vida nacional", a ayudarles a cambiar su modo de vida para poder elevar el nivel de la misma.

En 1963, la creación de "Cooperación Popular", bajo la presidencia de Belaúnde Terry, trata de hacer participar a las comunidades en su propio desarrollo, en particular mediante el trabajo voluntario y gratuito de los "comuneros". Gracias a esas "faenas" los indios construyen escuelas, dispensarios, etc.

El Gobierno de Velasco Alvarado, que se instala después del golpe de Estado de 1968, instaurará una política indigenista diferente, ya se dirija a los indios de la sierra o a los de la selva. Esa política consiste en negar, en la sierra, la presencia de indios como grupo diferenciado para reducirlos a una simple clase campesina. El ejemplo más gráfico es el cambio de denominación de las "comunidades indígenas" en "comunidades campesinas": el indio, como tal, desaparece completamente. El único elemento de reconocimiento de esa presencia es el reconocimiento oficial del idioma "quechua" en 1975.

La reforma agraria se traduce, a nivel de los grupos indios, en una política de integración de las comunidades en las 'cooperativas' construidas en las antiguas haciendas. Los indios siguen siendo los parientes pobres de esta reforma agraria. Por consiguiente, no debemos extrañarnos de la reciente multiplicación de los casos de ocupación de tierras, debidos a que los indios quieren recuperar las antiguas tierras de sus comunidades, que les fueron robadas por los grandes propietarios y que han permanecido en el marco de las cooperativas después de la reforma agraria. La diferencia consiste en que ahora no deben luchar contra un propietario particular sino contra el propio Estado.

La política indigenista del Gobierno de Velasco se mostró más próxima de las realidades en relación con los grupos de la selva. Según Stefano Varese, la "Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de Regiones de Selva y Ceja de Selva" (Decreto-Ley 20653) hace que los derechos de los indios de la selva sean compatibles con las necesidades generales de la región a través del apoyo de sus organizaciones locales o comunitarias y de sus instituciones representativas a los ojos del Estado 6/.

Este decreto-ley, fue anulado en 1978 por la promulgación del Decreto-Ley 22175 titulado "Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de la Selva y de la Ceja de Selva". La derogación por el Gobierno de Morales Bermúdez de la Ley de las Comunidades Nativas promulgada en tiempos de Velasco Alvarado obedece a una política económica bien concreta de expansión capitalista en Amazonia. En esto, la política amazónica peruana sigue las líneas directrices del Pacto Amazónico orientado al "desarrollo integral" de la región del Amazonas. Es asimismo en 1979, durante el Gobierno de Morales Bermúdez, cuando el idioma quechua vuelve a perder su carácter "oficial".

La política indigenista de Fernando Belaúnde Terry, presidente elegido en julio de 1980, conoce una agravación en relación con la del gobierno precedente, ya que en adelante vuelven a abrirse las puertas ampliamente al capital extranjero. La "colonización" se acentúa en las regiones amazónicas para trabajar en los grandes proyectos de

desarrollo del Gobierno. Todavía es muy pronto para analizar la política indigenista de Belaúnde, pero desde ahora podemos destacar las tendencias principales:

- integración de las poblaciones indias andinas y amazónicas en el Estado - Nación peruano;
- para lograrlo: “modernización” de las zonas rurales, mediante una inyección enorme de capitales extranjeros;
- colonización reforzada de las regiones indias, proceso tanto más peligroso para la supervivencia de las comunidades cuanto que muchas de ellas aún no se han beneficiado de la adjudicación de sus tierras.

MEXICO

México ha conocido asimismo los efectos del liberalismo con respecto a las poblaciones indias cuyo creciente descontento, unido al del resto de los campesinos bajo el “Porfiriato”, desembocó en la revolución de 1910. La participación india en esa revolución agraria puso de relieve los problemas de la población autóctona, en particular el problema de la tierra, que fue el resultado del proceso de privatización de la tierra en el siglo XIX. El lema de los partidarios de Zapata: “Tierra y Libertad”, expresa perfectamente la principal preocupación de los campesinos de este país en general y de los indios en particular.

El periodo presidencial de Cárdenas (1934 - 1940) ocupa un lugar destacado en la historia de la política indigenista mexicana. Gracias a él el indio adquirirá una nueva dignidad con el nuevo impulso dado a la reforma agraria y a la restauración del ejido. A él se debe asimismo la iniciativa del Primer Congreso Indigenista Interamericano de 1940.

En 1948 tuvo lugar la creación del INI (Instituto Nacional Indigenista), organismo de investigación, consulta, ejecución e información, que dispone de centros coordinadores en las regiones donde hay gran número de población india. Los promotores culturales están encargados de realizar los programas del Centro Coordinador dentro de las propias comunidades. La enseñanza, teóricamente bilingüe, sólo lo es, en la práctica, al principio de la escolaridad y sirve mucho más a la castellanización que al desarrollo o progreso de la propia lengua nativa.

El periodo presidido por Luis Echeverría ve una reactivación del indigenismo mexicano. Se puede asistir a una formación masiva de promotores indios, a la multiplicación de las clínicas en las zonas indias, -de los almacenes CONASUPO (Consejo Nacional de Subsidios

Populares), de las sucursales de la SRA (Ministerio de la Reforma Agraria), estas últimas por deseo de descentralización a la vez que de control, etc.

Con la ayuda del Gobierno, la CNC (Confederación Nacional de Campesinos) organizó el "Primer Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas" en Pátzcuaro, lugar simbólico, en octubre de 1975. Después de esa reunión fueron creados el "Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas" y 56 consejos supremos, cada consejo representa a una etnia diferente.

El periodo de la presidencia de Echeverría se caracteriza, en materia de política indigenista, por la instauración de un diálogo entre los indios y el Gobierno, diálogo orientado como es natural por la política gubernamental, que permanece fiel al integracionismo, y dentro de los límites del espacio que se ha otorgado a esas organizaciones. Esta apertura del Gobierno mexicano es una prueba de la corriente innovadora que inspira a una nueva generación de científicos sociales, impugnadores de la concepción tradicional del indigenismo.

El sexenio de López Portillo ve la creación, en México, de un nuevo indigenismo oficial o "indigenismo de participación". Se insiste en la participación, la revalorización de las culturas autóctonas y el pluralismo étnico que constituye una aportación a la personalidad de la nación. Ese pluralismo cultural ya no se considera como un obstáculo a la consolidación nacional. Esa nueva política indigenista mexicana ha contribuido ciertamente a inspirar las nuevas orientaciones del Indigenismo Interamericano, como ha podido verse en el VIII Congreso de Mérida.

COLOMBIA

Colombia presenta una gran tradición de luchas agrarias en las que no podía estar ausente el indio, aunque muy minoritario entre la población: del 2 al 40/o según las fuentes. El gran objetivo es recuperar a toda costa las tierras de los "resguardos". A este respecto la ley 89 de 1890 es tanto más importante cuanto que reconoce la propiedad comunal de los indios sobre los "resguardos" y reconoce asimismo a los "cabildos" como autoridades internas de las comunidades. Por consiguiente, ninguna sorpresa puede causarnos entonces el que las organizaciones indias de este país se refieran constantemente a ella, incluso en la actualidad, para reivindicar los puntos que les son favorables. Esa ley declara igualmente la imprescriptibilidad de las tierras, es decir, que nadie puede declararse dueño de las tierras de los resguardos, ni siquiera después de haberlas ocupado durante mucho tiempo.

El periodo de la “violencia”, tan dramática en la historia de Colombia durante los años 40 fue testigo del desmantelamiento de los resguardos a la vez que del aumento de los terrenos privados. Fue la época en que numerosos indios se sumaron a la guerrilla y a sus actividades.

Las leyes promulgadas a partir de 1960, con la creación, en particular, del Departamento de Asuntos Indígenas (DAI), a la vez que respondían a las preocupaciones indigenistas dentro del Gobierno, se orientaban sobre todo a la creación de mejores condiciones para una “modernización” del campo. Esta es la razón de la creación en 1961, del Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA).

Las exigencias de la modernización de Colombia y, paralelamente, la agravación de los contrastes sociales que acompañaron a la “bonanza cafetera”, llevaron a los indios a organizarse. Su combatividad obligó al Gobierno a elaborar un nuevo Estatuto del Indígena en 1979.

Este Estatuto Nacional del Indígena reconoce el derecho a utilizar y preservar los idiomas y dialectos maternos, así como las creencias y prácticas religiosas. La enseñanza en las zonas indígenas será bilingüe (art. 8). Los resguardos y reservas territoriales indígenas serán inembargables e imprescriptibles (art. 10). Sin embargo, el artículo 11, relativo a la propiedad de la tierra, es tan vago que permite todas las interpretaciones posibles:

“Para la defensa de las reservas territoriales indígenas, las comunidades respectivas se presumirán dueñas”.

Por otra parte, el Estatuto tiende a controlar la organización india (artículo 3, inciso 4 a) al querer ejercer no sólo una vigilancia sobre las asociaciones, corporaciones o fundaciones que pretenden efectuar actividades entre los indios, sino también sobre los consejos comunales, las asociaciones de acción comunitaria y otras organizaciones de desarrollo de la comunidad.

Este Estatuto Nacional del Indígena se inscribe dentro de la orientación del “Estatuto de Seguridad”, ley de excepción elaborada por el gobierno de Turbay Ayala en septiembre de 1978. A la agitación de los indios, y en el marco de un ambiente de violencia, las autoridades militares respondieron por medio de acciones de contra-guerrilla y la militarización de las zonas indias. Con frecuencia se producen enfrentamientos graves entre los indios y las fuerzas del orden o los esbirros de los grandes propietarios. En un clima semejante desde 1971 han sido asesinados unos 45 dirigentes indios únicamente en el departamento de Cauca.

BRASIL

En 1850 las tierras indias fueron incorporadas al patrimonio nacional, de manera que a los indios se les atribuye tan sólo el usufructo de la tierra y no la propiedad de la misma.

Después del establecimiento de la República del Brasil en 1889, los primeros exploradores se adentran cada vez más en los territorios indios, mediante la construcción de vías de ferrocarril, la navegación fluvial y las plantaciones de café.

El Servicio de Protección de los Indios (SPI) se creó por decreto 8072 de 20 de julio de 1910. Sin embargo, hacia los años 50, la corrupción invadió poco a poco ese servicio que, en sus comienzos, quería ser humanitario con los indios a la vez que trataba de proceder a su "pacificación".

La FUNAI (Fundación Nacional del Indio) sustituye a ese organismo desde 1967. Su función principal consiste en apoyar la política del Gobierno militar e integrar a los grupos indios con el fin de facilitar la "conquista de la Amazonia". La solución concebida por Brasil para resolver el problema indio es la de las "reservas". Pero esas reservas no constituyen en modo alguno territorios autónomos. Los indios de las reservas son considerados como "en vía de integración" y se encuentran bajo la tutela del Estado. La FUNAI no cuenta con ningún representante indio entre sus órganos de consulta y decisión.

El Estatuto del Indio de 1973 legaliza la transferencia forzada del autóctono hacia otras regiones cuando el Gobierno estima que su territorio posee un interés vital para el "desarrollo nacional y la seguridad del país". Los indios no ejercen el control de las riquezas que encierran sus tierras; de esas tierras, ellos sólo poseen el uso y no la propiedad. Ahora bien, "Cuando no se puede decir esto es mío, esto es nuestro, es difícil luchar contra el civilizado" 7/.

De este modo, mientras que la civilización en otros países de América Latina consiste en convertir a los indios en propietarios, la política indigenista de Brasil, sólo hace de ellos los usufructuarios de un territorio que ya no les pertenece y que puede serles retirado en todo momento, según sean las necesidades de la expansión brasileña en la región del Amazonas y la seguridad nacional.

Los grupos indios estorban con su sola presencia. Por consiguiente, su eliminación parece necesaria a los partidarios del "desarrollismo" brasileño, a fin de poder alcanzar los objetivos siguientes:

- integración militar de la región del Amazonas,
- integración física (construcción de carreteras, etc.),

- integración económica (Pacto Amazónico)*,
- colonización (mediante la transferencia a la selva de los colonos procedentes de regiones donde existen problemas agrarios),
- expansión de las multinacionales (en particular, las de explotación forestal y cría de ganado).

2. LOS ANALISIS DE LOS CIENTIFICOS SOCIALES

Los análisis de los científicos sociales giran en torno a dos grandes enfoques de la problemática india, según se dé una mayor importancia a la cuestión cultural o a la cuestión económica, y esas dos posturas la culturalista y la economicista (llamada también clasista) están fuertemente marcadas por el evolucionismo cultural y social derivado del darwinismo aplicado a las ciencias sociales. Nosotros observamos igualmente en estos dos enfoques un constante dualismo, según el cual en América coexisten dos sociedades: una atrasada y otra moderna; la primera deberá evolucionar normalmente en el sentido de la segunda, que está concebida como portadora del progreso y desarrollo según los criterios occidentales. Veamos cómo esas dos corrientes interpretan el problema indio.

a. La corriente culturalista

Para los partidarios del culturalismo, el problema indio es un problema cultural. Existen dos culturas: una tradicional y otra moderna. El pretendido “retraso” de las sociedades indias (en relación con cierto tipo de desarrollo) se debe únicamente a ese retraso cultural. La solución consistirá pues en el “cambio cultural”, llamado asimismo aculturación, que consiste en la adquisición por los indios de los rasgos de la sociedad dominante y la pérdida de los de la sociedad de origen, siguiendo un movimiento unilateral hacia la cultura llamada “nacional”. La diferencia cultural de los pueblos indios se considera como una tara y un freno que se oponen al desarrollo. Esa aculturación se traduce a nivel de los indios por una “desculturación” en relación con su propia cultura.

El utensilio privilegiado para lograr que los indios se integren en la sociedad nacional es, ciertamente, la educación, que reviste para ellos la forma de castellanización.

* El Pacto Amazónico fue formado el 3 de julio de 1978 entre 7 países: Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú y Venezuela, para realizar un “Desarrollo integral” de la región del Amazonas mediante la coordinación de las iniciativas de los países miembros.

El enfoque culturalista constituye una negación total de la personalidad cultural india. Con el pretexto de integrar a pueblos enteros en otra cultura, pretendidamente superior, se les convierte en pueblos desculturizados, aunque no lo suficientemente aculturizados para que ocupen el mismo lugar que los indios en la sociedad nacional.

b. La corriente economicista .

Esta responde también a una concepción dualista de la sociedad, según la cual coexisten dos sistemas: uno capitalista y otro precapitalista, llamado también por los partidarios de este análisis sistema "feudal" o "neofeudal". El objetivo perseguido es liberar a los indios del sistema precapitalista. Para ello conviene integrarlos en las clases sociales existentes en el sistema capitalista. Aun cuando los partidarios de este enfoque preconizan a largo plazo la desaparición de las clases sociales, consideran que el indio debe convertirse en un elemento de esas mismas clases sociales, lo que les permite hacerle entrar en sus análisis. De este modo, los economicistas, llamados también clasistas, predicán el "cambio social", según un evolucionismo conocido ya en Europa: sería conveniente pasar linealmente del feudalismo al capitalismo, para poder prever, más tarde, el socialismo.

La integración en las clases sociales se efectuará mediante la "proletarización", la "campesinización" de los indios, en tanto que obreros o campesinos únicamente "explotados" (el problema étnico con sus aspectos cultural, político, civilizacional, etc., queda de lado, pues estiman que se resolverá por sí mismo una vez que se ponga fin a la explotación económica. . .).

Por último, los análisis clasistas, con pretexto de integrar al indio en las clases sociales, lo integran completamente en el sistema capitalista que se combate. Es ésta una paradoja resultante de una falta de análisis de la realidad, fruto de una importación indiscriminada de teorías elaboradas en otras latitudes. Esta corriente empezó a desarrollarse a comienzos de siglo al intentar contraponerse a las teorías racistas y culturalistas del siglo XIX 8/.

Para los culturalistas, como también para los clasistas, el indio constituye un ser "tradicional", "conservador", "paseísta", "reticente al progreso". . . Esos análisis dualistas se traducen en la realidad por una incomprensión del problema indio en toda su complejidad y, muy a menudo, por el etnocentrismo, incluso la intolerancia, contribuyendo así a reproducir la relación colonial entre indios y no indios.

Estos dos enfoques entran de manera más general en el *análisis integracionista* del que constituyen los dos aspectos principales más extendidos entre los científicos sociales. Son el resultado del dualismo occidental que supone la lucha incesante entre dos polos opuestos, no con la perspectiva puesta en una integración bilateral equilibrada, sino en la integración, la dominación de uno por otro, según otra fórmula de “conquista”, de “colonización”. Suponen la desintegración cultural y la “descomunitarización” del indio.

c. Los partidarios de la nueva antropología

Frente a esos análisis integracionistas, se está desarrollando desde hace varios años una nueva corriente. Los nuevos científicos sociales, que practican una autocrítica muy a fondo, en particular en lo que se refiere a la colonización de las ciencias sociales enfocan la problemática india no sólo en sus aspectos puramente culturales o únicamente económicos, sino en su multidimensionalidad. Así, otorgan una importancia fundamental a los aspectos étnicos, políticos y de civilización de esta cuestión. Esta postura les lleva a criticar los análisis precedentes de los que se distancian claramente. Esta nueva corriente de las ciencias sociales concede un lugar preeminente a la gestión de sus destinos por los propios pueblos indios, y defienden su autodeterminación. Al analizar la sociedad en su aspecto pluriétnico, plurilingüe, pluralista, plurinacional, ponen de nuevo en tela de juicio la concepción del Estado-Nación defendida por los gobernantes y recogida por los culturalistas y los clasistas. Al denunciar la situación colonial vivida por los pueblos indios, predicán una redefinición de lo que deben ser las “naciones” en América Latina, planteando abiertamente la “cuestión nacional”. Esta nueva corriente, que reconoce la importancia de la dimensión étnico-política del problema indio, del hecho de una situación colonial interna, se ha desarrollado sobre todo en México, Perú y Brasil, y no queda ninguna duda de que las nuevas teorías han fluido también en las nuevas orientaciones recientemente adoptadas por el indigenismo interamericano.

Asimismo, muchos cristianos próximos de los indios, se han sumado a este nuevo análisis, y lo concretan mediante un apoyo abierto a los movimientos indios.

Estos nuevos antropólogos han puesto de manifiesto su postura en dos documentos importantes, tanto para las ciencias sociales como para los propios indios, Barbados I (1971) y Barbados II (1977) 9/.

Por parte india, intelectuales, que son también militantes de organizaciones étnicas, estudian a fondo la reflexión sobre su realidad, estableciendo un diálogo fecundo con los antropólogos de que acaba-

mos de hablar y cuya característica es considerar a los indios, no como objetos, sino como sujetos, y respetar la diferencia. Los ideólogos indios tratan de llevar al plano teórico la praxis de sus pueblos que se ven al mismo tiempo explotados, oprimidos y discriminados. De esas reflexiones se desprende poco a poco una nueva ideología, característica de los pueblos indios: el indianismo.

En respuesta a esos nuevos análisis, está desarrollándose otra corriente, más difundida, según parece, entre los científicos sociales europeos que entre los latinoamericanos y que se opone a la defensa de la etnicidad. Para los partidarios de este enfoque, la etnicidad está manipulada por el imperialismo internacional; la defensa de la etnicidad va de par con el deseo de las grandes compañías multinacionales, que sacarían ventaja de una desnacionalización de los Estados en beneficio del fomento de una etnicización que les permitiría operar mejor. Los movimientos indios están, pues, según esta teoría, manipulados por el capitalismo mundial.

Es verdad que los movimientos indios, que cada vez consiguen mayor audiencia entre las diferentes etnias, representan una fuerza social y potencial segura y que, a largo o corto plazo, puede convertirse en una fuerza política importante, portadora de nuevas alternativas. Es pues posible que se trate de utilizarlas. Pero eso no quiere decir que lo sean y, en el caso de que ciertas organizaciones lo fueran, no es razón suficiente para generalizar este hecho a nivel continental, descreditando de este modo a todos los movimientos indios.

3. LA POSTURA DE LOS GRUPOS INDIOS

a. El Primer Parlamento Indio de América del Sur

Esta reunión se celebró en San Bernardino, cerca de Asunción (Paraguay), entre el 8 y el 14 de octubre de 1974. En ella participaron delegados de las tribus maquiritare, quechua, aymara, guaraní, chulupi, toba, kolla, mapuche (de Argentina), pai-tavitera, parixi y mataka, procedentes de Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Venezuela. Esta reunión, organizada por el "Proyecto Marandú" 10/, se efectuaba con los auspicios de la Asociación Indigenista de Paraguay y del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Paraguay. A ese Parlamento no se admitió a ningún "blanco", con el fin de evitar cualquier influencia por su parte sobre el desarrollo de la reunión. Durante la misma fueron planteados los problemas siguientes:

- la posesión de las tierras cultivables,
- la discriminación en la esfera de la educación,
- el precario estado de salud de la población indígena,
- el trabajo sin seguridad social,
- la organización de los indígenas.

Los dos puntos que merecen ponerse de relieve en el curso de este Parlamento es la *toma de conciencia étnica* de los pueblos indios y su deseo de *organización*. Las comunidades deberán esforzarse por reagruparse en federaciones regionales, las cuales, a su vez, deberán integrarse en confederaciones nacionales e internacionales. Los indios que asistieron a ese parlamento insistieron sobre la independencia de su organización frente a las autoridades nacionales y los partidos y facciones políticas, con el fin de evitar el servir de “falsos líderes indios”. Ese Primer Parlamento marca una toma de conciencia india continental.

b. El Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas

En octubre de 1975 se creó el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas (CMPI) en Port Alberni (Canadá), bajo la égida de la Hermandad India del Canadá. Estuvieron representados en el mismo los países siguientes: Argentina, Australia, Bolivia, Canadá, Colombia, Ecuador, Finlandia, Groenlandia, Guatemala, México, Nueva Zelanda, Nicaragua, Noruega, Panamá, Paraguay, Perú, Suecia, Estados Unidos de América (con inclusión de Hawai) y Venezuela. Fueron aprobadas en él algunas resoluciones relativas a los derechos económicos, culturales, políticos y a la conservación de las tierras y de los recursos naturales.

En el CMPI hay dos consejos regionales a nivel de América Latina: el Consejo Regional de los Pueblos Indígenas de América Central (CORPI) y el Consejo Indio de América del Sur (CISA).

c. Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre la discriminación frente a las poblaciones indígenas de las Américas

Por vez primera los pueblos indios de las Américas dejaron oír su voz en el Palacio de las Naciones de Ginebra (Suiza) del 20 al 23 de septiembre de 1977. Esa conferencia fue preparada por el Comité de Derechos Humanos de las ONG y por el Subcomité sobre el Racismo, la Discriminación Racial, el Apartheid y la Descolonización.

La declaración de principios de la Conferencia reconoce a las naciones indígenas que se sometan al derecho internacional a condi-

ción de que los pueblos considerados deseen ser reconocidos como naciones y cumplan con las condiciones fundamentales de toda nación, a saber: a) tener una población permanente, b) poseer un territorio determinado, c) disponer de un gobierno propio, d) poseer la capacidad de entrar en relación con otras naciones.

Se otorgará a las naciones y a los grupos indígenas el grado de independencia que deseen, de conformidad con el derecho internacional.

Esta Conferencia reconoce el derecho de los pueblos a la autodeterminación. De este modo: "todas las acciones por parte de cualquier Estado que erosionen el derecho de la nación o grupo indígena a ejercer la libre determinación caerán dentro de la competencia de los organismos internacionales existentes".

Al mismo tiempo, la Conferencia recomienda que sean reconocidos y plenamente protegidos por la ley el derecho a la posesión de la tierra y al control de los recursos naturales y el derecho de los pueblos indígenas a gobernar sus territorios de acuerdo con sus propias tradiciones y su cultura. Por último, señalemos que la Conferencia se mostró muy dura frente a la política indigenista:

"Será ilegal para cualquier Estado tomar o permitir cualquier acción o conducta con respecto a alguna nación o grupo indígena, que directa o indirectamente conduzca a la destrucción o desintegración de dicha nación o grupo indígena".

d. Primer Congreso Internacional Indígena de América Central

Se celebró del 24 al 28 de enero de 1977 en Panamá, participando en el mismo representantes de México, Guatemala, Panamá, Honduras, Nicaragua, El Salvador y Costa Rica. Los delegados examinaron la realidad india en esos diversos países, su situación económica y cultural y, en particular, los problemas religiosos, educativos y de tradición indígena.

Esta reunión decidió la constitución de una federación indígena centroamericana: el Consejo Regional de los Pueblos Indígenas de América Central (CORPI), donde están representados los países mencionados.

En el curso de la Reunión de las Organizaciones Indígenas Independientes de México, América Central y el Caribe, que tuvo lugar en la comunidad Purepecha de Cherán Asticurin (Estado de Michoacán, México) del 3 al 8 de marzo de 1981, el CORPI, que era quien organizaba esta reunión, anunció que en adelante su sigla significa-

ría: Coordinadora Regional de Pueblos Indios. Esta modificación terminológica corresponde a un cambio ideológico que se está llevando a cabo en dicha organización.

e. Primer Congreso de los Movimientos Indios de América del Sur

Se celebró en Ollantaytambo, cerca de Cuzco (Perú), del 27 de febrero al 3 de marzo de 1980. Convocado por el CMPI, el Movimiento Indio Peruano y la Asociación Indígena de la República Argentina, estuvo patrocinado por el Instituto Nacional de la Cultura, la Sociedad de Antropología y el Instituto de Economía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En su orden del día figuraban los temas siguientes: Historia verdadera del Tawantinsuyu, filosofía y política cósmica del indio, los ayllus y su gobierno en forma de consejos, el mensaje de la indianidad al mundo. Después de este Congreso se creó el Consejo Indio de América del Sur (CISA).

Esta reunión marca la victoria de los "indianistas" sobre la tendencia "marxista". La tendencia indianista estuvo representada y dirigida por Bolivia (MITKA), a quien apoyaron Perú, Ecuador, Argentina y Colombia, y la tendencia marxista estuvo representada por Venezuela, Brasil y Chile, ciertamente porque las poblaciones indias, al ser muy minoritarias en esos países, pueden apenas soñar con mejorar su situación de no mediar una alianza de clase con los no indios.

La tendencia indianista de los representantes del Perú y Ecuador se explica por la numerosa población india (aproximadamente la mitad) de ambos países y por el hecho de que corresponden geográficamente al Tawantinsuyu de la época incaica. En cuanto a Colombia, su postura es el resultado de su tradición de lucha india, en especial en el sur del país con el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca). A pesar de todo, si los indios de Colombia optaron por el indianismo, esa postura no les impide buscar alianzas, a condición de que éstas no sean contrarias a su indianidad y a sus propias reivindicaciones.

Desde el punto de vista estratégico, este congreso resolvió que cada pueblo debía adoptar las tácticas y estrategias de lucha que estén más en consonancia con los imperativos sociales, económicos y políticos de los diferentes países, tomando en cuenta dos posibilidades, a saber: a) cuando el pueblo indio es mayoría, en cualesquiera de los países su finalidad inmediata será la toma del poder político b) cuando el pueblo indio es minoría, se reservará el derecho a decidir su acción inmediata a la cabeza de sectores populares, pero sin comprometer su autonomía política y su identidad étnico-cultural.

Estos congresos internacionales denotan la toma de conciencia de una identidad india continental que se expresa en una ideología en

evolución y cuyo origen hay que buscarlo en los ideólogos indios de los Andes, el indianismo, fundado en la "concepción cósmica de la armonía entre el hombre y la naturaleza". Filosofía unificadora de los pueblos indios de América, quiere ser la fuerza motriz del internacionalismo indio.

Mientras en 1974 el Parlamento Indio del Cono Sur se preocupaba principalmente de las condiciones de vida de los indios en sus países respectivos, el congreso de Ollantaytambo planteó los problemas en términos resueltamente políticos y de "liberación" mediante la "descolonización", siguiendo para ello un radicalismo creciente que sitúa en adelante en la lucha ideológica entre el occidentalismo y el indianismo.

f. Las reivindicaciones indias

Dividiremos este capítulo según los grandes temas tratados en los congresos, reuniones o documentos de fuente india. Los dos primeros temas aluden a la tierra y al cultivo de la misma que hemos separado por necesidades de análisis, aunque conviene subrayar que para los indios esos conceptos son inseparables.

LA TIERRA

El tema de la tierra es, con mucho, el que causa mayor preocupación a los indios. Concepto totalizador, aglutina en torno a él todos los otros, con los que se encuentra estrechamente ligado: cultura, etnicidad, indianidad, historia, religión, política, economía, etc.

Los conflictos por las tierras son siempre más agudos en las regiones indias que en las otras. La represión contra los indios se efectúa principalmente mediante el despojo de las tierras, cuya amplitud va más allá de la pérdida de un simple medio de producción vital para ellos.

"Para nosotros, los indígenas, la tierra no es sólo el objeto de nuestro trabajo, la fuente de los alimentos que consumimos, sino el centro de toda nuestra vida, la base de nuestra vida, la base de nuestra organización social, el origen de nuestras tradiciones y costumbres" 11/.

La tierra constituye a la vez la condición de la seguridad individual y de la cohesión de grupo, al contrario de lo que sucede con los no indios que la utilizan como instrumento de dominación, como medio de producción capaz de producir una renta.

En esas condiciones se comprende que “la lucha por la recuperación de nuestras tierras es la que más nos une” 12/. Se trata de recuperar el elemento fundamental de la vida, una parte de sí mismo, puesto que “el indio es la misma tierra” 13/.

Después de haber sido rechazados hacia las peores tierras, la recuperación de las tierras ocupadas antiguamente por las comunidades, de donde les expulsaron los grandes propietarios rurales, constituye uno de los principales objetivos. Los grandes propietarios califican estas recuperaciones de “invasiones”, queriendo atribuirse de este modo la legitimidad de la propiedad de la tierra, mientras que los indios sólo tratan de rescatar lo que les fue robado, las más de las veces por la fuerza y al precio de numerosas matanzas y asesinatos.

Las tierras rescatadas deben trabajarse comunitariamente y cada comunidad controlará los recursos naturales de su zona:

“La entrega de tierras al indígena debe ser hecha a nombre de la comunidad en propiedad comunal” y “los Estados deben reconocer a las comunidades indígenas como personas de existencia ideal. . . Y deben en sus constituciones, reglamentos o leyes, contemplar el problema de la devolución de las tierras a las comunidades colectivizadas que cumplan con los derechos reconocidos a las comunidades o tribus” 14/.

El reconocimiento de la propiedad colectiva de la tierra por los gobiernos hará que los indios puedan vivir en su “comunitarismo”, lo que constituye una forma de tenencia de la tierra por la que se expresa asimismo la relación comunitaria entre los diferentes miembros de la comunidad y entre éstos y la naturaleza, relación que no es tan sólo económica, sino también cultural, política, religiosa, etc. Los indios reclaman el reconocimiento de sus comunidades como entidades autorregidas por los “comuneros” siguiendo sus propias leyes.

De este modo, la recuperación colectiva de las tierras constituye también una lucha cultural y política entre el comunitarismo indio y el individualismo occidental que propugna la propiedad privada. A través de la lucha entre esos dos sistemas económicos, uno comunitarista y otro individualista, se oponen igualmente dos visiones del mundo totalmente distintas.

El concepto de la tierra, al extenderse al campo político, toma un aspecto de reivindicación territorial que reviste entre algunos movimientos radicales una dimensión “nacional” y se expresa en términos de “liberación nacional” (Bolivia, Perú). La reivindicación de la tierra se convierte en la de todo un pueblo oprimido y colonizado.

El concepto de propiedad colectiva, aunque utilizado corrientemente por los indios en sus reivindicaciones, no debe llamarnos a engaño por el sentido que dan al término de "propiedad". Cuando se expresan en términos de "propiedad" tratan de hacerse entender por los no indios utilizando conceptos occidentales. Se trata en este caso de una actitud de defensa del comunitarismo indio frente a la creciente privatización de la tierra, favorecida por la política indigenista, en particular mediante las reformas agrarias de tipo individualista. El cambio de las estructuras agrarias y el comercio entrañan un cambio de mentalidad a la vez que desintegran el sistema comunitario: aparecen entonces el interés, la competencia y, con ellos, la formación de clases sociales dentro de las comunidades en proceso de "descomunitarización".

La propiedad individual de la tierra, pese a que cada vez está más extendida en el mundo indio, no ha destruido el espíritu comunitario indio y la conciencia de grupo en tanto que elemento de cohesión de la comunidad. El comunitarismo no se limita a la posesión de la tierra, sino que es producto de las aspiraciones culturales, autogestionarias, políticas, "nacionales", económicas. . . .

El parcelamiento de las tierras se presenta como una tentativa de introducir la mentalidad capitalista entre los indios, mentalidad contraria a la tradición de propiedad colectiva de la comunidad 15/.

La tierra es un medio de subsistencia, pero la relación con ella es más amplia; es una relación total, de fusión entre el indio y la tierra. El hombre forma parte integrante de la naturaleza y no se opone a ella, a diferencia del occidental que trata de dominarla y de separarse de ella.

LA CULTURA

En este tema encontramos numerosos elementos explicados ya en el tema de la tierra, puesto que para el indio, la tierra y la cultura no son dissociables. El concepto de inseparabilidad es fundamental en la cosmogonía india. Este aspecto del mundo indio es ciertamente el menos comprendido por los occidentales, que tienen tendencia a analizar las sociedades indias según divisiones conceptuales demasiado a menudo jerarquizadas.

Como hemos dicho en la parte precedente, la tierra constituye el marco indispensable de la cultura, con sus variantes étnicas. Al igual que la cultura occidental engloba una multitud de variantes culturales, la cultura india incluye también sus variantes: podemos observar notables diferencias entre un indio de la selva y un habitante de la sierra, pero ambos presentarán puntos comunes que encontraremos en toda América: la estrecha relación entre el hombre y la naturaleza, a

la inversa de los occidentales que cada vez se alejan más de ella; la visión totalizadora del universo y el sentido del equilibrio entre sus diferentes elementos. El occidental quiere cambiar la naturaleza según su propio interés, plegarla a sus normas para hacerla entrar en su racionalidad. El indio, por el contrario, no trata de dominarla, sino que se adapta a ella, se impregna de sus leyes y vive en armonía con ellas sin tratar de imponerle otras. Tratará siempre de buscar el equilibrio entre el medio ambiente y él mismo. Es la tierra, el medio ambiente natural, lo que le permite reproducir su cultura, y ello a pesar de las relaciones a que le ha forzado la sociedad no india con respecto a la tierra. Así, cuando se ve desprovisto de tierra, la reivindica: la comunidad es capaz de guardar su cohesión cultural y de grupo para reclamarla, gracias a una memoria colectiva digna de interés.

“Para nosotros, el concepto de cultura que es básico no puede restringirse a la suma de algunos elementos tomados fuera de contexto, como la lengua, las creencias, los mitos y leyendas, la música y las danzas, si no que es el marco global de nuestra vida, donde la tierra es la base y punto de partida. . . ” 16/.

El vehículo de la cultura es, por supuesto, el idioma. Los indios exigen que los gobiernos reconozcan oficialmente los idiomas nativos. La enseñanza debe ser impartida por maestros indios. Los quechuas y los aymaras de Bolivia denuncian la “forma sutil de dominación” que constituye la escuela rural:

“La escuela rural, por sus métodos, por sus programas y por su lengua es ajena a nuestra realidad cultural y no sólo busca convertir al indio en una especie de mestizo sin definición ni personalidad, sino que persigue igualmente su asimilación a la cultura occidental y capitalista. Los programas para el campo están concebidos dentro de esquemas individualistas a pesar de que nuestra historia es esencialmente comunitaria” 17/.

Desean una educación impartida en la lengua materna, pero admiten la utilidad del aprendizaje del español, habida cuenta de la inevitable interacción con los no indios. Todos piden una educación idónea, adaptada a sus pueblos y a sus problemas, porque “la educación oficial sirve a los modelos occidentales que, a título de ‘civilización’, están orientadas a la alienación sistemática de nuestro ser indio” 18/. Por su parte, la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (Asociación Civil Mexicana) preconiza una educación “bilingüe-bicultural”, concebida no *para* el indio, sino *por* el indio, como

sujeto de su propio destino histórico 19/. Conviene enseñar primeramente "nuestra propia cultura" y luego los valores universales de las otras culturas. Estas reflexiones van unidas a una viva crítica de la "castellanización".

Las organizaciones indias aspiran a la autodeterminación cultural. Su cultura es hoy realmente una "cultura de resistencia". Trata de sobrevivir, pero su desarrollo se ve obstaculizado por la política aculturacionista.

La cultura india se reproduce dentro de las comunidades mediante la adquisición de los valores comunitarios, el empleo de la lengua autóctona (empleo tanto más resistente cuanto que la política educativa deja, a menudo, a numerosas poblaciones indias en el analfabetismo, lo que favorece el empleo constante de la lengua materna y, por consiguiente, la reproducción de la cultura de resistencia), la mitología india, la historia oral, etc. Este último punto presenta suficiente importancia como para que nos detengamos en él.

LA HISTORIA

La historia de los pueblos indios no ha sido nunca hasta la fecha escrita por los propios indios. Estos la han contado, fue recogida por los españoles y, más tarde, por los criollos, pero siempre ha pasado por el molde occidental. Por todo ello no puede ser auténtica. El rescate de su historia es fundamental para identificarse como pueblos. Sólo partiendo de una conciencia histórica podrá desarrollarse una conciencia ideológica a través de los movimientos indios y basada en la indianidad, que abra el camino a la conciencia revolucionaria.

Así, pues, la historia deberá enseñarse partiendo de la historia auténtica de los pueblos autóctonos. La historia aparece como una expropiación continua desde el "descubrimiento" de América, genocidio, etnocidio, robo de tierras, desprecio de los valores morales y culturales autóctonos. Por lo que se refiere a la independencia de España, tampoco aquélla aportó la libertad a los indios, ya que se hizo bajo el signo del liberalismo 20/ y "la República no es para el indio más que una nueva expresión de la política de los dominadores" 21/.

De este modo, la historia sentida por los indios les permite tomar conciencia de su opresión política y cultural, de su explotación económica y de la discriminación social y racial de que son objeto desde la conquista hasta nuestros días, toma de conciencia que dará fundamento a sus reivindicaciones en tanto que pueblos colonizados.

ASPECTO ECONOMICO

Los indios revelan constantemente la explotación económica que padecen y la "marginación" social a que están sometidos. En el campo económico, el problema de la tierra ocupa un lugar esencial, como medio de producción. En este aspecto, la mayor parte de los indios se identifican con la clase social campesina:

"Los pueblos indígenas constituimos parte importante de la clase campesina del país y, por ello, reclamamos nuestro lugar en el proceso reivindicativo de la reforma agraria y en todos los programas de desarrollo nacional, pues de esta manera será posible sustraernos de la explotación, el hambre y la miseria" 22/.

Al igual que les ocurre a los otros campesinos, sus enemigos son los grandes propietarios, los comerciantes, los intermediarios, los banqueros, etc.

El problema agrario es el más urgente. Sin embargo, las reformas agrarias son, por lo general, demasiado individualistas y tropiezan con el comunitarismo indio. Insisten en la productividad, noción extraña al mundo indio que, si bien trata de equilibrar la producción, no intenta producir excedentes con miras a obtener beneficios. La noción de rentabilidad no tiene la misma significación en el sistema de pensamiento de los indios, que no tratan de forzar la naturaleza, sino que intentan adaptarse a sus posibilidades, según sus necesidades esenciales, y por ello, las más de las veces, son las primeras víctimas de la competencia, puesto que los no indios no tienen ningún inconveniente en seguir las reglas del juego capitalista. Los comerciantes, los intermediarios, los traficantes de toda índole, son denunciados y condenados constantemente en los congresos indios y en su prensa. Los indios reclaman un mercado indio, precios fijos, la supresión de los impuestos abusivos, subsidios previstos por la ley, etc. Los indios de Colombia rechazan el cooperativismo oficial y reivindican un "cooperativismo popular", ya que consideran al primero demasiado paternalista y dominado por intereses individualistas:

"Queda claro entonces que debemos luchar por formar cooperativas autónomas que organicen nuestra economía y contribuyan al desarrollo de la organización" 23/.

La penetración del comercio actúa como elemento de destrucción de las comunidades y acentúa las diferencias entre ricos y pobres. Pero el comercio y la dominación blanca y mestiza no han des-

truido, durante siglos, la cohesión de grupo de las comunidades, incluso cuando éstas evolucionan hacia un sistema de propiedad a la vez comunal, semicomunal (usufructo permanente) y privado.

En Colombia fueron organizadas empresas comunitarias utilizando créditos del INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agraria) y, para luchar contra los intermediarios, se crearon cooperativas y tiendas comunales. En lo que respecta a la distribución de los beneficios:

“Se convino que en ningún caso debe haber repartición individual en dinero, sino que es en servicios como la comunidad va a poder apreciar el avance de su organización económica” 24/.

La noción de autogestión aparece una y otra vez en las reivindicaciones indias. Esta autogestión debe desarrollarse en el marco más amplio de una autonomía económica.

La dependencia económica de los grupos étnicos entraña una desintegración de sus comunidades y favorece una división en clases sociales. Los trabajos colectivos siguen existiendo, pero son objeto de una explotación por parte de los grandes propietarios y hasta de las autoridades que encuentran de este modo una mano de obra gratuita para emprender trabajos públicos.

El aspecto económico del problema indio no se limita a la esfera agrícola. En este aspecto no podremos asimilar a los indios a los campesinos, porque si bien es cierto que muchos son efectivamente campesinos otros ejercen actividades diferentes que nos obligan a clasificarlos de otro modo, en el campo, podemos verles asimismo en la artesanía, en los servicios, etc.; en la ciudad, ocupan los empleos menos remunerados y menos estables. Son ellos quienes trabajan frecuentemente en lo que se conoce como “el sector informal urbano”, que reúne a los trabajadores que aparentemente viven “al margen” del sistema, pero que constituyen, en realidad, uno de los jalones de reproducción del mismo: vendedores ambulantes, limpiabotas, jornaleros o peones sin contrato fijo, personal doméstico (en particular mujeres) etc. En los países de población india abundante, ese sector no estructurado equivale prácticamente a la población india emigrada del campo. Aquí también es difícil clasificar esas poblaciones desarraigadas y en vías de proletarianización. Como puede verse, la cuestión india rebasa con mucho el problema de las clases sociales, para convertirse en el problema de todo un pueblo.

ASPECTO POLITICO

El Manifiesto de Tiahuanacú declaró que los quechuas y los aymaras tenían conciencia de hallarse oprimidos políticamente y deploraba la falta de participación efectiva de los campesinos quechuas y aymaras en la vida económica, social y política del país. Por último, expresaba el deseo de que sus organizaciones políticas estuvieran en correspondencia con sus valores y sus propios intereses. Por otra parte, el Primer Parlamento Indio de América del Sur estimó conveniente dar pruebas de extrema prudencia ante las maniobras de los partidos y facciones políticas nacionales. De este modo, aparecen tres puntos importantes:

- participación política insuficiente,
- no reconocimiento del problema étnico,
- desconfianza frente a las organizaciones políticas no indias.

El no reconocimiento de la etnicidad, y más ampliamente de la "indianidad", por la sociedad llamada "nacional", es en gran parte causa del incremento de la organización política específicamente india. En la actualidad, al no encontrar su expresión en el seno de las organizaciones políticas tradicionales, los indios tienden cada vez más a agruparse en sus propios movimientos políticos, que ellos sí defenderán sus intereses. Esas organizaciones pueden ser muy diversas: regionales, como el CRIC de Colombia, el Consejo Aguaruna y Huambisa (Perú), el Congreso Guaymi (Panamá), MISURASATA (Nicaragua), los Consejos Supremos de México (uno por cada etnia); organizaciones monoétnicas, biétnicas o pluriétnicas que se multiplican actualmente en México y revisten la forma de asociaciones civiles, etc.; organizaciones nacionales, como el MITKA (Bolivia), el CNPI (Consejo Nacional de Pueblos Indígenas) de México, la Unión de Naciones Indígenas de Brasil, etc. Por regla general, esos movimientos exigen una sociedad basada en el sistema comunitario, en los Consejos Indios y en la autodeterminación de los pueblos indios.

Para ello sus estrategias van mucho más allá de las de los partidos políticos, manifestándose en lo que respecta a los movimientos andinos en términos de liberación nacional. Estos movimientos insisten igualmente en la necesidad de seguir estrategias que les sean propias.

El hecho de defender sus derechos como pueblo es muy mal visto por los partidos políticos, en particular por la izquierda latinoamericana que los califica con harta frecuencia de movimientos "racistas", porque se fundan en la indianidad; de "divisionistas", "conservadores", "paseístas", "ultra-izquierdistas" o "comunistas", por la

derecha, y de "reaccionarios" por la izquierda. Como podemos ver, el problema indio no encaja en los análisis occidentales que sólo se ocupan de las masas de campesinos explotados y no de los pueblos oprimidos. Los partidos políticos rechazan aquí la diferencia, que se explica ciertamente por el colonialismo teórico de que son víctimas la mayor parte de los partidos políticos de América Latina.

A su vez, los indios quieren elaborar sus propias teorías, seguir su propia ideología en sus propias organizaciones políticas, para no depender del paternalismo de los partidos políticos que les convierten en menores a quienes es preciso enseñar todo.

Además, el propio sistema de partidos políticos concebido por los occidentales no corresponde a su realidad, como lo afirma el Primer Parlamento Indio de América del Sur. En efecto, los partidos se construyen en función de las clases sociales, es decir, según criterios económicos. Ahora bien, para el indio, lo económico no es lo más importante, como hemos explicado ya. La importancia que el indio concede a la cultura, a su organización social comunitaria, a la identidad étnica, no cuenta para los partidos políticos o, en el mejor de los casos, cuenta de manera secundaria, de modo que el indio no se siente concernido y considera a los partidos políticos como una especie de colonialismo. Los indios prefieren formar un "movimiento" o un "consejo" en vez de un "partido"; los primeros son más flexibles y más amplios que este último y, sobre todo, concuerdan mejor con su visión del universo.

ASPECTO RELIGIOSO

No hablaremos aquí de la religión india porque ésta es poco mencionada en los congresos debido a que se integra en toda la visión cósmica de esos pueblos. Nos la volvemos a encontrar en su apego a la naturaleza, en la cultura. Lo que sí vamos a examinar aquí es el cristianismo indio.

La religión cristiana ha contribuido ampliamente a la colonización del continente. Constituye incluso uno de los agentes más eficaces de la misma, hasta tal punto que son numerosas las poblaciones indias que hoy la profesan.

Los congresos indios denuncian sistemáticamente la nefasta labor de algunas misiones, el aparato de la Iglesia al servicio de los grandes propietarios, los comerciantes, etc., la división que engendran en las comunidades, la educación impuesta, la explotación del trabajo gratuito, etc.

Las acusaciones más unánimes se centran en el Instituto Lingüístico de Verano. Instalado en México en 1935, en 1947 se fijaría en el

Perú, en 1959 en Colombia. . . En 1974 operaba en ocho países de América Latina. Este instituto se interesa particularmente por las regiones remotas (como la región del Amazonas) poco exploradas y con perspectivas capaces de interesar a las empresas multinacionales norteamericanas y a los grandes propietarios. Las conclusiones del III Congreso del Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA, Colombia) considera que el problema más grave con que tropieza en la región es el de ILV y denuncia la estrecha colaboración existente entre ese organismo y el Gobierno 25/.

El Primer Congreso de los Movimientos Indios de América del Sur (Perú, 1980) exige en sus conclusiones la expulsión del ILV, instrumento de penetración imperialista en la región del Amazonas.

El tema del paternalismo religioso aparece también de manera regular en las reflexiones indias.

Sin embargo, aunque algunos movimientos rechazan totalmente cualquier relación con las misiones, otros las aceptan tanto más cuanto que una parte de la Iglesia ha sufrido grandes cambios ideológicos en el curso del último decenio ante la dramática situación que descubría en la base. De este modo, la Iglesia progresista aparece cada vez más al lado de los indios y trata de trabajar con ellos, respetando su organización, sus tradiciones y su identidad, en vez de "guiarles" según el paternalismo que le era habitual. Tanto es así, que numerosos congresos no hubieran podido celebrarse sin la ayuda o el patrocinio de las instituciones religiosas. La Iglesia progresista latinoamericana se manifiesta mucho más receptiva con respecto a la cuestión india que los partidos de izquierda. La Iglesia favorece la expresión de los indios y les apoya en sus conflictos con los no indios, lo que no sucede sin peligro: muchos sacerdotes han sido asesinados o expulsados durante los últimos años a causa de su compromiso favorable a los indios.

Algunos indios hablan no obstante del "neopaternalismo" que, según ellos, caracterizaría la actual actitud de esos religiosos con el fin de poder difundir mejor el cristianismo.

Se rechaza a la Iglesia como institución, ya que la institución religiosa representa, en efecto, un instrumento del colonialismo. Por lo que respecta a la religión cristiana propiamente dicha, ésta es un producto de la cultura occidental y no da a los indios una interpretación del mundo que les satisfaga plenamente y que corresponda con su visión del cosmos. Por ejemplo, el dualismo de las religiones monoteístas occidentales es difícilmente conciliable con la cosmogonía india de la unidad del universo. De este modo, la adhesión a la religión cristiana supone el abandono de determinados valores que forman parte inherente de la cultura india.

A pesar de ello, son numerosos los movimientos indios que aceptan la alianza con los sectores progresistas de la Iglesia, tanto más cuanto que, en algunos casos, es ella sola quien puede denunciar los abusos y dispone además de la ventaja de poder hacerse oír por una gran parte de la opinión pública nacional e internacional (por ejemplo, en los casos de conflictos por las tierras y de las exacciones o abusos de los blancos contra los indios, etc.).

EL RACISMO

Otra de las ideas básicas en las denuncias y protestas de los indios es el problema de la discriminación racial, problema que no puede ignorarse. Si algunas veces es ignorado, voluntariamente o no por los no indios, no lo es ciertamente por los indios que son los primeros en sufrir a causa de él, ya sea en Guatemala, en México, en Perú, en Bolivia, en Colombia o en otros países. El racismo ha sido uno de los instrumentos de la dominación europea sobre los pueblos autóctonos; al considerarles de raza inferior, se justificaba su explotación y su opresión. Actualmente, el racismo presenta otras formas; ya no se dice que los indios son "inferiores", sino que están "subdesarrollados", que constituyen un "freno al desarrollo", que son "ignorantes" y que es preciso "educarlos", etc. Estas interpretaciones corresponden a una visión etnocéntrica por parte de los no indios que se consideran siempre superiores, con un discurso diferente. Así vemos cómo el paternalismo permite la reproducción del racismo cuando se dirige hacia pueblos oprimidos. La política indigenista, paternalista, ha mantenido a los indios en una condición de asistidos, haciéndoles figurar como inferiores a los ojos de los no indios y favoreciendo así entre éstos las reacciones de superioridad y de racismo. Las mismas instituciones establecen a veces un tipo de discriminación étnica, como, por ejemplo, en los países en los que la legislación considera a los indios como menores, sometidos a una tutela especial, o les obliga a llevar una tarjeta de identidad especial para poder controlarlos mejor, como en el Africa del Sur.

La denuncia del racismo es más fuerte en los países de mayoría india y relativamente débil en aquéllos en donde se encuentran en minoría. La discriminación racial se presenta pues como proporcional a la población india. Por ejemplo, se reprocha a menudo a los indios de Bolivia conceder demasiada importancia al problema racial. Pero no debe olvidarse que en este país los indios padecen los efectos de una política deliberada contra ellos; como ejemplos podemos citar la esterilización de las mujeres indias, la inmigración de poblaciones blancas de Africa del Sur en las tierras indias con el fin de romper el equilibrio étnico de esas regiones y su combatividad.

LA IDENTIDAD ÉTNICA

La identidad étnica constituye uno de los temas fundamentales de las reivindicaciones indias; sin ella, las organizaciones indias no existirían. Por lo general, los propios indios definen a las diversas etnias como “nacionalidades” diferentes; en algunos casos se trata de “minorías nacionales” (Colombia, México, etc.), pero, en otros, las distintas etnias reunidas forman una “mayoría nacional” (Bolivia, Guatemala). Estas pueden conjugar sus objetivos comunes de acuerdo con una “unidad indígena”, como manifiesta el CRIC de Colombia:

“La consigna ‘unidad indígena’ tiene plena vigencia y corresponde a los intereses comunes de las nacionalidades indígenas frente a la nación colombiana” 26/.

O, como MISURASATA, en Nicaragua, que reúne las tres etnias de la costa atlántica del país (Miskitu, Sumu y Rama):

“Propugnamos que nuestra patria sandinista sea un estado verdaderamente multiétnico, en el cual cada etnia tenga derecho a la autogestión y a la libre elección de alternativas sociales” 27/.

Las expresiones “indio” o “indígena” se utilizan en sentido genérico y no corresponden a una etnia determinada, sino a un conjunto de etnias o “nacionalidades”. A nivel de la etnia propiamente dicha, vemos la existencia de un Consejo étnico; por ejemplo, el Consejo Aguaruna y Huambisa de Perú, el CRIC, el CRIVA de Colombia. A nivel nacional, la organización india toma el nombre de “movimiento”: El Movimiento Indio Tupac Katari de Bolivia, el Movimiento Indio Pedro Vilca Apaza de Perú, el Movimiento Indio Peruano, que se dicen representantes de todos los grupos étnicos que existen en su país. Luego, a nivel internacional, pero correspondiendo a las grandes regiones geográficas, encontramos el concepto de Consejo: Consejo Indio de América del Sur o, incluso, Coordinación Regional de los Pueblos Indios de América Central.

La identidad étnica, reivindicada por todos los indios, es lo que más les niegan los no indios que persisten en querer considerar a los indios tan solamente como campesinos. Por su parte, los indios no desconocen el problema de clases, aunque conviene situarlo en su justo lugar. El problema étnico no corresponde a un problema de clase, sino que es algo más que viene a sumarse a éste.

Por último, otro punto esencial que merece ser puesto de relieve es el potencial revolucionario que lleva consigo la toma de conciencia étnica. Es decir, que la toma de conciencia política puede ser el resultado de la toma de conciencia étnica.

En otro plano, la toma de conciencia india, que es la traducción a nivel nacional e internacional de la toma de conciencia étnica, puede ser la fuente de luchas y cambios considerables, con el desarrollo no sólo del nacionalismo, sino también del internacionalismo indio.

4. CONDICIONES Y POSIBILIDADES DE UNA POLITICA DE ETNODESARROLLO

Según el estudio que hemos efectuado de numerosas reuniones indias, de su prensa, de las teorías de sus ideólogos, podemos deducir varios grandes temas de sus reivindicaciones:

- La autodeterminación política, que se traduce en la aspiración a una especie de liberación regional en el caso de los grupos étnicos minoritarios. Esa liberación toma una dimensión nacional cuando son mayoritarios (Bolivia) y, de manera general, en el caso de las organizaciones andinas. Esta autodeterminación debe llevar a una amplia autonomía. Con el fin de que se respeten las diferentes “nacionalidades” indias y no indias, aparece también la idea de estado “plurinacional”.
- Necesidad de organizarse: la organización va de par con el desarrollo de la conciencia india, a nivel regional, nacional e internacional.
- Pluralismo cultural: si la diversidad se concibe en tanto que factor de progreso. Ese pluralismo cultural supone el reconocimiento oficial de las lenguas nativas. Reivindicación de la enseñanza bilingüe-bicultural.
- Reivindicación de la tierra en tanto que elemento fundamental de la supervivencia de los grupos étnicos, con crítica constante de la privatización de las tierras; reivindicación de una tenencia colectiva de la tierra con autogestión de las comunidades.
- Recuperación de su propia historia.
- Ser el sujeto y no el objeto.
- La armonía: este tema no se refiere únicamente a las relaciones con la naturaleza, sino también a las relaciones entre seres humanos. La armonía con la naturaleza va de par con

las preocupaciones ecológicas y con la protección ambiental.

- Toma de conciencia étnica, necesaria para una toma de conciencia política de los pueblos indios.
- Autogestión económica, cultural, etc.
- Desarrollo científico con la ayuda de los conocimientos populares indios (medicina, técnicas agrícolas, conocimientos astronómicos, físicos, etc.). El hecho de pertenecer a distintas culturas puede favorecer los diversos enfoques de la ciencia y los nuevos métodos de investigación.
- Las alianzas: rechazadas por los más radicales, son aceptadas en general, a condición de que los otros sectores conozcan las dimensiones étnicas de los problemas de la sociedad.
- La participación: reivindicación corriente, también tiene que ser plena y verdadera.
- Intervención parcial o total en la política indigenista.

Estos grandes temas que preocupan a los movimientos étnicos deben ser tomados en consideración cuando se trate de elaborar una política de etnodesarrollo.

Esta política, para cuya consecución las condiciones políticas deben ir unidas a la voluntad de descentralización y de cambios estructurales, entraña una participación real de los representantes indios, debidamente acreditados por los diversos grupos étnicos, en las tomas de decisiones que les conciernan. Lo que supone ante todo un reconocimiento de las organizaciones étnicas y el libre juego en la elección de sus responsables.

La noción de etnodesarrollo supondría el desarrollo multidimensional de los grupos étnicos y debería revestir, en nuestra opinión, los aspectos siguientes:

- Político: reconocimiento de la autodeterminación política de los grupos étnicos en el marco de un estado plurinacional, en contraposición con el Estado-Nación impuesto desde que se independizaron de España.
- Restitución de las tierras reclamadas por los indios, su titularización oficial de la propiedad, dejando a los indios la libre elección de vivir en ellas colectivamente o comunitariamente o según otras formas (propiedad privada, cooperativas, etc.), control de sus recursos naturales.
- Aspecto cultural: desarrollo del plurilingüismo y de la educación pluricultural, con el reconocimiento oficial de las lenguas nativas (a nivel regional o nacional, según su importancia); favorecimiento del desarrollo de la cul-

tura nativa a través de los grandes medios de comunicación (publicaciones, radio, televisión, etc.); política de etnodesarrollo destinada también a los no indios, lo que supone una campaña de información.

- Desarrollo del grupo étnico concebido como evolutivo y no dirigido, es decir, que sean los pueblos indios quienes lo definen con las prioridades que ellos fijen de acuerdo con sus necesidades y concepciones. En lo que respecta a la ayuda del Estado, posibilidad de escudriñar todo lo que se les proponga y de que también ellos puedan hacer propuestas.
- Descentralización: administrativa, que corresponda a los diferentes pueblos y no a intereses económicos u otros; descentralización de los centros de decisiones; descentralización económica, cultural, política (espacio político reconocido que corresponda a la importancia del grupo étnico en toda la sociedad, a nivel regional y nacional).
- Aspectos científicos: desarrollo científico, recuperando los conocimientos populares y estudiándolos más a fondo. Esas investigaciones se favorecerán mediante una política de autonomía cultural de los grupos étnicos.

La noción de etnodesarrollo no debe concebirse como reductora, sino más bien como abierta al exterior: es decir, un desarrollo étnico autocentrado pero abierto a los otros grupos de la sociedad, indios y no indios, según un desarrollo integral y global dentro de un estado plurinacional. Conviene revalorizar las posibilidades de desarrollo y de alternativas que pueden proponer esos diferentes grupos, de acuerdo con sus conocimientos, su historia, sus aspiraciones y sus verdaderas necesidades.

Conviene, también, al definir el etnodesarrollo, tener presente las conclusiones de la Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre la Discriminación con respecto a las poblaciones indígenas en las Américas, celebrada en Ginebra en septiembre de 1977.

De este modo, el etnodesarrollo deberá concebirse como una dimensión a nivel étnico de un proyecto global de desarrollo integral, que constituye al mismo tiempo el desarrollo del propio grupo étnico y la participación efectiva de ese grupo en el desarrollo o progreso del país (lo que supone unas relaciones interétnicas que no sean desiguales como sucede actualmente con el colonialismo interno).

Por último, parece evidente que una política de etnodesarrollo deberá revestir aspectos diferentes según se trate de un país con mayoría india o con minoría india.

NOTAS

- 1/ Nemesio Rodríguez y Edith Soubié: *La población indígena actual en América Latina*, en "Nueva Antropología". Revista de Ciencias Sociales, Año III, N° 9, México, 1978. Pág. 49.
- 2/ COMITE ORGANIZADOR DEL IV CONGRESO INDIGENISTA INTERAMERICANO: Actas Finales de los Tres Primeros Congresos Indigenistas Interamericanos. Publicaciones del Comité Organizador, Ciudad de Guatemala, mayo de 1959, pág. 86.
- 3/ Estos datos están tomados de la obra de Alejandro MARROQUIN: *Balace del Indigenismo. Informes sobre política indigenista en América Latina*. México, III, 1972.
- 4/ VIII Congreso del III. Acta Final.
- 5/ VIII Congreso del III. Acta Final. Traducido del español. Subrayado por nosotros.
- 6/ Varese, Stefano: *The Forest Indians in the present political situation of Peru*. IGWIA Document, Copenhague 1972.
- 7/ *Segunda Asamblea de Jefes Indios*. Cururú, Estado de Pará, del 8 al 14 de mayo de 1975.
- 8/ Sobre el mimetismo teórico de los científicos sociales latinoamericanos puede consultarse el estudio de Edgar Montiel: "¿Una filosofía de la Subversión Creadora? Cuatro contiendas decisivas para la Filosofía Latinoamericana" en *Cuadernos Americanos*, N° 6, noviembre-diciembre 1980, págs. 53 - 89.
- 9/ Los documentos de la Segunda Reunión de Barbados están reunidos en: *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México. Editorial Nueva Imagen, Serie Interétnica, 1979.

- 10/ **PROYECTO MARANDU:** Programa de la Universidad Católica de Asunción. Patrocinado por la Fundación Interamericana, gozaba asimismo del apoyo del Museo Nacional de Copenhague y de la Organización Internacional del Abate Pierre. Los planes de este proyecto fueron establecidos en 1975 y 1976. Este programa se orientaba a desarrollar una actividad en materia de instrucción, asistencia jurídica y mejoramiento de las condiciones de trabajo de las poblaciones indias.
- 11/ III Congreso Nacional del ANUC, 1974 (Asociación Nacional Usuarios Campesinos, Colombia).
- 12/ *¿Cómo nos organizamos?* Cuartilla del CRIC N° 2, Consejo Regional Indígena del Cauca, Popayán, Colombia, pág. 15.
- 13/ *Conclusiones del Parlamento Indio Americano del Cono Sur.* 1974.
- 14/ Idem.
- 15/ *Unidad Indígena:* N° 16, años 2, sept. 1976, pág. 7 (mensual del CRIC de Colombia).
- 16/ III Congreso de la ANUC, Bogotá, 1974.
- 17/ Manifiesto de Tiahuanacú, 1973.
- 18/ *Primer Congreso de los Movimientos Indios de América del Sur.* Ollantaytambo. Cuzco, Perú. 1980.
- 19/ ANPIBAC, *Primer Congreso Nacional. "Los Indígenas y su Política Educativa"*. Los Remedios, Ixmiquilpan, Hidalgo (México) octubre 1980.
- 20/ y 21/ *Manifiesto de Tiahuanacú,* 1973.
- 22/ Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas: *Carta de Pátzcuaro. Declaración de Principios.* México, 1975.
- 23/ *Unidad Indígena:* N° 16, año 2, sept. 1976, pág. 6.
- 24/ *Unidad Indígena:* N° 15, año 2, julio de 1976, pág. 2.
- 25/ *Unidad Indígena,* N° 12, año 2, abril 1976, pág. 6.
- 26/ *La política del CRIC y el periódico "Unidad Indígena"*. Popayán, febrero de 1977.
- 27/ MISURASATA. *Lineamientos Generales.* Managua, 1980. Año de la Alfabetización, pág. 4.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE BELTRAN Gonzalo: *El proceso de la aculturación*. México, UNAM, 1957, 271 págs. Problemas Científicos y Filosóficos, 3.
- ARIZPE Lourdes: *El reto del pluralismo cultural*. INI, Investigaciones Sociales No. 2, México, 1978, 76 págs.
- BALANDIER Georges: *Antropología política*. São Paulo. Difusão Europeia do Livro, Editora da Universidade de São Paulo, 1969, 193 págs.
- BARTOLOME Miguel Alberto: *Las nacionalidades indígenas emergentes en México* en: "Las nacionalidades indígenas en México". Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, 97, UNAM, julio-sept. 79. Págs. 6-26.
- BONFIL BATALLA Guillermo: *Utopía y revolución*. Ed. Nueva Imagen, México, 1981. Compilación de documentos sobre el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina.
- BONFIL BATALLA Guillermo: *El concepto de Indio en América: Una categoría de la situación colonial*. Anales de Antropología, Vol. IX, México, 1972.
- COLLIN Laura, BAEZ-JORGE Félix: *La participación política y los grupos étnicos en México* en "Las nacionalidades indígenas en México", Revista de Ciencias Políticas y Sociales, 97, UNAM, julio-sept. 79, págs. 41-82.

COLOMBRES Adolfo: *Manual del Promotor Cultural*. I) Bases Teóricas de la acción. II) La acción práctica. Ediciones del Centro Cultural Mazahua, México, 1980.

CRIC: *La represión contra los indígenas del Cauca* en: Indígenas y represión en Colombia. Análisis. Denuncia. CINEP. Controversia, 1979, págs. 59-69.

Declaration of Barbados. 30/6/71. IWGIA Documentation 1, Copenhagen.

Declaración de Barbados II. 28/7/77 en: CADAL documentos No. 3, sept. 77, México.

FAVRE Henri: *L'indigénisme mexicain. Naissance, développement, crise et renouveau*. Problèmes d'Amérique Latine, La Documentation Française, 2 décembre 1976, No. 4338-39-40. Págs. 67-82.

FOSTER George: *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México, FCE, 1964, 263 págs.

GONZALEZ PRADA Manuel: *Nuestros Indios*. (Horas de Lucha, Lima, 1908), UNAM, México, Cuaderno de Cultura Latinoamericana, No. 29, 1978, 19 págs.

HERBERT J. L., GUZMAN BOCKLER, QUAN Julio: *Indianité et luttes de classes*. Ed. 10/18, Union Générale d'Éditions, París, 1972, 317 págs. 1a. ed. en esp. en México 1970.

HERNÁNDEZ Franco Gabriel: *De la educación indígena tradicional a la educación indígena bilingüe-bicultural* en "Las nacionalidades indígenas en México", Revista de Ciencias Políticas y Sociales, 97, julio-sept. 79. UNAM.

Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados. Nueva Imagen, Serie Inter-étnica México, 1979, 407 págs.

La Polémica del Indigenismo. Mosca Azul Editores, Lima, 1976.

INI (Instituto Nacional Indigenista): *Bases para la Acción 1977-1982*. México, 1977.

- INI: *INI 30 años después. Revisión crítica*. Número especial de aniversario de México Indígena, dic. de 1978. México.
- JAULIN Robert: *La paix blanche*. Introduction à l'ethnocide. París, Seuil, 1970. 428 págs.
- LENINE: *Du droit des nations à disposer d'elles-mêmes*. Editions Sociales, París, 1973.
- LEVI-STRAUSS Claude: *Race et histoire*. Ed. Denoël Gonthier, Bibliothèque Médiations, 1980.
- NAHMAD SITTON Salomón. *Gobierno indígena y sociedad nacional* en: "Siete ensayos sobre indigenismo", INI, 1977, Serie Cuadernos de Trabajo (6), México.
- NUEVA ANTROPOLOGIA, 9. *La cuestión étnica Documentos*. Revista de Ciencias Sociales, México, Año III, No. 3, octubre 1978.
- MARIATEGUI José Carlos: *Siete ensayos de la realidad peruana*. Ed. Amauta, Lima, 1974, 374 págs.
- MARROQUIN Alejandro: *Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América Latina*. México, III, 1972. Ediciones especiales, 62. 301 págs.
- MONTIEL Edgar: *¿Una filosofía de la subversión creadora? Cuatro contiendas decisivas para la filosofía latinoamericana*. Cuadernos Americanos, No. 6, nov.-dic. 1980, págs. 53-89.
- REINAGA Fausto: *América India y Occidente*. Editions PIB (Partido Indio de Bolivia), La Paz, 1974.
- REYNAGA BURGOA Ramiro: *Ideología y raza en América Latina*. Ediciones Futuro Bolivia, 1972, 200 págs.
- RIBEIRO Darcy: *Os Índios e a Civilização*. Editora Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1970. Colección Retratos do Brasil, vol. 77.
- RODRIGUEZ Nemesio y SOUBIE Edith: *La población indígena actual en América Latina* en: Nueva Antropología, año III, No. 9, México, 1978.

STAVENHAGEN Rodolfo: *Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias*. Siglo XXI, 12a. edición (1a. en 1969), 1980, 273 págs.

STAVENHAGEN Rodolfo: *Problemas Etnicos y campesinos. Ensayos*. INI, Serie de Antropología Social, México, 1979, 195 págs.

VARESE Stefano: *Indianidad y proyecto civilizatorio en Latinoamérica* en "Las nacionalidades indígenas en México", Revista de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, julio-sept. 79, págs. 161-176.

VARESE Stefano: *The forest indians in the present political situation of Peru*. IWGIA document, Copenhague, 1972, 28 págs.

VELA David: *Orientación y Recomendación del Primer Congreso Indigenista Interamericano*. Publicaciones del Comité Organizador del IV Congreso Indigenista Interamericano, Ciudad de Guatemala, C.A., mayo de 1959.

En la bibliografía anterior no hemos incluido los congresos y reuniones indios, y tampoco los documentos de origen indio que nos han servido para la elaboración del presente estudio, dado que este tema será específicamente examinado por uno de los colaboradores de la reunión.

ORGANISMOS
INTERNACIONALES :
INSTRUMENTOS
INTERNACIONALES
RELATIVOS A LAS
POBLACIONES INDIGENAS

Mario Ibarra

Este trabajo no es más que una recopilación de instrumentos internacionales que de una u otra manera se refieren a las poblaciones "indígenas", "grupos étnicos", "minorías nacionales", "poblaciones tribuales" o "semitribuales", que se encuentran dispersos en instrumentos de diferentes organizaciones o contenidos en instrumentos de carácter general.

Para preparar este trabajo utilizamos una vía de investigación en bibliotecas y también la vía de las entrevistas con funcionarios de las organizaciones internacionales. Estamos ciertos que este es un trabajo incompleto, pero creemos que hemos concluido lo principal.

I. LA ORGANIZACION DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU)

“Las ‘Naciones Unidas’ fue un nombre concebido por el Presidente Franklin D. Roosevelt; se empleó por primera vez en la Declaración de las Naciones Unidas del 1º de enero de 1942. . . La Carta de las Naciones Unidas fue redactada por los representantes de 50 países, reunidos en San Francisco desde el 25 de abril al 26 de junio de 1945. . . Las Naciones Unidas adquieren existencia oficial el 24 de octubre de 1945.” 1/.

En lo central los propósitos de las Naciones Unidas son: a) Mantener la paz y la seguridad internacionales; b) fomentar entre las naciones relaciones de amistad; c) Realizar la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario, y en el desarrollo y estímulo del respeto de los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos; y d) servir de Centro que armonice los esfuerzos de las naciones por alcanzar estos propósitos comunes.

a) *La carta de las Naciones Unidas.*

En el artículo No. 1, párrafo 3, la Carta dispone: “realizar la cooperación internacional en la solución de los problemas internacionales de carácter económico, social o humanitario, y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción de raza, idioma o religión”. Más adelante la Carta, en varios artículos insiste en la no diferenciación o no distinción de raza idioma o religión.

b) *La Asamblea General de las Naciones Unidas.*

La Asamblea General es el órgano superior de las Naciones Unidas y está integrada por todos los Estados Miembros y

“tiene derecho a examinar todos los asuntos comprendidos dentro del alcance de la Carta y de formular recomendaciones al respecto” 2/.

c) *El Consejo Económico y Social (ECOSOC).*

El ECOSOC, es un órgano coordinador que se encuentra bajo la autoridad de la Asamblea General. “El ECOSOC formula recomendaciones e inicia actividades relacionadas con el desarrollo, el comercio internacional, la industrialización, los recursos naturales, los derechos humanos, la condición jurídica y social de la mujer, la población, el bienestar social, la ciencia y la tecnología, la prevención del delito y muchas otras cuestiones económicas y sociales” 3/.

El Consejo está compuesto por 54 miembros y entre sus funciones queremos destacar dos que nos parecen pertinentes a este trabajo: “a) Hacer o iniciar estudios, informes y recomendaciones sobre asuntos de carácter económico, social, cultural, educativo, sanitarios y asuntos conexos; y b) Promover el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos, y la observancia de estos derechos y libertades” 4/. Para promover esta y las otras actividades el ECOSOC cuenta con las siguientes comisiones: a) Comisión de Estadística; b) Comisión de Población; c) Comisión de Desarrollo Social; d) Comisión de Derechos Humanos; e) Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer; y f) Comisión de Estupefacientes.

La Comisión de Estupefacientes tiene constituida una subcomisión sobre “Tráfico Ilícito de Drogas y Asuntos Conexos en el Lejano Oriente y Oriente Medio”. La Comisión de Derechos Humanos cuenta con una subcomisión sobre “Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías”.

d) *Algunos instrumentos Internacionales que garantizan algunos derechos a los indígenas.*

Para los objetivos de este trabajo, nos interesa ver particularmente la Comisión de Derechos Humanos y la Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección a las Minorías; no obstante esto, creemos necesario establecer una lista de algunos instrumentos internacionales que, sin nombrar en específico las poblaciones indígenas, son o podrían ser aplicables para la defensa o garantía de sus derechos.

- *1) Declaración Universal de los Derechos Humanos*
 Esta declaración fue adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III), del 10 de diciembre de 1948, y establece en su artículo 1º que “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros” y en el párrafo 1 del artículo dos especifica claramente la no discriminación, pues dice: “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”.
- *2) Convención para la prevención y la Sanción del delito de genocidio.*
 Esta convención fue aprobada en 1948 por la Asamblea General en su resolución 260 A (III), está en vigor desde el 12 de enero de 1951 y ha sido ratificada por 83 Estados. En el artículo 2 se lee: “En la presente Convención, se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal: a) Matanza de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; e) Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo.”
- *3) Convención Suplementaria Sobre la Abolición de la Esclavitud, la trata de esclavos y las instituciones y prácticas análogas a la esclavitud.*
 Esta convención fue adoptada por una Conferencia de Plenipotenciarios convocada por el ECOSOC en 1956 y entró en vigor el 7 de septiembre de 1957; ha sido ratificada por 93 estados. Citamos esta convención porque el Grupo de Trabajo sobre la Esclavitud de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías dice en uno de sus informes: “muchos pueblos indígenas de otras zonas del mundo se enfrentaban con problemas análogos” 5/.

— 4) *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial.*

Esta Convención fue adoptada por la Asamblea General en su resolución 2106 A (XX) del 21 de diciembre de 1965, entró en vigor el 4 de enero de 1969 y ha sido ratificada por 27 Estados. En un párrafo 1 del Artículo 1, dice: "1. En la presente Convención la expresión 'discriminación racial' denotará toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública." En el artículo 8 párrafo 1 establece que: "1. Se constituirá un Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (denominado en adelante el Comité) compuesto de 18 expertos de gran prestigio moral y reconocida imparcialidad, elegidos por los Estados partes entre sus nacionales, los cuales ejercerán sus funciones a título personal; en la constitución del Comité se tendrá en cuenta una distribución geográfica equitativa y la representación de las diferentes formas de civilización, así como de los principales sistemas jurídicos".

— 5) *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.*

Este Pacto fue aprobado por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), entró en vigor el 3 de enero de 1976 y ha sido ratificado por 78 estados. En los párrafos 1 y 2 del Artículo 1, dice: "1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen así mismo a su desarrollo económico, social y cultural. 2/. Para el logro de estos fines los pueblos (*) pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio de beneficio recíproco, así como del derecho internacional. En ningún caso podría privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia".

* Nótese que dice "pueblos" y no "estados miembros", "países miembros" o "naciones miembros".

- 6) *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Este Pacto fue aprobado en 1966 por la Asamblea General en su resolución 2200A (XXI), está en vigor desde el 23 de marzo de 1976 y ha sido ratificado por 25 estados. En el artículo 1, párrafo 1 el Pacto establece que: “1. Todos los pueblos tienen el derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico social y cultural”. En el artículo 27 se refiere claramente a las minorías étnicas, pues dice: “En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma”. Más adelante, en el artículo 28, párrafo 1, especifica que: “1. Se establecerá un Comité de Derechos Humanos (en adelante denominado el Comité). Se compondrá de 18 miembros y desempeñará las funciones que se señalan más adelante.”

- 7) *Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Este Protocolo fue aprobado por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI) en 1966, está en vigor desde el 23 de marzo de 1976 y ha sido ratificado por 25 estados. El Protocolo dice en su primer considerando: “Considerando que para asegurar el logro de los objetivos del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (en adelante denominado Pacto) y la aplicación de sus disposiciones sería conveniente facultar al Comité de Derechos Humanos en la parte IV del Pacto (en adelante denominado el Comité) para recibir y considerar, tal como se prevé en el presente Protocolo, comunicaciones de individuos que aleguen ser víctimas de violaciones de cualquiera de los derechos enunciados en el Pacto” y para cumplir estos objetivos establece en su Artículo 1 que: “Todo Estado Parte en el Pacto que llegue a ser parte en el presente Protocolo reconoce la competencia del Comité para recibir y considerar comunicaciones de individuos que se hallen bajo la jurisdicción de ese Estado y que aleguen ser víctimas de una violación, por ese Estado Parte, de cualquiera de esos derechos enunciados

en el Pacto. El Comité no recibirá ninguna comunicación que concierna a un Estado Parte en el Pacto que no sea parte en el presente Protocolo”.

— 8) *Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza (1960).*

Esta convención fue aprobada por la Conferencia de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, (UNESCO), los miembros de la UNESCO convienen, en el artículo 5 c de esta convención que “debe reconocerse a los miembros de las minorías el derecho a ejercer las actividades docentes que les sean propias, entre ellas la de establecer y mantener escuelas y, según la política de cada Estado en materia de educación, emplear y enseñar su propio idioma”. La convención enseguida enumera las circunstancias en que el derecho establecido puede ejercerse.

— 9) *Resolución 502 F (XVI) del Consejo Económico y Social, sobre protección a las minorías.*

El Consejo Económico y Social, tomó la resolución 502 F (XVI) el 3 de agosto de 1953 y en ella “recomienda que en la preparación de todo tratado internacional, de toda decisión de órganos internacionales, así como de otros actos por los que se establezcan nuevos Estados o nuevos límites fronterizos entre Estados, se preste especial atención a la protección de cualquier minoría que pueda crearse como consecuencia de los mismos”.

— 10) *Resoluciones de la Asamblea General que se refieren a las minorías.*

Es necesario destacar dos resoluciones de la Asamblea General: a) la resolución 217 C (III), del 10 de diciembre de 1948 sobre la “Suerte de las Minorías”, en la cual la Asamblea General declara que “las Naciones Unidas no pueden permanecer indiferentes ante la suerte de las minorías”, agregando más adelante “que es difícil adoptar una solución uniforme en esta compleja y delicada cuestión que presenta aspectos especiales en cada estado donde se plantea”; b) la resolución 532 B (VI), del 4 de febrero de 1952, en la cual la Asamblea General declaró que “la prevención de las discriminaciones y la protección a las minorías constituyen dos de los aspectos más importantes de la obra positiva emprendida por las Naciones Unidas”:

- *11) Otros instrumentos internacionales que deberían tenerse en cuenta para la elaboración de medidas relativas a las poblaciones indígenas.*

Nos parece necesario destacar aquí que existen otros instrumentos internacionales, los cuales deben considerarse o tenerse en cuenta, si se pretende elaborar otros instrumentos o profundizar un estudio al respecto: a) Los 50 acuerdos, declaraciones, convenciones, protocolos y estatutos, elaborados por las Naciones Unidas dentro del marco de la protección de los Derechos Humanos; b) Los instrumentos que se refieren específicamente a las minorías, elaborados por la Sociedad de Naciones.

- e) *Relatores Especiales, Grupos de Trabajo, Comités de la Comisión de Derechos Humanos y de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías.*

Una de las formas de enfrentar o profundizar en cuestiones relativas a los Derechos Humanos o a la Discriminación, es nombrar Relatores Especiales, constituir Grupos de Trabajo o Comités, para que elaboren estudios o presenten informes específicos.

- *1) Estudios Preparados por la Subcomisión.*

La Subcomisión, a través de Relatores Especiales ha preparado una serie de documentos que tratan sobre la discriminación:

- Estudio sobre Discriminación en Materia de Educación, Publicación de ONU, No. de venta 57. XIV. 3.
- Estudio sobre la Discriminación en Materia de Libertad de Religión y de Prácticas Religiosas, Publicación de la ONU, No. de venta 60. XIV. 2.
- Estudio sobre la Discriminación en Materia de Derechos Políticos, Publicación de la ONU, No. de venta 63. XIV. 2.
- Estudio sobre la Discriminación en Materia del Derecho de Toda Persona a Salir de Cualquier País, incluso del propio, y a regresar a su país, Publicación de la ONU, No. de venta 64. XIV. 2.
- Informe sobre la Esclavitud, Publicación de la ONU, No. de venta 67. XIV. 2.
- Estudio sobre la Discriminación Contra las Personas Fuera del Matrimonio, Publicación de la ONU, No. de venta S. 68. XIV. 3.

- Estudio de la Igualdad de la Administración de Justicia, Publicación de la ONU, No. de venta S. 71. XIV. 3.
 - Estudio Especial de la Discriminación Racial en las Esferas Política, Económica, Social y Cultural, Publicación de la ONU, No. de venta 76. XIV. 2.
 - Estudio sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Étnicas, Religiosas o Lingüísticas, Publicación de la ONU, No. de venta 78. XIV. 1.
 - Estudio sobre la Cuestión de la Prevención y Sanción del Crimen de Genocidio, dcto. E/CN. 4/Sub. 2/416.
 - Explotación de la Mano de Obra por Medio del Tráfico Ilícito y Clandestino, dcto. E/CN. 4/Sub. 2/L. 629
 - Estudio sobre los Deberes de Toda Persona Respecto de la Comunidad y las limitaciones de los deberes y libertades humanos según el Artículo 29 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, dcto. E/CN. 4/Sub. 2/432 y Add 1 a 7.
 - Estudio del Problema de la Discriminación Contra las Poblaciones Indígenas (*).
- 2) *Grupos de Trabajo.*
- *Grupo de Trabajo sobre Chile:* En 1975, bajo recomendación de la Subcomisión, la Comisión de Derechos Humanos, creó un grupo *ad hoc* para que estudiara la situación de los Derechos Humanos en Chile. Este grupo presentó anualmente sus informes y a partir de 1978 los informes tocan el problema de las “poblaciones autóctonas”, desde 1979 la labor del grupo ha sido continuada por un Relator Especial, el cual ha seguido incluyendo la situación de las mencionadas poblaciones.
 - *Grupo de Trabajo sobre la Esclavitud:* En 1974 la Subcomisión estableció un grupo de trabajo sobre la esclavitud; este grupo ha presentado anualmente sus informes y se refieren a los “pueblos indígenas” en varios pasajes de los Informes.

* A este Estudio, le hemos dedicado un capítulo especial.

- 3) *Comités creados por la Comisión de Derechos Humanos o por la Subcomisión:*
 - *Comité de Derechos Humanos:* Este comité fue creado a partir de lo dispuesto en el Artículo 24 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; funciona desde 1976 y desde esa fecha ha presentado regularmente sus informes.
 - *Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial:* Este Comité se creó en 1969 y obedece a lo dispuesto en la Convención Internacional sobre todas las formas de Discriminación Racial.

f) *Estudio del Problema de la Discriminación Contra las Poblaciones Indígenas.*

Este estudio iniciado por las Naciones Unidas en el año 1971, tiene su origen en el estudio preparado por el Sr. Hernán Santa Cruz en tanto que Relator Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías; en el párrafo 1102 del mencionado estudio se lee: “siendo el capítulo sobre poblaciones indígenas solamente una parte del Estudio General sobre Discriminación Racial, el tema no ha sido ni mucho menos agotado. Por ejemplo, la información de que dispone el Relator Especial no le ha permitido determinar con precisión cuál es el tipo de política vigente en los diversos países en relación con las poblaciones indígenas, aun cuando se ha podido afirmar que la mayoría de los países ha adoptado la política de integración. Para definir más a fondo los términos del problema y las medidas nacionales e internacionales que se requiere para resolverlo, estima el Relator Especial que es necesario que los órganos competentes de las Naciones Unidas con la colaboración de los organismos especializados, como son UNESCO, OIT y FAO, por el hecho de que la mayoría de las poblaciones indígenas están ocupadas en actividades agrícolas, también en cooperación con instituciones nacionales y regionales —como el Instituto Indigenista Interamericano— deberán realizar un estudio completo y comprensivo del mismo problema”. 6/.

En su reunión de 1970, la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, estudió detenidamente el problema y apoyó la recomendación del Sr. Santa Cruz para que la Naciones Unidas “hicieran estudios adicionales sobre la cuestión del tratamiento de las pobla-

ciones indígenas” 7/ y se resolvió solicitar al Consejo Económico y Social que autorice la realización de un estudio sobre las poblaciones indígenas. La Comisión de Derechos Humanos toma conocimiento, discute y aprueba la recomendación. El Consejo Económico y Social aprobó la proposición en su Resolución 1589 (L) diciendo que: “7. Autoriza a la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las minorías para que lleve a cabo un estudio general y completo del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas y sugiera las medidas nacionales e internacionales necesarias para eliminar dicha discriminación, en colaboración con los demás órganos y entidades de las Naciones Unidas y con las organizaciones internacionales competentes”. 8/.

La Subcomisión discute en 1971 la forma de llevar a cabo la Resolución 1589 (L) y decide nombrar al Sr. José R. Martínez Cobo como Relator Especial.

Uno de los primeros problemas que debió enfrentar este estudio, fue buscar una definición operacional para la obtención de datos que fuera precisa y que al mismo tiempo pudiera ser utilizada para las diferentes situaciones y/o condiciones de las poblaciones indígenas en el mundo entero; es por esto que la primera parte del estudio establece la siguiente definición: “Las poblaciones indígenas están constituidas por los descendientes actuales de los pueblos que habitaban el presente territorio de un país total o parcialmente, en el momento en que llegaron a él personas de otra cultura u origen étnico provenientes de otras partes del mundo, y que los dominaron y los redujeron, por medio de la conquista, asentamiento u otros medios, a condición no dominante o colonial; que viven hoy más en conformidad con sus particulares costumbres y tradiciones sociales, económicas y culturales que con las instituciones del país del cual forman parte ahora, bajo una estructura estatal en que se incorporan principalmente características nacionales, sociales y culturales de otros segmentos, predominantes, de la población” 9/, y para no dejar de lado las poblaciones que no han sido conquistadas, el estudio complementa diciendo que “a pesar de que no han sufrido conquista ni colonización, los grupos aislados o marginales de población que existen en el país se deben considerar también incluidos en el concepto de “poblaciones indígenas”, por las siguientes razones: a) descenden de grupos que se encontra-

ban en el territorio del país en la época de la llegada a él de otros grupos, de cultura u origen étnico distintos; b) han conservado casi intactas sus costumbres y tradiciones ancestrales, afines a las caracterizadas como indígenas, debido precisamente a su aislamiento de los otros segmentos de la población del país; c) están, así sea sólo formalmente, colocados bajo la estructura estatal en que se incorporan características nacionales, sociales y culturales ajenas.” 10/.

Esta definición, el estudio la presenta como una definición compuesta de cuatro elementos:

— 1) *Primer Elemento. (*)*

‘Las poblaciones indígenas están constituidas por los descendientes actuales de los pueblos que habitaban el presente territorio de un país. . .’

Se hace referencia a los grupos de población vivientes en la actualidad, que descienden de los pueblos que en un momento particular en el pasado estaban asentados en un área determinada. El presente estudio no se ocupa de establecer quiénes hayan sido los habitantes iniciales de un país o región. Es más, hay zonas del mundo que pueden considerarse como verdaderas encrucijadas de la humanidad; algunos países situados en esas áreas, sin embargo, reconocen hoy a ciertos grupos como la población indígena del país. Probablemente no existe ninguna región del mundo con una población que no haya sufrido cambios; en la mayor parte de los países, por lo menos grupos considerables de los habitantes actuales son descendientes de pueblos que llegaron ahí de otras partes del mundo en un momento u otro.

Se hace referencia al “presente territorio de un país”, y no al “país”, a fin de tomar en cuenta dos hechos: el de que con toda probabilidad el país que existe hoy no existía del todo en aquella época de la conquista, u otro contacto inicial, y el de que aun en el caso de que hayan vivido comunidades “independientes” entonces en el territorio que es ahora el territorio del país, es dudoso que hayan constituido en aquel momento un “Estado” o “país” en el sentido actual de estas palabras. Además, el texto que se sugiere po-

* Los elementos constitutivos de la definición y los comentarios que le siguen, están citados textualmente del dcto. E/CN. 4/Sub. 2/L. 566, pág. 9-10-11. Hemos creído importante hacerlo así porque pensamos que no se trata de una definición “clásica” y al mismo tiempo nos muestra la profundidad y las intenciones del estudio.

ne énfasis en que aun si el país existía como tal en aquella época, aquel probablemente no tenía el mismo territorio que ahora posee.

2) *Segundo Elemento.*

'En el momento en que llegaron a él personas de otra cultura u origen étnico provenientes de otras partes del mundo, y que los dominaron y los redujeron, por medio de la conquista, asentamiento u otros medios, a condición no dominante o colonial.'

Estas palabras contienen una referencia necesaria al hecho de que las personas que dominaron a los habitantes del país de que se trata han de haber venido de otras partes del mundo y han de haber sido de diferente cultura u origen étnico. De no ser así, se habría tratado más bien de un problema intrapoblaciones indígenas. Se hace mención también, del hecho de que "recién llegados" dominaron a los habitantes originales" y los redujeron "por medio de la conquista, asentamiento u otros medios, a condición no dominante o colonial". Al lado de la derrota militar directa y abierta (conquista) hay otros medios por los que ganaron pie en territorios "recién descubiertos" los pueblos "invasores" que privaron a los "habitantes" de sus tierras, minerales, otros bienes y de su autodeterminación. Las operaciones de comercio usualmente seguidas de políticas expansivas de asentamiento, así como la imposición de establecimientos para la extracción de minerales u otros bienes, con la subsiguiente ampliación de esos establecimientos con propósitos de asentamiento de pobladores y la consiguiente confrontación que tiene como resultado la previsible derrota de los "habitantes", son dos de los diversos medios por los cuales se ha obtenido el control de territorios, bienes y pueblos.

Todos estos procesos se vieron seguidos al final por la imposición de una condición de dependencia política, económica y cultural hacia una potencia "metropolitana" que explotó tierra, bienes y pueblos para su propio beneficio. Este subsiguiente estado de las cosas, es lo que generalmente se denomina "colonización".

3) *Tercer Elemento.*

'Que viven hoy más en conformidad con sus particulares costumbres y tradiciones sociales, económicas y culturales que con las instituciones del país del cual forman parte ahora.'

No podría decirse válidamente que ninguna población indígena actual adhiriera a instituciones que haya traído consigo, sin cambios, desde la época de la conquista, el asentamiento u otras formas de reducción a condición no dominante o colonial. Las que hoy se llaman "instituciones indígenas" son una mezcla, a grado variante, de instituciones coloniales y precoloniales, tal como las poblaciones indígenas las adaptaron a su nueva condición. Sin embargo, es necesario indicar que las poblaciones indígenas "viven hoy más en conformidad con sus particulares costumbres y tradiciones sociales, económicas y culturales que con las instituciones del país del cual forman parte ahora". Esta redacción pretende evitar cualquier caracterización de las costumbres y tradiciones más allá del hecho de que son "particulares" de esos grupos, hayan sido originalmente suyas propias, o no.

4) *Cuarto Elemento.*

'Bajo una estructura estatal en que se incorporan principalmente características nacionales, sociales y culturales de otros segmentos, predominantes, de la población.'

No cabe duda de que la resolución 1589 del Consejo tiene en mente la protección de grupos no dominantes de población. Esta idea está presente en todo ese texto, que claramente contempla grupos que tienen necesidad de medidas de protección.

Para los propósitos del presente estudio, es indispensable caracterizar a estas poblaciones indígenas como grupos no dominantes de la sociedad, que están colocados bajo una estructura estatal no neutral. Su posición como grupos no dominantes es la razón misma de la necesidad de instituir medidas de protección a su favor, concediéndoles derechos y prestándoles servicios especiales.

5) *Las etapas de trabajo y la reunión de datos.*

El estudio, a partir de directivas aplicadas a otros estudios de las Naciones Unidas, definió las tres etapas siguientes para el cumplimiento de los objetivos propuestos: 1) Prepa-

ración de los datos, su análisis y verificación; 2) Preparación de un informe; 3) Formulación de recomendaciones sobre las medidas que se han de adoptar.

Con respecto a la reunión de datos el Relator Especial, decidió "utilizar las siguientes fuentes de información: a) los gobiernos de los Estados Miembros de las Naciones Unidas o de los organismos especializados, que tengan poblaciones indígenas, b) El Secretario General, c) Los organismos especializados y los órganos competentes de las Naciones Unidas, d) Los órganos pertinentes de las organizaciones regionales intergubernamentales, e) Las organizaciones no gubernamentales reconocidas como entidades consultivas por el Consejo Económico y Social y que tengan interés especial en el estudio, f) Las entidades no gubernamentales activas en el ámbito científico, antropológico, sociológico y etnológico, y g) Las obras de autoridades reconocidas en la materia y la de hombres de ciencia" 11/, siguiendo la resolución 9 (XII) de la Comisión de Derechos Humanos "las solicitudes de información se deberán enviar a todos los Estados Miembros de las Naciones Unidas y de los organismos especializados. Sólo se prepararán para el estudio monografías para los países que tengan poblaciones indígenas". 12/.

Para la reunión de la información se elaboró un "Esquema para la Reunión de Datos" (*), este esquema cuenta con 8 puntos específicos: a) Definición, b) Composición de la población, c) Antecedentes Históricos, d) Disposiciones Básicas, e) Política Fundamental, f) Arreglos Administrativos, g) Prohibición, prevención y eliminación de la discriminación de las poblaciones indígenas en general, h) Prohibición, prevención de la discriminación contra las poblaciones indígenas en particular.

6) *La documentación del estudio.*

En todo el proceso que ha seguido el estudio hasta hoy día se han elaborado una serie de documentos, y están en vigencia los siguientes:

—E/CN. 4/Sub. 2/L. 566, 29 de Julio de 1972 (*distribución limitada*)

—E/CN. 4/Sub. 2/L. 596, 19 de Junio de 1974 (*distribución limitada*).

* El esquema para la reunión de datos se encuentra completo en el anexo I del documento E/CN. 4/Sub. 2/L. 566.

–E/CN. 4/Sub. 2/L. 622, 17 de Julio de 1975 (*distribución limitada*).

–E/CN. 4/Sub. 2/476, 30 de Julio de 1981.

–E/CN. 4/Sub. 2/476, Add. 1, 16 de Julio de 1981.

–E/CN. 4/Sub. 2/476, Add. 2, 7 de Julio de 1981.

–E/CN. 4/Sub. 2/476, Add. 3, 26 de Junio de 1981.

–E/CN. 4/Sub. 2/476, Add. 4, 30 de Julio de 1981.

–E/CN. 4/Sub. 2/476, Add. 5, 17 de Junio de 1981.

–E/CN. 4/Sub. 2/476, Add. 6, 17 de Junio de 1981.

– 7) *Los países estudiados.*

Están siendo estudiadas las situaciones de 37 países: Argentina, Australia, Bangladesh, Birmania, Bolivia, Brasil, Canadá, Colombia, Costa Rica, Chile, Dinamarca (Groenlandia), Ecuador, El Salvador, Estados Unidos, Filipinas, Finlandia, Francia (Guyana Francesa), Guatemala, Guyana, Honduras, India, Indonesia, Japón, Laos, Malasia, México, Nicaragua, Noruega, Nueva Zelanda, Pakistán, Panamá, Paraguay, Perú, Sri Lanka, Suriname, Suecia y Venezuela.

Durante el período que ha durado el estudio, se han visitado 11 países: 1973: Australia, Nueva Zelanda y Malasia; 1974: Bolivia, Brasil Paraguay y Perú; 1976: Canadá y Estados Unidos; 1977: Guatemala y México.

– 8) *La Subcomisión en 1981.*

Durante el período de sesiones correspondiente al año 1981 de la Subcomisión de Derechos Humanos, el Sr. Martínez Cobo, presentó los documentos respectivos y la Subcomisión instó al Sr. Relator Especial a terminar el estudio para el período de sesiones de 1982. Además la Subcomisión tomó la resolución de crear un grupo de trabajo especial con respecto a las poblaciones indígenas. Esta resolución debe seguir el procedimiento regular establecido para que sea puesta en práctica.

– 9) *La Conferencia de las ONG y el estudio.*

Por otra parte la Conferencia Internacional de las Organizaciones No Gubernamentales acerca de las Poblaciones Indígenas y la Tierra, que se realizó en Ginebra del 15 al 18 de Septiembre en el Palacio de las Naciones, dice en su Resolución Final: “Se observa con satisfacción que los pueblos indígenas tuvieron la oportunidad de contribuir al estudio de la Subcomisión de las Naciones Unidas sobre el Proble-

ma de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas” y al mismo tiempo “apoya vigorosamente la recomendación de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías, dependiente de la Comisión de Derechos Humanos y del ECOSOC, en lo que se refiere a establecer anualmente un grupo de trabajo sobre los Pueblos Indígenas.”

g) *Las Organizaciones no Gubernamentales (ONG).*

Cuando se reunieron en San Francisco los representantes de 50 países para redactar la Carta de las Naciones Unidas, varias ONG, se unieron a ellos en esta redacción; es por eso en virtud del artículo 71 de la Carta y por resolución 1296 del ECOSOC, las ONG hacen parte del sistema de Naciones Unidas a través de un “estatuto consultativo”. A partir de 1948, las ONG que gozaban de estatuto consultativo frente al ECOSOC, deciden, con el fin de mejorar el procedimiento consultativo y coordinar sus actividades, crear una “Conferencia de ONG que gozan de estatuto consultativo frente al ECOSOC”. Esta Conferencia se reúne cada tres años y se compone de más de 300 miembros.

1) *El Subcomité sobre racismo, discriminación racial, apartheid y descolonización del Comité Especial de las ONG sobre Derechos Humanos.*

La Conferencia de las ONG, ha constituido varios Comités y Subcomités, pero para los objetivos de este trabajo nos interesa ver solamente el Subcomité sobre racismo, discriminación racial, apartheid y descolonización del Comité Especial de las ONG sobre Derechos Humanos. Este Subcomité se ha fijado tres tareas fundamentales para la década del combate contra el racismo: a) Colonialismo y Apartheid; b) Trabajadores Emigrantes en Europa; y c) Poblaciones indígenas en las Américas. Para cumplir con sus tareas el Subcomité ha realizado varias conferencias relacionadas con las tareas que se propuso.

En lo que respecta a las poblaciones indígenas, el Subcomité ha organizado dos importantes Conferencias: a) “Conferencia Internacional de las Organizaciones No Gubernamentales sobre la discriminación en contra de las Poblaciones Indígenas”, esta conferencia se realizó en Ginebra en el Palacio de las Naciones, entre el 20 y el 23 de Septiembre de 1977; b) “Conferencia Internacional de las ONG acerca

de las Poblaciones Indígenas y la Tierra”, esta conferencia se realizó en Ginebra, en el Palacio de las Naciones entre el 15 y el 18 de Septiembre de 1981.

— 2) *Otras actividades de las ONG relacionadas con las Poblaciones Indígenas.*

Es necesario destacar el rol que juegan las ONG con respecto a las poblaciones indígenas, como por ejemplo la Comisión Internacional de Juristas, el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, el Consejo Internacional de los Tratados Indios, la Sociedad Anti-esclavitud o el Indian Law Resource Center; estas organizaciones aparte de realizar coloquios, reuniones y publicaciones con respecto a la situación de las poblaciones indígenas, presentan regularmente documentos, denuncias y/o proposiciones a la Comisión de Derechos Humanos o a la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías.

II) LA OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)

“La historia de la OIT comienza en 1919, pero tiene profundas raíces en la conciencia social del siglo XIX. A fines de la primera guerra mundial se reconoció que era necesario un esfuerzo global para combatir los efectos nocivos de la industrialización, y que no podía haber paz sin justicia social y económica para todos los trabajadores de la tierra. Como resultado, en el Tratado de Paz de Versalles se estableció la creación de la OIT, un organismo destinado a elaborar normas internacionales para la protección del trabajador y acumular conocimientos sobre los problemas laborales del mundo. Con el transcurso de los años fue creándose un sistema de normas que orientan la acción de los legisladores en aspectos tales como las condiciones de trabajo, la seguridad social y la protección y promoción de ciertos derechos fundamentales” 13/.

La vasta y amplia labor de la OIT relacionada con las poblaciones indígenas y los trabajos realizados remontan a 1921, año en que se iniciaron estudios sobre los “trabajadores indígenas”. Si bien la OIT prepara sus estudios en relación con los problemas del trabajo, es necesario destacar que estos estudios que se han traducido en convenios y recomendaciones, han tocado otros importantes aspectos que se refieren directamente a las poblaciones indígenas.

“En 1926, el Consejo de Administración de la OIT creó una Comisión de Expertos en Trabajo Nativo para que elaborase normas internacionales destinadas a la protección de los trabajadores indíge-

nas. . . En 1951 y 1954 se reunió una Comisión de Expertos en Trabajo Indígena y, posteriormente, en 1962 se creó un Grupo de Consultores sobre Poblaciones Indígenas y Tribuales” 14/.

La OIT, publicó en 1953 un extenso trabajo que se llama “Les Populations Aborigènes” (*), que en 700 páginas, toca diversos aspectos de las condiciones de lo que la OIT llama “las poblaciones aborígenes”. La OIT define este trabajo como “uno de los estudios más autorizados y globales de los que existían hasta aquel momento sobre las condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones indígenas y tribuales de todas las regiones del mundo” 15/.

En su actividad relativa a las poblaciones indígenas, la OIT ha elaborado los siguientes convenios que se refieren directamente a las ya mencionadas poblaciones:

a) Convenio No. 50. Convenio relativo a la reglamentación de ciertos sistemas especiales de reclutamiento de trabajadores.

Este Convenio fue adoptado por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo el 20 de Junio de 1936 y establece que este Convenio “podrá ser citado como el Convenio sobre el reclutamiento de trabajadores indígenas, 1936” 16/. En el párrafo b del artículo 2 establece que “la expresión ‘traba-

* BUREAU INTERNATIONAL DU TRAVAIL, Les Populations Aborigènes, conditions de vie et de travail des populations autochtones des pays indépendants, BIT, Imprimerie de “La Tribune de Genève”, Genève, Suisse, 700 pág.

También es necesario destacar las siguientes publicaciones de la OIT:

—OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, Condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones indígenas de América Latina, Informe II, Cuarta Conferencia de los Estados de América Miembros de la OIT, Montevideo, abril de 1949, OIT, Ginebra, 1949, 148 pág.

—BUREAU INTERNATIONAL DU TRAVAIL, Conditions de vie et de travail de populations aborigènes dans les pays indépendants, Conférence BIT, 39 Session (1956), Rapport VIII (1), BIT, 1955, 213 pág.

—BUREAU INTERNATIONAL DU TRAVAIL, Conditions de vie et de travail des populations aborigènes dans les pays indépendants, Conférence BIT, 39 Session (1956), Rapport VIII (2), BIT, 1956, 186 pág.

—BUREAU INTERNATIONAL DU TRAVAIL, Protection et intégration des populations aborigènes et autres populations tribales et semitribales dans les pays indépendants, Conférence BIT, 40 Session (1957), Rapport VI (1), BIT, 1956, 59 pág.

—BUREAU INTERNATIONAL DU TRAVAIL, Protection et intégration des populations aborigènes et autres populations tribales et semitribales dans les pays indépendants, Conférence BIT, 40 Session (1957), Rapport VI (2), BIT, 1957, 95 pág.

jadores indígenas' comprende a los trabajadores que pertenecen o están asimilados a las poblaciones indígenas de los territorios dependientes de los miembros de la Organización, así como a los trabajadores que pertenecen o están asimilados a las poblaciones indígenas dependientes de los territorios metropolitanos de los miembros de la Organización".

Este Convenio reglamenta en general las condiciones en que debe hacerse el reclutamiento de los trabajadores indígenas; creemos que el "alma" de este convenio se encuentra en los artículos 4, 5 y 6 por las previsiones y los "espacios" que deja a la "autoridad competente".

Art. 4 Antes de aprobar, para una región determinada, cualquier plan de fomento económico que por su naturaleza implique el reclutamiento de mano de obra, la autoridad competente deberá adoptar cuantas medidas puedan ser realizables y necesarias:

a) para evitar el peligro de una coacción ejercida por los empleadores, directa o indirectamente, sobre las poblaciones interesadas, a fin de obtener la mano de obra necesaria;

b) para garantizar que, en todo lo posible, la organización política y social de dichas poblaciones y sus facultades de adaptación a las nuevas condiciones económicas no estarán en peligro con estas formas de reclutamiento de mano de obra;

c) para hacer frente a cualesquiera otras consecuencias desagradables que este desarrollo económico pueda traer consigo en lo que se refiere a las poblaciones interesadas.

Art. 5 1. Antes de autorizar un reclutamiento de mano de obra en una región determinada, la autoridad competente deberá tener en cuenta las posibles repercusiones del traslado de los adultos del sexo masculino en la vida social de la población interesada, y considerará especialmente:

a) la densidad de la población, su tendencia al aumento o a la disminución y los efectos probables del alejamiento de los adultos del sexo masculino en el índice de natalidad;

- b) los efectos posibles de este alejamiento en las condiciones de higiene, bienestar y desarrollo de la población interesada, particularmente en lo que se refiere a sus medios de subsistencia;
- c) los peligros que provengan de este alejamiento en lo que se refiere a las condiciones familiares y morales;
- d) los posibles efectos de este alejamiento en la organización social de la población interesada.

2. Cuando de acuerdo con las circunstancias sea realizable y necesaria la adopción de esta política, la autoridad competente, a fin de proteger a las poblaciones interesadas contra las repercusiones desagradables del alejamiento de los adultos del sexo masculino, deberá señalar el número máximo de éstos que puedan ser reclutados en una unidad social dada, de suerte que el número de adultos del sexo masculino que se deje en esta unidad no sea inferior a un porcentaje determinado de la proporción normal de dichos adultos en relación con las mujeres y niños.

Art. 6 Deberá prohibirse el reclutamiento de personas no adultas. Sin embargo, la autoridad competente podrá autorizar el reclutamiento de personas no adultas mayores de una determinada edad, con el consentimiento de sus padres, para efectuar trabajos ligeros, a condición de que prescriba las garantías que deban adoptarse para su bienestar”.

El Convenio No. 50 ha sido ratificado por 33 miembros de la OIT, entre los cuales figuran 6 americanos: Argentina, Bahamas, Barbados, Granada, Guyana, Jamaica, Santa Lucía y Trinidad—Tobago.

b) Convenio No. 64. Convenio relativo a la reglamentación de los contratos escritos de trabajo de los trabajadores indígenas.

La Conferencia General de la OIT adoptó este Convenio el 27 de junio de 1939, estableciendo que puede ser citado como el “Convenio sobre los contratos de trabajo (trabajadores indígenas), 1939” 17/

El Convenio No. 64 reglamenta el procedimiento de los contratos escritos entre “empleador” y “trabajador indígena”; define que “el término ‘trabajador’ designa al trabajador indígena, es decir, al trabajador que pertenez-

ca o esté asimilado a la población indígena de un territorio dependiente de un Miembro de la Organización, o que pertenezca o esté asimilado a la población indígena dependiente del territorio metropolitano de un Miembro de la Organización” 18/.

El Convenio No. 64 ha sido ratificado por 30 miembros de la OIT, entre los cuales encontramos 5 americanos: Bahamas, Granada, Jamaica, Panamá y Santa Lucía.

c) Convenio No. 65. Convenio relativo a las sanciones penales contra los trabajadores indígenas por incumplimiento del contrato de trabajo.

Como su título lo indica, se refiere a las sanciones por incumplimiento de un contrato de trabajo; al observar los artículos 1 y 2, se tiene una visión general de los objetivos.

- Art. 1
1. El presente Convenio se aplica a todo contrato en virtud del cual un trabajador que pertenezca o esté asimilado a la población indígena de un territorio dependiente de un Miembro de la Organización, o que pertenezca o esté asimilado a la población indígena dependiente del territorio metropolitano de un Miembro de la Organización, se obligue a prestar sus servicios a cualquier autoridad pública, individuo, sociedad o asociación, sea o no indígena, por una retribución en efectivo o en otra forma cualquiera.
 2. A los efectos del presente Convenio, la expresión “incumplimiento del contrato” comprende:
 - a) toda omisión o negativa a comenzar o ejecutar el trabajo estipulado en el contrato, por parte del trabajador;
 - b) toda negligencia o falta de diligencia del trabajador;
 - c) la ausencia del trabajador sin autorización o sin motivo justificado;
 - d) la deserción del trabajador.
- Art. 2
1. Deberán ser abolidas progresivamente y lo más pronto posible todas las sanciones penales por incumplimiento de un contrato al cual se aplique el presente Convenio.
 2. Deberán ser abolidas inmediatamente todas las sanciones penales aplicadas en caso de incumplimiento del con-

trato por parte de una persona no adulta o cuya edad aparente no alcance la edad mínima que fije la legislación.

El Convenio No. 65, fue adoptado por la Conferencia General de la OIT el 27 de junio de 1939 y puede ser citado como "el Convenio sobre las sanciones penales (trabajadores indígenas) 1939"^{19/} y ha sido ratificado por 33 miembros de la OIT, entre los cuales 9 americanos: Bahamas, Barbados, Granada, Guatemala, Guyana, Jamaica, Panamá, Santa Lucía y Trinidad-Tobago.

d) Convenio No. 86 Convenio relativo a la duración máxima de los contratos de trabajo de los trabajadores indígenas.

El Convenio No. 86, fue adoptado por la Conferencia General de la OIT, el 11 de julio de 1947 y puede ser citado como "el convenio sobre los contratos de trabajo (trabajadores indígenas), 1947"^{20/}. Reglamenta la duración de los contratos de trabajo y en su artículo 3 se lee:

Art. 3

1. La legislación deberá fijar la duración máxima de servicio que podrá preverse explícita o implícitamente en un contrato escrito o verbal.

2. La duración máxima de servicio que podrá preverse explícita o implícitamente en un contrato, para un empleo que no entrañe un viaje largo y costoso, no deberá exceder, en ningún caso, de doce meses si la familia del trabajador no le acompaña, ni de dos años si su familia le acompaña.

3. La duración máxima de servicio que pueda preverse explícita o implícitamente en un contrato, para un empleo que entrañe un viaje largo y costoso, no deberá exceder, en ningún caso, de dos años si la familia del trabajador no le acompaña, ni de tres años si su familia le acompaña.

Este Convenio fue ratificado por 23 miembros de la OIT, de los cuales 8 son americanos: Bahamas, Barbados, Ecuador, Granada, Guatemala, Guyana, Jamaica y Panamá.

e) Convenio No. 104. Convenio relativo a la abolición de las sanciones penales por incumplimiento del contrato de trabajo por parte de los trabajadores indígenas.

Este Convenio fue adoptado por la Conferencia General de la OIT, el 21 de junio de 1955, y puede “ser citado como el Convenio sobre la abolición de las sanciones penales (trabajadores indígenas), 1955” 21/. En su párrafo 4 del preámbulo, define el espíritu de este Convenio: “Considerando que ha llegado el momento de abolir dichas sanciones penales, cuyo mantenimiento en una legislación nacional es contrario no sólo a la concepción moderna de las relaciones contractuales entre empleadores y trabajadores, sino también a la dignidad humana y a los derechos del hombre” 22/.

Los artículos que citaremos a continuación, muestran los objetivos de este convenio:

- Art. 1 La autoridad competente en cada país donde existan sanciones penales por incumplimiento del contrato de trabajo, tal como está definido, en el párrafo 2 del artículo 1 del Convenio sobre las sanciones penales (trabajadores indígenas), 1939, por parte de cualquier trabajador comprendido en el párrafo 1 del artículo 1 de dicho Convenio, deberá adoptar medidas para abolir todas las sanciones de esta clase.
- Art. 2 Dichas medidas deberán prever la abolición de todas esas sanciones penales por medio de una disposición apropiada de inmediata aplicación.
- Art. 3 Cuando no se considere factible la adopción de una disposición apropiada de inmediata aplicación, deberán adoptarse disposiciones para abolir progresivamente esas sanciones penales en todos los casos.
- Art. 4 Las disposiciones que se adopten de conformidad con el artículo 3 del presente Convenio deberán garantizar, en todos los casos, que las sanciones penales serán abolidas tan pronto sea posible y, en cualquier circunstancia, a más tardar en el plazo de un año a partir de la fecha de ratificación del presente Convenio.
- Art. 5 A fin de suprimir toda discriminación entre trabajadores indígenas y no indígenas, las sanciones penales relativas al incumplimiento del contrato de trabajo que no estén

comprendidas en el artículo 1 del presente Convenio y que no se apliquen a los trabajadores no indígenas, deberán abolirse respecto de los trabajadores indígenas.

El citado Convenio ha sido ratificado por 25 miembros de la OIT, entre los cuales 7 americanos: Brasil, Colombia, Cuba, República Dominicana, Ecuador, El Salvador y Panamá.

f) Convenio No. 107. Convenio relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribuales y semitribuales en los países independientes.

Este Convenio, quizás el más importante, es a la vez el más controvertido convenio de la OIT con respecto a las poblaciones indígenas. Este convenio puede ser "citado como el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribuales, 1957" ^{23/}, fue aprobado el 26 de junio de 1957 por la Conferencia General de la OIT y en el párrafo 8 del preámbulo se lee:

"Observando que estas normas han sido establecidas con la colaboración de las Naciones Unidas, de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura y la Organización Mundial de la Salud, en niveles apropiados, y en sus respectivos campos, y que se propone obtener de dichas organizaciones que presten de manera continua, su colaboración a las medidas destinadas a fomentar y asegurar la aplicación de dichas normas" ^{24/}.

El Convenio No. 107, consta de 37 artículos divididos en 8 capítulos:

1. Principios Generales (arts. 1 al 10),
2. Tierras (arts. 11 al 14),
3. Contratación y Condiciones de Empleo (art. 15),
4. Formación Profesional, artesanía e industrias rurales (arts. 16 al 18),
5. Seguridad Social y Sanidad (arts. 19 y 20),
6. Educación y Medios de Información (arts. 21 al 26),
7. Administración (arts. 27), y
8. Disposiciones Generales (arts. 28 al 37).

Al Convenio No. 107, se le ha dado “una redacción suficientemente flexible como para que abarque las situaciones sumamente diferentes de los indígenas silvícolas de América Latina, de los nómades del desierto de Sahara y de los grupos indígenas que se hallan parcialmente integrados a la sociedad nacional en calidad de campesinos, agricultores y labradores” 25/.

En su primer artículo, el Convenio define los grupos a los cuales se aplica y precisa el concepto “tribuales”:

Art. 1 1. El presente Convenio se aplica:

a) a los miembros de las poblaciones tribuales o semitribuales en los países independientes, cuyas condiciones sociales y económicas correspondan a una etapa menos avanzada que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidas total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;

b) a los miembros de las poblaciones tribuales o semitribuales en los países independientes, consideradas indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país, o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la colonización y que, cualquiera que sea su situación jurídica, viven más de acuerdo con las instituciones sociales, económicas y culturales de dicha época que con las instituciones de la nación a que pertenecen.

2. A los efectos del presente Convenio, el término “semitribual” comprende los grupos y personas que, aunque próximos a perder sus características tribuales, no están aún integrados en la colectividad nacional.

3. Las poblaciones indígenas y otras poblaciones tribuales o semitribuales mencionadas en los párrafos 1 y 2 del presente artículo se designan en los artículos siguientes con las palabras “las poblaciones en cuestión”.

Pensamos que el artículo 2, resume el objetivo y quizás esté al origen del nombre del Convenio:

Art. 2 1. Incumbirá principalmente a los gobiernos desarrollar programas coordinados y sistemáticos con miras a la protección de las poblaciones en cuestión y a su integración progresiva en la vida de sus respectivos países.

2. Esos programas deberán comprender medidas:

- a) que permitan a dichas poblaciones beneficiarse, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás elementos de la población.
- b) que promuevan el desarrollo social, económico y cultural de dichas poblaciones y el mejoramiento de su nivel de vida;
- c) que creen posibilidades de integración nacional, con exclusión de cualquier medida tendiente a la asimilación artificial de esas poblaciones.

3. El objetivo principal de esos programas deberá ser el fomento de la dignidad, de la utilidad social y de la iniciativa individuales.

4. Deberá excluirse el recurso a la fuerza o a la coerción como medio de promover la integración de dichas poblaciones en la colectividad nacional.

La "flexibilidad de este instrumento queda lo suficientemente clara, si se observa el artículo 11 y el artículo 12, en lo que se refiere a las tierras, tierra que los indígenas definen como "la Madre Tierra" o la "razón de nuestra existencia":

Art. 11 Se deberá reconocer el derecho de propiedad, colectivo o individual, a favor de los miembros de las poblaciones en cuestión sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por ellos.

Art. 12 1. No deberá trasladarse a las poblaciones en cuestión de sus territorios habituales sin su libre consentimiento, salvo por razones previstas por la legislación nacional relativas a la seguridad nacional, al desarrollo económico del país o a la salud de dichas poblaciones.

2. Cuando en esos casos fuere necesario tal traslado a título excepcional, los interesados deberán recibir tierras de calidad por lo menos igual a la de las que ocupaban anteriormente y que les permitan subvenir a sus necesidades y garantizar su desarrollo futuro. Cuando existan posibilidades de que obtengan otra ocupación y los interesados prefieran recibir una compensación en dinero o en especie, se les deberá conceder dicha compensación, observándose las garantías apropiadas.

3. Se deberá indemnizar totalmente a las personas así trasladadas por cualquier pérdida o daño que hayan sufrido como consecuencia de su desplazamiento.

Este no es un trabajo que pretende analizar este Convenio, pero es necesario hacer notar que éste es uno de los instrumentos de la OIT más atacado por las organizaciones indias, antropólogos y etnólogos (*), particularmente porque la “razón final” o la “decisión final” queda en manos del estado.

El Convenio No. 107, ha sido ratificado por 27 miembros de la OIT, entre los cuales hay 14 americanos: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, República Dominicana, El Salvador, Ecuador, Haití, México, Panamá, Paraguay y Perú.

g) Convenio No. 111. Convenio relativo a la discriminación en materia de empleo y ocupación.

Este convenio fue aprobado por la Conferencia General de la OIT el 25 de junio de 1958 y puede ser “citado como el Convenio relativo a la discriminación, (empleo y ocupación), 1958. 26/ . Haciendo referencia a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, define:

Art. 1 1. A los efectos de este Convenio, el término “discriminación” comprende:

a) cualquier distinción, exclusión o preferencia basada en motivos de raza, color, sexo, religión, opinión política, ascendencia nacional u origen social, que tenga por efecto anular o alterar la igualdad de oportunidades o de trato en el empleo y la ocupación;

* Ver en particular:

–DUNBAR – ORTIZ, Roxanne, Problems in the Enjoyment of Human Rights by Indigenous peoples, Conference organized at the occasion of the Thirty-Session of the United Nations Commission on Human Rights, Geneva, by the Committee of the International Forum on Human Rights of the NGOs, Geneva, February 25, 1981.

–CONSEJO INDIO DE SUDAMERICA (CISA), Resoluciones del Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica, Ollantaytambo, Cuzco-Perú, 27/2-3/3-1980, publicación DOCIP, 1980.

–SWEPSTON, Lee, Los derechos de las poblaciones indígenas sobre la tierra bajo el Convenio (No. 107) sobre las poblaciones indígenas y tribuales y la recomendación (No. 104) de la OIT, Documento IPC-Com. I-7, de la Conferencia Internacional de las ONG acerca de las Poblaciones Indígenas y la Tierra, Palacio de las Naciones, Ginebra, Suiza, 15 al 18 de Septiembre de 1981.

b) cualquier otra distinción, exclusión o preferencia que tenga por efecto anular o alterar la igualdad de oportunidades o de trato en el empleo u ocupación, que podrá ser especificada por el Miembro interesado previa consulta con las organizaciones representativas de empleadores y de trabajadores, cuando dichas organizaciones existan, y con otros organismos apropiados.

2. Las distinciones, exclusiones o preferencias basadas en las calificaciones exigidas para un empleo determinado no serán consideradas como discriminación.

3. A los efectos de este Convenio, los términos "empleo" y "ocupación" incluyen tanto el acceso a los medios de formación profesional y la admisión en el empleo y en las diversas ocupaciones, como también las condiciones de trabajo.

El Convenio 111, ha sido ratificado por 98 miembros de la OIT, entre los cuales 23 americanos: Argentina, Barbados, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, República Dominicana, Ecuador, Guatemala, Guyana, Haití, Honduras, Jamaica, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Trinidad-Tobago y Venezuela (*).

h) Mecanismos de la OIT para la adopción, ratificación y control de los Convenios y Recomendaciones.

La OIT, tiene como función, entre otras, "elaborar normas internacionales para la protección del trabajador y acumular conocimientos sobre los problemas laborales del mundo"; para esto la OIT elabora convenios y recomendaciones. "Los convenios son acuerdos que si son ratificados, crean obligaciones internacionales al país signatario. Las recomendaciones (**), aunque deben también someterse a las autoridades competentes, como se verá, no asignan ninguna obligación de este género, sino que están destinadas esencialmente a orientar la acción sobre el plano nacional". 27/.

La elaboración de un convenio de la OIT, pasa por diferentes fases:

* El número de países que han ratificado los convenios y la lista de países americanos ratificadores, ha sido sacada del "Cuadro de ratificaciones de convenios internacionales del trabajo, 1o. de enero de 1981", publicado por la OIT.

** La recomendación No. 104 se refiere a las poblaciones indígenas, fue adoptada en 1957 y tiene el mismo título del Convenio No. 107.

1. El Consejo de Administración de la OIT, transmitiendo el sentir de los gobiernos, empleadores y/o de los trabajadores, decide incluir en la tabla de la Conferencia General un tema que considere de importancia; para esto puede apoyarse en los estudios que la OIT realiza en diferentes países.
2. La OIT, solicita a los gobiernos que le manifiesten su opinión al respecto del tema por discutir.
3. Se sigue el proceso de “doble discusión, según el cual el problema debe considerarse en dos reuniones sucesivas de la Conferencia: la primera para el examen de los principios generales y la segunda para la adopción del texto definitivo” 28/.
4. “Las normas propuestas son estudiadas en primer lugar por una comisión técnica. Una mayoría de dos tercios es necesaria en sesión plenaria para la adopción de un instrumento internacional” 29/.

Los miembros de la OIT, tienen la obligación de someter a las autoridades legislativas de su país el convenio adoptado, en un plazo de 12 a 18 meses, para su ratificación. Para que un convenio entre en vigor generalmente son necesarias dos ratificaciones. Los países que ratifican un convenio se comprometen a “presentar regularmente a la OIT una memoria sobre medidas adoptadas para poner en ejecución las disposiciones de estos instrumentos” 30/ y el Consejo de Administración elabora un formulario especial para solicitar la información respectiva.

A los países miembros de la OIT que no ratifican un convenio, también se les solicita una memoria, pero estas memorias “son menos detalladas que las relativas a los convenios ratificados” 31/.

Para el control de los convenios, la OIT cuenta con una “Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones”, que está compuesta por 18 miembros que no dependen de ningún gobierno, ni organización de empleadores o de trabajadores. La Comisión de Expertos publica regularmente un informe, en el cual hace sus comentarios con respecto a la situación de los convenios y recomendaciones.

En general todos los convenios establecen que los miembros de la OIT que hayan ratificado algún convenio podrán “denunciarlo a la expiración de un periodo de 10 años, a partir de la fecha que se haya puesto inicialmente en vigor, me-

diante un acta comunicada, para su registro al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo. La denuncia no surtirá efecto hasta un año después de la fecha en que se haya registrado.

Todo miembro que haya ratificado (un) convenio y que en el plazo de un año después de la expiración del período de diez años mencionado en el párrafo precedente, no haga uso del derecho de denuncia previsto en este artículo quedará obligado durante un nuevo periodo de diez años, y en lo sucesivo podrá denunciar (el) convenio a la expiración de cada periodo de diez años, en las condiciones previstas en este artículo” (*).

i) *Otras actividades de la OIT con respecto a las poblaciones indígenas.*

La OIT ha prestado asistencia técnica a varios países latinoamericanos a través de proyectos, además ha realizado un importante simposio “sobre igualdad de oportunidades en la región americana”. Entre otras actividades podemos enumerar las siguientes:

- 1) *Proyecto en Ecuador.* Este proyecto fue realizado entre febrero de 1973 y julio del mismo año y tenía como objetivo “prestar ayuda al gobierno —en particular a la Misión Andina del Ecuador— en la planificación de programas zonales para la modernización de la vida rural de los Andes” 32/. El proyecto contó con la colaboración de la FAO, la UNESCO y la OMS y fue financiado por el PNUD.
- 2) *Proyecto multinacional de desarrollo comunal de los Andes.* Este proyecto abarcó tres países, Bolivia, Ecuador y Perú. La asistencia técnica de la OIT fue financiada por el PNUD y participaron la ONU y la FAO; el proyecto duró desde febrero de 1971 a enero de 1974. “Las esferas estudiadas fueron la economía y el desarrollo agrícolas, el empleo rural, la sociología rural, el perfeccionamiento del personal profesional y técnico; la construcción de pequeñas obras de riego y la construcción de caminos comunales” 33/.

* Todos los convenios que hemos presentado tienen este artículo; en este caso la cita corresponde al Artículo 32 del Convenio No. 107, sobre Poblaciones Indígenas y Tribuales, 1957, los términos “un” y “el” que aparecen entre paréntesis, corresponden al término “este” en el mencionado convenio.

- 3) *Asesoría Técnica*. En Venezuela se encuentra trabajando desde 1972 un experto de la OIT, para asesorar al gobierno con respecto a los asuntos concernientes a las poblaciones indígenas. Además Colombia y Ecuador solicitaron en 1980 “asistencia técnica a la OIT en la revisión de su legislación indígena para que esté conforme al Convenio No. 107 (que los dos países han ratificado) y esta ayuda está siendo otorgada” 34/.
- 4) *Simposio sobre la Igualdad de Oportunidades en el empleo en la región americana*. Este simposio obedeció a una decisión del Consejo de Administración de la OIT y se realizó en Ciudad de Panamá del 10. al 12 de octubre de 1972. Si bien el simposio estaba convocado para discutir las cuestiones relativas al empleo, necesariamente se tocaron otros aspectos relativos a las poblaciones indígenas. Allí se tocaron los problemas de discriminación racial, las disparidades económicas entre las zonas rurales y urbanas, el desempleo y subempleo, la necesidad de una legislación apropiada en política económica y educativa. Además en las conclusiones se insta a “todos los estados Miembros (de la OIT) de la región que todavía no hayan ratificado el Convenio No. 111 (relativo a la discriminación en materia de empleo y ocupación) debieran adherirse a la mayoría de los que lo han ratificado. Asimismo y con carácter general, las demás normas pertinentes de la OIT debieran ser ratificadas y aplicadas en la región” 35/. Por otra parte se llama a la cooperación entre los países, a la organización de otros simposios y la necesidad de aprovechar la asesoría de que la OIT puede prestar a los gobiernos con el fin de eliminar la discriminación racial.

III EL CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS (CMI)

El Consejo Mundial de Iglesias “es una comunidad mundial integrada por unas 300 iglesias de más de 100 países. . . Es la expresión internacional más visible del movimiento ecuménico, que procura promover la unidad de la iglesia y la unidad de la humanidad”. 36/.

El CMI, se ha dado cinco tareas principales, entre las cuales —para los objetivos de este trabajo—, debemos señalar que “busca expresar su preocupación por el servicio de las necesidades humanas y la promoción de la justicia y la paz”. 37/. Para cumplir sus tareas el CMI, cuenta con tres Unidades de Trabajo: 1) Fe y testimonio; 2) Justicia y Servicio; 3) Educación y Renovación.

a) *La Unidad Justicia y Servicio*: por definición del CMI “representa el compromiso común de las iglesias miembros en promover la justicia social, racial, económica y política en y entre las naciones, y en servir a las víctimas de la injusticia, de la opresión y de la pobreza, a fin de satisfacer sus necesidades básicas, y apoyar su lucha por los derechos fundamentales y el desarrollo humano” 38/. La Unidad Justicia y Servicio, se subdivide —por razones operacionales— en cuatro comisiones:

a) Ayuda intereclesiástica, Servicio Mundial y Refugiados; b) Participación de las Iglesias en el Desarrollo; c) Asuntos Internacionales; d) Comisión Médica Cristiana. Para los objetivos de este trabajo, sólo tomaremos dos de estas secciones, porque creemos que están más relacionadas con nuestro trabajo:

b) *La sección Participación de las Iglesias en el Desarrollo*: esta sección considera que “el desarrollo tiene como objetivos el crecimiento económico, la justicia social y la autodeterminación y sólo puede alcanzarse con la participación de la población. El compromiso cristiano no es sólo prestar ayuda, sino también manifestar una solidaridad auténtica con la lucha de los pobres”. 39/

Esta sección cuenta con un Fondo Ecuménico de Desarrollo “que canaliza los recursos financieros de aquellas iglesias que han puesto el 20/o de sus fondos regulares a disposición del desarrollo para apoyar los esfuerzos regulares de la población contra la pobreza y la injusticia. La educación en materia de desarrollo, las actividades de investigación, los servicios técnicos son instrumentos a través de los cuales el movimiento ecuménico trata de asistir a las iglesias en su trabajo de solidaridad con los pobres. Además, por medio de la Sociedad Cooperativa Ecuménica para el Desarrollo (constituida como una entidad independiente en los Países Bajos), las iglesias ponen a disposición de proyectos de desarrollo determinados por la población, capitales de inversión, en forma de préstamos a bajo interés”. 40/.

c) *La sección Asuntos Internacionales*: esta sección “estimula a los cristianos a trabajar por la salvación de las naciones, mediante la paz y la reconciliación, llamando la atención de las iglesias sobre las causas de determinados conflictos, la violación de los derechos humanos en casos concretos y los problemas del militarismo”. 41/.

Al interior de la Sección Asuntos Internacionales encontramos, quizás al más conocido y combatido programa del CMI, nos referimos al Programa de Lucha Contra el Racismo (PLR).

- d) *El Programa de Lucha Contra el Racismo*: nace por una decisión del Comité Central del CMI tomada en 1969 con el objetivo de “ayudar a las iglesias a traducir sus convicciones comunes en una acción común. El Programa trabaja principalmente a través de una lista de proyectos, investigaciones y publicaciones y también a través de un Fondo Especial de ayuda a las organizaciones de los oprimidos racialmente y a grupos de apoyo en el mundo entero”.^{42/}
- Aparte de la ayuda económica que este programa entrega, se han hecho una serie de publicaciones (*), películas, coloquios, reuniones y actividades para dar a conocer al mundo entero lo que significa la práctica del racismo.
- En enero de 1979, el Comité Central del CMI, reunido en Kingston--Jamaica decidió dar prioridad al proceso de consultas para designar las prioridades del Programa de Lucha Contra el Racismo “en vista de los cambios de las condiciones y la intensificación del Racismo”.^{43/}

A través de una serie de consultas y reuniones el CMI y en particular el PLR definen sus categorías programáticas a través de proyectos para 1981, y su respectiva asignación de recursos. La lista de Categorías Programáticas es la siguiente: “1) Racismo y Teología, 2) Africa Austral, 3) Problemas raciales y de las minorías en Asia, 4) Movimientos Indígenas en América Latina, 5) El racismo y el Derecho a la Tierra, 6) Racismo, minorías étnicas y migraciones en Europa, 7) El racismo en la educación y los medios de información, 8) El racismo y las doctrinas de Seguridad Nacional, 9) El racismo y la estructura de las Iglesias, 10) La lucha de las Iglesias contra el racismo: serie de Conferencias de Trabajo, 11) Investigaciones, publicaciones y contrainformación, 12) Las bases económicas del racismo, 13) Los sistemas de justicia penal y las prácticas judiciales, 14) La mujer bajo el racismo”.^{44/}

* Entre las publicaciones del CMI con respecto a las poblaciones indígenas, es necesario destacar: --DECLARATION D' IXIMCHE/IXIMCHE DECLARATION, Déclaration des Peuples Indiens du Guatemala/Declaration of the Indian People of Guatemala, publicado por el Comité Alberto Fuentes Mohr pour la défense des droits de l'homme au Guatemala con el apoyo del CMI, sin fecha de publicación, 16 páginas.

--CMI, The Situation of the Indian in South America, World Council of Churches, Geneva, 1972, 453 páginas.

En lo que se refiere a los pueblos indígenas de América Latina (categoría 4), el PLR dice que "en diversos países de América Latina, el objetivo más perentorio sigue siendo para numerosos indígenas la mera supervivencia", 45/ y basándose en el ejemplo de Brasil donde a través de "la expansión del Estado y la codicia de las empresas transnacionales, que incluye la invasión sistemática y el desarrollo de tierras de los indios, han forzado a muchos de los propietarios originales al retiro o hasta han provocado su extinción" 46/, propone para 1981 el proyecto siguiente: "a) Insta a las iglesias a prestar apoyo concreto a los movimientos indígenas y a desarrollar formas variadas y diversas de difundir informaciones sobre los pueblos indígenas que libran luchas por el derecho a la tierra. b) Apoya y difunde trabajos de investigación realizados por las iglesias y grupos sobre la situación de pueblos indígenas. c) Alienta las formas de comunicación internas entre diferentes grupos indígenas de un mismo país (Perú, Venezuela). d) Apoya pequeños proyectos de autoapoyo (Ecuador). e) Permite a representantes de indígenas de diversos países tomar parte en cursos de formación de dirigentes. f) Alienta y apoya la creación de centros internacionales de presión para respaldar la lucha de los pueblos aborígenes por la tierra. g) Apoya y participa en los esfuerzos realizados a través de las Naciones Unidas para dar un reconocimiento constitucional al derecho de los pueblos aborígenes sobre sus tierras tradicionales".

En lo que dice relación a la categoría 5), el Racismo y el Derecho a la Tierra, encontramos también referencias claras y específicas con respecto a las poblaciones indígenas y la tierra, y el Grupo de Trabajo sobre el Racismo, los derechos sobre la tierra y las prácticas genocidas dice: "la tierra tiene un significado diferente para los pueblos oprimidos que para el mundo capitalista que se apropie de ella con el fin de satisfacer sus propios intereses y que la mira como una mercancía y como un medio para la acumulación de capital. Para los racialmente oprimidos, la tierra es la vida. . . La recuperación de la tierra, por consiguiente representa el derecho inalienable mismo de los pueblos a la existencia como entidades nacionales". 47/.

Para ayudar estas poblaciones a superar los graves problemas que representa la pérdida de las tierras, pérdida que se ha visto acentuada estos últimos años por la construcción de carreteras y represas, explotación de recursos del subsuelo y/o explotación de bosques, el proyecto Racismo y el derecho a la tierra decide para el año 1981 lo siguiente:

"10.) Apoyar proyectos tendientes a "concientizar" al público de las iglesias sobre el significado de la tierra para los pueblos oprimidos, especialmente los indígenas.

2o.) Facilitar y apoyar la creación de vínculos entre los grupos que luchan por su derecho a la tierra y las iglesias por medios como: a) el intercambio de informaciones, b) la creación de redes de comunicación, c) la organización de consultas internacionales, d) medidas de emergencia para prestar apoyo internacional a grupos que sufren una presión particularmente intensa.

3o.) Apoyar la creación de un centro internacional de investigación y documentación dedicado a las luchas de los pueblos oprimidos en problemas de derechos de tierras”.

IV. INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO (I.I.I.)

“El Instituto Indigenista Interamericano fue creado por acuerdo de los Gobiernos de las Repúblicas Americanas en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, México, en abril de 1940” 48/. El Instituto es una organización autónoma y tiene desde 1942 su propia convención que ha sido ratificada por seis países. En 1953, por acuerdo celebrado con el Consejo de la Organización de Estados Americanos (OEA), el Instituto pasó a formar parte de los Organismos Especializados de la OEA.

a) Las funciones y atributos del Instituto.

Las funciones y atributos del Instituto son: “a) Actuar como Comisión permanente de los Congresos Indigenistas Interamericanos; cooperar en la ejecución de los mismos y facilitar y buscar la realización de las resoluciones adoptadas por éstos; b) Solicitar, coleccionar y distribuir información sobre actividades científicas, legislativas, organización de instituciones indígenas, materiales de toda clase sobre grupos indígenas y ofrecer orientación a los núcleos indígenas que lo soliciten; c) Iniciar, dirigir y coordinar investigaciones que tengan relación, aplicación inmediata y ayuden al mejor conocimiento de los grupos indígenas, así como colaborar con las instituciones pertinentes en la delineación de políticas indigenistas cuando éstas lo soliciten; d) Editar publicaciones periódicas y eventuales para realizar una labor científica de difusión por éste y otros medios de comunicación colectiva; e) Administrar fondos provenientes de los países miembros para el mantenimiento del propio Instituto; f) Asesorar y cooperar con los Institutos Indigenistas o con las Instituciones especializadas de los países miembros, así como crear Comisiones Técnicas Consultivas de acuerdo con los respectivos Gobiernos; g) Promover, estimular y coordinar la preparación de técnicos, expertos, consultores en asuntos indígenas y personal que trabaja en programas indigenistas” 49/.

b) Actividades del Instituto.

La verdad es que sería imposible describir en este trabajo toda la actividad del Instituto en estos 41 años de vida, es por esto que nos remitiremos a las actividades programadas para los años venideros; en todo caso diremos que las actividades del Instituto se pueden conocer en forma detallada a través de sus publicaciones oficiales y particularmente en el "Anuario Indigenista".

Para llevar a cabo sus actividades, el instituto cuenta con 5 Areas Operativas: a) Capacitación de Personal; b) Investigaciones; c) Publicaciones; d) Cooperación Técnica y Coordinación; y e) Servicio de Documentación Indigenista para América Latina (SEDIAL).

c) El Plan Quinquenal de Acción Indigenista Interamericano.

Durante los años 1978-1979, el Instituto elaboró un "Plan Quinquenal de Acción Indigenista Interamericano": en el mes de octubre de 1979, la Asamblea General de la OEA, reunida en La Paz, Bolivia, aprobó este plan recomendando que éste tuviera vigencia a partir de 1980 hasta 1984.

El Plan establece dos objetivos precisos: "a) Elevar el nivel de vida de los indígenas a través de una mayor participación en los procesos y beneficios del desarrollo nacional; y b) Superar la discriminación que margina a los indígenas y defender su patrimonio cultural como parte de la cultura nacional" 50/. El Plan Quinquenal fue definido por el Dr. Arce Quintanilla "como el Instrumento principal para (la) nueva dinámica" indigenista, porque: "a) Moderniza los principios que sustentan el indigenismo en América Latina; b) Se fundamenta en la acción interinstitucional y multisectorial como medio imprescindible para asumir el desarrollo rural integrado; y c) Incorpora en grado mayor a las comunidades indígenas a la discusión y gestión de sus planes de desarrollo, como factor indispensable de participación activa" 51/.

Para llevar a cabo el Plan Quinquenal, se establecieron los siguientes programas: 1) Evaluación de Proyectos de Desarrollo Rural; 2) Tecnología Apropiada en el Medio Indígena; 3) Diseño de Proyectos Productivos; 4) Cooperación Técnica en la Elaboración de Proyectos Productivos; 5) Investigación Participante de las Formas Tradicionales de Organización Social en el Medio Indígena; 6) Capacitación y Adiestramiento de los Indígenas en el uso de Métodos Apropiados de Producción y Distribución; 7) Intercambio de Políticas Educativas para el Medio Indígena; 8) Cooperación Técnica a Programas Educativos para el Medio Indígena; 9) Cooperación Técnica a Programas Educativos Bilingües y Biculturales; 10) Capacitación de Educadores para el Medio Indígena; 11) Encuentros Regionales con Autoridades del Sector Salud de Países con Población Indígena; 12) Investigación y Promoción de las

Prácticas Médicas y Tradicionales; 13) Investigar la Utilización de los Productos Alimenticios Propios de las Poblaciones Indígenas; 14) Coordinar Proyectos de Investigación sobre el Mejoramiento de Cultivos Tradicionales; 15) Investigación de las Formas Tradicionales de Construcción de Vivienda y Utilización del Espacio en Areas Indígenas; 16) Reuniones para la Búsqueda de Soluciones al Problema de la Marginalidad y de la Discriminación; 17) Asesoría Jurídicas; 18) Difusión de Legislación para Grupos Indígenas; 19) Encuentros Regionales con Dirigentes Indígenas; 20) Creación y Fortalecimiento de Centros Culturales en Regiones Indígenas; 21) Encuentros Regionales de Directores de Programas Indigenistas; 22) Programa General de Publicaciones; 23) Servicio de Documentación Indigenista para América Latina. (*).

d) VIII Congreso Indigenista Interamericano.

Este importante Congreso se realizó en Mérida, México del 17 al 21 de Noviembre de 1980, y contó con la participación de 17 países miembros, 3 observadores y varios representantes de organismos interamericanos e internacionales.

Los trabajos del Congreso se desarrollaron en cuatro Comisiones: a) Políticas Indigenistas Actuales, Evaluación y Perspectivas; b) Programas de Desarrollo en Areas Indígenas. Participación, Coordinación, Producción, Patrimonio Cultural; c) El Plan Quinquenal de Acción Indigenista Interamericana. Acciones para su ejecución. Actividades de Apoyo: nacional e internacional; y d) Problemas de Grupos Indígenas en Areas Fronterizas. Además se realizaron diferentes foros relacionados con los más variados problemas que afectan a las poblaciones indígenas (**).

A nuestro entender una de las principales conclusiones del Congreso fue la resolución de crear una Universidad Indígena; esta resolución dice: "Durante las conclusiones del evento se propuso crear dicho centro de estudios (la Universidad) —idea que se reconoció no es nueva—, pero que no ha logrado alcanzar realizaciones concretas por la presión y obstáculos de las estructuras dominantes y se ha limitado a la conformación de centros de promoción y capacitación con incidencia local.

"Se dijo que las universidades se han caracterizado tradicionalmente por sus elitismos y no por su accesibilidad para los indígenas; la

* Los detalles de cada uno de estos programas se encuentra en: INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, "Anuario Indigenista", Vol. XXXIX México, 1979, págs. 49-90.

** El informe completo de las resoluciones y Acuerdos del Congreso pueden verse en: INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, "Noticias Indigenistas de América, Nos. 9-10, México D.F., Enero de 1981.

educación que se imparte en ellas no toma en consideración la especificidad de los grupos étnicos y refleja los procesos de distorsión y dominación cultural.

La creación de la Universidad Indígena permitirá realizar la investigación sistemática de las culturas indígenas, de la situación social de estos grupos; formación profesional y de cuadros dirigentes, elaboración de concepciones político-culturales y económicas orientadas a la digna integración de los indígenas en el proceso de desarrollo y transformación de nuestras sociedades.

Se estableció la posibilidad de que la primera universidad indígena surja en Nicaragua, deberá responder a una concepción multisectorial e interdisciplinaria, tanto para su organización y su funcionamiento como para su financiamiento" 52/.

NOTAS

- 1/ ORGANIZACION DE NACIONES UNIDAS, "A-B-C de las Naciones Unidas", Servicios de Información Pública, Naciones Unidas, Nueva York, 1978, pág. 1.
- 2/ Id. anterior, pág. 5.
- 3/ Id. anterior, pág. 10.
- 4/ Id. anterior, pág. 10.
- 5/ Dcto. E/CN. Sub. 2/476/Add. 4, pág. 5.
- 6/ Dcto. E/CN. 4/Sub. 2/307 y add. 1-5, publicado más tarde como "La Discriminación Racial", Publicación de las Naciones Unidas, No. de venta S. 71. XIV. 2.
- 7/ Dcto. E/CN. 4/Sub. 2/L. 566, pág. 2.
- 8/ Id. ant., pág. 4.
- 9/ Dcto. E/CN. 4/Sub. 2/L. 566, pág. 8.
- 10/ Id. ant. pág. 11.
- 11/ Dcto. E/CN. 4/Sub. 2/L. 566, pág. 12.
- 12/ Id. ant., pág. 13.
- 13/ ORGANIZACION INTERNACIONAL DEL TRABAJO, Las Normas Internacionales del Trabajo, su naturaleza, su aplicación, su eficacia, OIT, Presses Centrales, Lausanne, Suiza, noviembre de 1978, pág. 3.
- 14/ OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, documento ACD-5-107, OIT, sin fecha de publicación, pág. 1.

- 15/ OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, documento ACD-5-107, OIT, sin fecha de publicación, pág. 1.
- 16/ OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, Convenio No. 50, pág. 1.
- 17/ OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, Convenio No. 64, pág. 1.
- 18/ OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, Convenio No. 64. artículo 1.
- 19/ OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, Convenio No. 65, pág. 1.
- 20/ OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, Convenio No. 86, pág. 1.
- 21/ OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, Convenio No. 104, pág. 1.
- 22/ Id. ant.
- 23/ OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, Convenio No. 107, pág. 1.
- 24/ Id. ant.
- 25/ OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, documento ACD-5-107, sin fecha de publicación, pág. 2.
- 26/ OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, Convenio No. 111, pág. 1.
- 27/ OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, Las normas internacionales del trabajo, su naturaleza, su aplicación, su eficacia, OIT, Presses Centrales, Lausanne, Suiza, 1978, pág. 10.
- 28/ OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, Las normas internacionales del trabajo, su naturaleza, su aplicación, su eficacia, OIT, Presses Centrales, Lausanne, Suiza, 1978, pág. 9.
- 29/ Id. ant., pág. 9.
- 30/ Id. ant., pág. 10.
- 31/ Id. ant., pág. 18.
- 32/ Dcto. E/CN. Sub. 2/L. 596, pág. 11.
- 33/ Dcto. E/CN. 4/Sub. 2/L. 596, pág. 12.
- 34/ SWEPSTON, Lee, Los derechos de las poblaciones indígenas sobre la tierra bajo el Convenio (No. 107) sobre Poblaciones Indígenas y Tribuales y la Recomendación (No. 104) 1957, de la OIT, Documento IPC-COM. I-7, de la Conferencia Internacional de las ONG acerca de las Poblaciones Indígenas y la Tierra, Palacio de las Naciones, Ginebra, Suiza, pág. 6.
- 35/ Dcto. E/CN. 4/Sub. 2/L. 596, pág. 16.

- 36/ CMI, El Consejo Mundial de Iglesias y Usted, folleto de explicación, sin fecha de publicación, pág. 1.
- 37/ Id. ant., pág. 2.
- 38/ CMI, ¿Qué es y qué hace el Consejo Mundial de Iglesias? 1980, pág. 41-42.
- 39/ Id. ant., pág. 42.
- 40/ Id. ant., pág. 42.
- 41/ Id. ant., pág. 42-43.
- 42/ Id. ant., pág. 43.
- 43/ CMI, Las Iglesias Frente al Racismo en la Década del 80, Noordwijkerhout, Países Bajos, 16-21 de Junio de 1980, página 5.
- 44/ CMI, Programa de Lucha Contra el Racismo, Categorías Programáticas para 1981, publicación CMI, sin fecha, página 2.
- 45/ Id. ant., página 9.
- 46/ Id. ant., página 9.
- 47/ CMI, Las Iglesias Frente al Racismo en la Década del 80, Noordwikjerhout, Países Bajos, 16-21 de Junio, 1980, página 13.
- 48/ INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, "Anuario Indigenista", Vol. XXXIX, México, 1979, pág. 17.
- 49/ Id. ant., págs. 17 y 18.
- 50/ Id. ant., pág. 7.
- 51/ INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, "Noticias Indigenistas de América", Nos. 9-10, México, D.F., Enero 1981, pág. 17.
- 52/ INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, "Noticias Indigenistas de América", Nos. 9-10, México D.F., Enero de 1981, pág. 13.

BIBLIOGRAFIA

- AZCARTE, Pablo de, "La Société des Nations et la protection des minorités", Centre européen de la Dotation Carnegie pour la paix internationale, Imprimerie Vaudoise, Genève, Suisse, 1969, 100 pages.
- BRASH, Alan A., "El Consejo Mundial de Iglesias", Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra, Suiza, 1969, 35 páginas.
- CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS (CMI), "El Consejo Mundial de Iglesias y Usted", CMI, publicación explicativa, sin fecha de publicación, 14 páginas.
- CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS, PROGRAMA DE LUCHA CONTRA EL RACISMO, "Categorías Programáticas para 1981", sin fecha de publicación, 26 páginas.
- CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS, "Las iglesias frente al racismo en la década del 80", CMI, Casa Unida de Publicaciones, México, agosto de 1980, 72 páginas.
- CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS, "¿Qué es y que hace el Consejo Mundial de Iglesias?", CMI, 1980, 95 páginas.
- CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS, PCE INFORMATION, "World Council of Churches" statements and actions on racism, 1948-1979" CMI, 1980, 69 páginas.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, CONFERENCIA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Convenio No. 50", 1936, 11 páginas.

- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, CONFERENCIA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Convenio No. 64", 1939, 12 páginas.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, CONFERENCIA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Convenio No. 65", 1939, 4 páginas.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, CONFERENCIA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Convenio No. 86", 1947, 6 páginas.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, CONFERENCIA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Convenio No. 104", 1955, 3 páginas.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, CONFERENCIA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Convenio No. 107", 1957, 10 páginas.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, CONFERENCIA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Convenio No. 111", 1958, 4 páginas.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Cuadro de ratificaciones de Convenios", OIT, 1o. de enero de 1981.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones indígenas de América Latina", Informe II, Cuarta Conferencia de los Estados de América Miembros de la OIT, (Montevideo, abril de 1949), OIT, Ginebra, 1949, 148 páginas.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Conditions de vie et de travail des populations aborigènes dans les pays indépendants", Conférence du BIT, 39 Session (1956), Rapport VIII (1), BIT, 1955, 213 pages.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Conditions de vie et de travail des population aborigènes dans les pays indépendants", Conférence du BIT, 39 Session, (1956), Rapport VIII (2), BIT, 1955, 186 pages.

- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, CONFERENCIA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Informe de la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones", Informe III (Parte 4A), 66a. reunión, OIT, 1980, 259 páginas.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, CONFERENCIA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Informe de la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones", Informe III (Parte 4A), 67a. reunión, OIT, 1981, 257 páginas.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Les populations aborigènes, conditions de vie et de travail des populations autochtones des pays indépendants", BIT, Imprimerie de "La Tribune de Genève", Genève, Suisse, 700 pages.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Las normas internacionales del trabajo, su naturaleza, su aplicación, su eficacia", OIT, Presses Centrales Lausanne, Suiza, 1978, 52 páginas.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Las normas internacionales del trabajo", OIT, 1978, 98 páginas.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Protection et intégration des populations aborigènes et autres populations tribales dans les pays indépendants", Conférence BIT, 40 session (1957), Rapport VI (1), BIT, 1956, 59 pages.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, "Protection et integration des populations aborigènes et autres populations tribales et semitribales dans les pays indépendants "Conférence BIT, 40 Session (1957), Rapport VI (2), BIT, 1957, 95 pages.
- INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, "Anuario Indigenista", Vol XXXIX, México, 1979.
- INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, "Noticias Indigenistas de América", Nos. 9-10, México D.F., enero 1981.
- NACIONES UNIDAS, "ABC de las Naciones Unidas", Servicios de Información Pública, ONU, Nueva York, 1978, 127 páginas.
- NACIONES UNIDAS, CONSEJO ECONOMICO Y SOCIAL, COMISION DE DERECHOS HUMANOS, SUBCOMISION DE PRE-

VENCION DE DISCRIMINACIONES Y PROTECCION A LAS MINORIAS, "Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas", Informes del Relator Especial Sr. José R. Martínez Cobo, documentos E/CN. 4/Sub. 2/L. 566, 29 de julio de 1972; E/CN. 4/Sub. 2/L. 596, 19 de junio de 1974; E/CN. 4/Sub. 2/L. 622, 17 de julio de 1975; E/CN. 4/Sub. 2/476, 30 de julio de 1981 y Add. 1 al 6.

NACIONES UNIDAS, "Droits de l'homme, instruments Internationaux", Signatures, ratifications, adhésions, etc, 1er janvier 1980, ONU, New York, 1980, 13 pages.

NACIONES UNIDAS, "Derechos Humanos, recopilación de Instrumentos Internacionales", ONU, Nueva York, 1978, 135 páginas.

NACIONES UNIDAS, "Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas", por Francesco Capotorti, Relator Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección a las Minorías, ONU, Nueva York, 1979, 120 páginas.

NACIONES UNIDAS, "El Derecho a la Libre Determinación, aplicación de las resoluciones de las Naciones Unidas", estudio preparado por Héctor Cros Espiell, Relator Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, ONU, Nueva York, 1979, 85 páginas.

NACIONES UNIDAS, "La Discriminación Racial", estudio preparado por Hernán Santa Cruz, Relator Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, (estudio revisado y actualizado en 1976), ONU, Nueva York, 1977, 318 páginas.

NACIONES UNIDAS, "Protección a las Minorías, medidas especiales adoptadas en el plano internacional para la protección de grupos étnicos, religiosos o lingüísticos, ONU, Nueva York, 1967, 55 páginas.

EL ETNODESARROLLO :
SUS PREMISAS JURIDICAS,
POLITICAS Y DE
ORGANIZACION

Guillermo Bonfil Batalla

Si por etnodesarrollo se entiende el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones; entonces, el proceso de etnodesarrollo exige el cumplimiento de un cierto número de condiciones o requisitos de diversa índole. Aquí se abordarán algunas de tales premisas, las que caen en el orden de lo jurídico y lo político, y las que atañen al ámbito de la organización social.

A manera de breve introducción cabe presentar un esquema que ayuda a entender los términos en que aquí se emplea la noción de *cultura propia*, que resulta fundamental en la discusión del proceso de etnodesarrollo.

Hay una vieja y recurrente polémica en torno a los criterios con que debe abordarse la temática de la *cultura propia* de cualquier sociedad. Los extremos irían desde quienes sostienen, desde una posición que llamaré etnográfica, que *todos* los rasgos culturales presentes en la vida de una comunidad humana deben ser entendidos como parte integrante de su cultura, hasta quienes afirman, con lo que llamaré un criterio histórico, que la auténtica cultura propia de un pueblo sólo está formada por sus rasgos originales, tanto más auténticos cuanto más añejos. Estoy simplificando, obviamente; pero lo hago con el ánimo de destacar un elemento común a ambas posiciones extremas, que también está presente, de una u otra manera, en los puntos de vista intermedios: en todos los casos la cultura aparece como una *categoría descriptiva*.

Aun en tesis mucho más elaboradas y sagaces, como la de Gramsci sobre la cultura popular, se llega finalmente a una concepción semejante: todo rasgo que expresa la cosmovisión de las clases subalternas, forma parte de su cultura —al mismo tiempo, es a través del estudio e interpretación de esos rasgos como puede llegar a ser explícita la cosmovisión de las clases subalternas.

Propongo aquí introducir una dimensión diferente que, en mi opinión, contribuye substancialmente a desembrollar el problema, al menos con visitas a la discusión del proceso de etnodesarrollo. Se trata de la noción de *control cultural*, que remite necesariamente al campo de lo político. 1/. Por control cultural entiendo la capacidad social de decisión sobre los recursos culturales, es decir, sobre todos aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones de la propia sociedad, e intentar satisfacerlas, resolverlas y cumplirlas.

En un plano hipotético cabrían dos situaciones límite en cuanto al grado de control que una sociedad ejerce sobre su cultura: en un extremo, el caso de un control absoluto, en el que la sociedad decide autónomamente sobre todos los ámbitos de su cultura; en el otro, el caso en que el control desaparece por completo (y seguramente también desaparece la sociedad como unidad social diferenciada). La realidad, por supuesto, nos presenta mayoritariamente situaciones intermedias en las que varía el grado y el ámbito del control cultural. Es pertinente subrayar que el control cultural, en tanto fenómeno social, es un proceso y no una situación estática; aunque para fines de descripción inicial se pueda analizar como un momento de la historia.

Al introducir la noción de control cultural resulta posible establecer una diferenciación en el seno de la totalidad cultural. Pero no una clasificación que se base en criterios descriptivos (vida material \neq vida espiritual; organización social \neq cultura), ni en categorías cerradas cuyos contenidos están preestablecidos (relaciones de producción \neq superestructura), sino a partir de una dimensión política (capacidad de decisión), que refiere a relaciones dinámicas y admite contenidos diversos, no predeterminados, que sólo es posible sustanciar en cada situación concreta.

Con el uso de la noción de control cultural se pueden distinguir, inicialmente, cuatro sectores dentro del conjunto total de una cultura, como se esquematiza en el siguiente cuadro:

RECURSOS	DECISIONES	
	PROPIAS	AJENAS
PROPIOS	Cultura AUTONOMA	Cultura ENAJENADA
AJENOS	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

Para mayor precisión conviene aclarar el sentido que se da aquí a algunos de los términos empleados en el esquema.

Recursos son todos los elementos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social. Sin ánimo de hacer una clasificación definitiva, pueden identificarse al menos cuatro grandes grupos de recursos:

- a) *materiales*, que incluyen los naturales y los transformados;
- b) *de organización*, como capacidad para lograr la participación social y vencer las resistencias;
- c) *intelectuales*, que son los conocimientos —formalizados o no— y las experiencias;
- d) *simbólicos y emotivos*: la subjetividad como recurso indispensable.

Decisión se entiende como autonomía, es decir, como la capacidad libre de un grupo social para optar entre diversas alternativas. Por supuesto, es necesario relativizar el concepto de libertad, que no debe entenderse en términos absolutos; pero esta cuestión merece discusión aparte.

Los aspectos que en el esquema caen en los rubros de cultura autónoma y cultura apropiada, conforman un ámbito cualitativamente diferente de los que corresponden a la cultura enajenada y a la cultura impuesta. La diferencia radica en que los primeros quedan bajo control cultural de la sociedad, si bien en uno de ellos (la cultura apropiada) se utilizan recursos ajenos. Cultura autónoma y cultura apropiada integran lo que aquí llamaré *cultura propia*.

Volvamos ahora al proceso de etnodesarrollo. Resulta claro que cualquier proyecto de etnodesarrollo consistirá en una ampliación y consolidación de los ámbitos de la cultura propia, es decir, en el incremento de la capacidad de decisión del propio grupo social, tanto sobre sus recursos como sobre recursos ajenos de los que pueda apropiarse. Y, consecuentemente, el etnodesarrollo se traducirá en la reducción de los componentes enajenados e impuestos dentro de la totalidad cultural.

El problema queda planteado entonces en un nivel político: impulsar o crear las condiciones para el etnodesarrollo implica, fundamentalmente, fortalecer y ampliar la capacidad autónoma de decisión.

De lo anterior se desprenden dos gruesas líneas de acción: por una parte, la que buscaría aumentar la capacidad de decisión, recuperando recursos hoy enajenados (la tierra, el conocimiento de la historia, las tecnologías desplazadas) y fortaleciendo las formas de organización que permiten el ejercicio del control cultural; todo ello incide en un enriquecimiento de la cultura autónoma. En la segunda línea de acción, el objetivo sería aumentar la disponibilidad de recursos

ajenos susceptibles de quedar bajo control social del grupo: nuevas tecnologías, habilidades y conocimientos, formas de organización para la producción y la administración, etc.; se trata, entonces, de ampliar el sector de la cultura apropiada. En este último proceso resulta indispensable alcanzar una adecuación real entre los contenidos de la cultura autónoma y los nuevos recursos que se proponen para enriquecer la cultura apropiada, porque sólo de esa manera se puede garantizar el efectivo control de éstos por el grupo social.

Por supuesto que la dinámica de relación entre los cuatro sectores identificados dentro del conjunto cultural, es mucho más compleja de lo que hasta aquí se ha planteado. El control puede ser total o parcial, directo o indirecto, absoluto o relativo, en referencia a cualquier acción cultural. Los procesos de resistencia, apropiación, enajenación e imposición se entrelazan en forma intrincada y variable según el momento de la correlación de fuerzas que los impulsan. Sólo el análisis concreto de cada situación permite identificar los contenidos específicos de cada uno de los cuatro ámbitos culturales y diagnosticar las tendencias y, en consecuencia, el tipo de acciones capaces de reforzar la cultura propia y fundamentar el etnodesarrollo.

Lo que importa recalcar es que las relaciones entre estos ámbitos de la cultura son, en última instancia, relaciones sociales. Y no cualquier tipo de relaciones sociales, sino específicamente relaciones de poder. En efecto, el incremento de la cultura impuesta y de la cultura enajenada, visible hoy en muchas comunidades indígenas, no es el resultado de una confrontación entre elementos culturales, como frecuentemente se pretende hacer aparecer. Si se abandonan cultivos tradicionales de subsistencia (que son cultura autónoma, porque los recursos son propios y sobre ellos se ejercen decisiones también propias, basadas en conocimientos, habilidades tecnológicas, formas de organización, hábitos de trabajo y de consumo, creencias y valores propios) por cultivos comerciales (que implican una cultura impuesta, porque ni los recursos —semillas, créditos, tecnología— ni las decisiones —precios, destino final, transformación industrial— están bajo control de la comunidad), este cambio no puede entenderse en base a la mera comparación, al valor relativo del cultivo tradicional de autoconsumo y el cultivo mercantil, sino a partir de las relaciones entre los grupos sociales que promueven una u otra de las alternativas; es decir, a partir de la fuerza que cada uno de ellos posee, de su poder político, de su capacidad de presión y de hegemonía. En este sentido, el etnodesarrollo consiste en un cambio de la correlación de fuerzas sociales, un cambio político que incline la balanza —hoy favorable a los intereses que impulsan los procesos de imposición y enajenación cultural— a favor de los grupos sociales que pugna por el desarrollo de su cultura propia (etnias, regiones, localidades). La inversión del actual proceso

cultural culminará solamente con la inversión, o al menos el equilibrio, de las fuerzas políticas que están en oposición: por una parte, los grupos con su cultura propia; por la otra, los que tienden a enajenar esa cultura y a imponer una diferente.

Después de este planteamiento general, quizá demasiado abstracto, podemos llevar el argumento a la discusión de algunas premisas concretas que se desprenden como requisito para lograr el etnodearrollo, en los campos político, jurídico y de organización social.

La primera condición, la de mayor envergadura y trascendencia, consiste en el reconocimiento de los diversos grupos étnicos como unidades políticas en el seno de los estados nacionales de los que hoy forman partes no diferenciadas.

Una vieja tradición liberal que está en los orígenes de los estados latinoamericanos y una concepción napoleónica del estado, condujeron a la negación de una personalidad política propia a los pueblos indios en la coyuntura histórica de la independencia. Se creyó, en los mejores momentos del pensamiento liberal, que la asignación del estatuto de ciudadano a cada individuo garantizaba por sí misma la realización de un proyecto democrático; y se concibió, en consecuencia, que la pluralidad cultural, la presencia de identidades diversas, la existencia de grupos sociales organizados de diferente manera ("corporaciones", en el lenguaje liberal), resultaban no sólo ajenas sino contrarias a la consolidación nacional, a la justicia, a la libertad y a la democracia. Los resultados fueron catastróficos para la población india. La independencia política de los estados latinoamericanos no corrigió, en lo interno, muchos problemas básicos que acarrearán los pueblos indios desde la instauración del régimen colonial, y en cambio sí generó una nueva embestida en gran escala contra las tierras, las formas de organización y las identidades sociales de las comunidades étnicas.

Aunque la situación actual varía sensiblemente de país a país, hay un rasgo común que caracteriza a la generalidad de la población india de América Latina: el hecho de estos grupos sociales no son reconocidos como entidades diferenciadas dentro de la organización del Estado. Se les reconoce, en algunos casos, ciertos derechos a la tierra (en los resguardos de Colombia, las tierras comunales de México, los parques nacionales de Brasil, o las comunidades nativas de la selva peruana); todo esto bajo un régimen jurídico no generalizado, con dotaciones insuficientes, a veces puramente virtuales y siempre bajo la amenaza cierta de invasiones y expropiaciones. Hay también, en países como Brasil, estatutos jurídicos especiales para la población india, que pretenden asegurar su protección colocándolos bajo la tutela del Estado en una condición semejante a la de los menores de edad. El único caso de reconocimiento jurídico político de un pueblo indio

es el de los cuna o tule, a quienes el gobierno panameño reconoce derechos territoriales, políticos y de organización interna, en tanto segmento diferenciado de la población del país.

La situación jurídica y administrativa referida a los derechos políticos de los pueblos indios en cuanto tales, se agrava por la imposición de divisiones territoriales que fragmentan a los territorios étnicos e imposibilitan la restitución de las unidades socio-políticas de muchos grupos étnicos. Un mismo pueblo resulta así dividido en varios municipios, estados, departamentos o cantones; y, en ciertos casos, está cortado por fronteras internacionales (los pápago entre México y Estados Unidos; los mam entre Guatemala y México; los guajiros entre Venezuela y Colombia; los shuar entre Perú y Ecuador; los quechuas entre cinco o seis países de la región andina; los mapuche entre Argentina y Chile). En un nivel político, más allá de las reservas, los resguardos o las tierras comunales, la división político-administrativa de los territorios étnicos se expresa como una realidad impuesta y mantenida por los colonizadores en detrimento de la unidad interna (histórica) de los pueblos indios, de sus posibilidades de organización y desarrollo, de sus propios perfiles civilizatorios. Porque en este contexto la tierra es más que un recurso económico fundamental para la sobrevivencia biológica: es un territorio vinculado específicamente a cada pueblo por la historia y la cultura (una cultura y una historia incomprensibles sin la referencia precisa a ese territorio).

El control de los recursos culturales, el fortalecimiento de la cultura autónoma a que aspira cualquier proyecto de etnodesarrollo, pasa, indispensablemente, por la restitución y garantía de los territorios étnicos. Pero la constitución de un territorio étnico va más allá del trazo de nuevos perímetros sobre un mapa: implica el reconocimiento de que ese territorio es de un pueblo y, por tanto, conlleva la decisión de aceptar a ese pueblo como una unidad social, jurídica y política, capaz de ejercer decisiones sustantivas sobre ese territorio. De ahí la ineludible premisa del reconocimiento político de los pueblos indios.

Es difícil generalizar, si se desea formular proposiciones viables para una problemática tan compleja y variada como la que presentan los grupos étnicos en la región latinoamericana. No es lo mismo hablar de Bolivia, con un 80 u 85% de población india, que de Brasil, con un 0.2%. Hay países, como México, en los que si bien la población india es minoritaria a escala nacional, resulta abrumadoramente mayoritaria en ciertas regiones, lo que abre posibilidades de reestructuración de las divisiones territoriales para que correspondan mejor a las características reales de las sociedades regionales. Las formas de reconocimiento y legitimación jurídica de las sociedades indias como unidades políticas, seguramente variarán en cada caso.

Cuando hablamos de reconocimiento político estamos hablando, necesariamente, de *autogestión*. Pero los ámbitos autogestionados y el grado de autonomía con que se ejerza la autogestión al iniciarse el proceso de etnodesarrollo, son cuestiones que requieren la evaluación cuidadosa de diversos factores. Para fines de esta discusión, asumiremos que existe la voluntad y la decisión política gubernamental para impulsar el etnodesarrollo; esta es una premisa que no se cumple hoy en los estados latinoamericanos, pero sin ella resulta virtualmente imposible proponer medidas para la planeación de este proceso, el cual ocurrirá entonces por caminos difíciles de predecir, pero que muy probablemente serán violentos.

La capacidad potencial para la autogestión está relacionada directamente con la existencia de formas propias de organización social que funcionen en el seno de la comunidad étnica. La noción de formas *propias* de organización tiene el mismo sentido que la noción de cultura propia: es decir, se refiere a las formas de organización social que están bajo el control cultural del grupo en cuestión, independientemente de su origen histórico. La organización del trabajo doméstico, los mecanismos de socialización y endoculturación, las formas de trabajo colectivo y cooperativo, las instituciones de gobierno local tradicional, el desempeño de los especialistas en diversas técnicas y conocimientos, se cuentan entre los recursos de organización que muchos grupos mantienen como parte de su cultura propia. Es a partir de la actividad de esas instancias organizativas como puede impulsarse un proceso real de etnodesarrollo: legitimándolas, consolidando y ampliando progresivamente sus campos de control cultural, favoreciendo la creación de niveles más complejos de organización (por ejemplo: trascendiendo los marcos locales de organización y propiciando relaciones a escala de todo el grupo étnico) y usando las existentes como estímulos para la generación de nuevas formas de organización capaces de controlar eficazmente otros campos culturales que en un momento dado permanecen al margen de la cultura propia.

Innovación y tradición no son tendencias esencialmente opuestas. Menos aún cuando la tradición ha consistido en un proceso incesante de ajustes, adaptaciones e innovaciones que han hecho posible la supervivencia de un pueblo, como es el caso de la cultura tradicional de las comunidades indias. Esa cultura, en efecto, pese a su apariencia estática (más un concepto ideológico creado como justificación de la dominación, que una realidad histórica), es la resultante de la lucha ancestral de los pueblos indios para resistir a la dominación, para mantenerse al margen de los diversos mecanismos de explotación que se intenta imponerles, o para encontrar, en última instancia, las formas de coexistencia menos riesgosas que permitan, a pesar de todo, asegurar

la reproducción de grupo como unidad social diferenciada. Anoto lo anterior sólo con la intención de mostrar que la proposición de apoyar el proceso de etnodesarrollo en las formas de organización propias, frecuentemente identificadas como tradicionales, no significa rechazar la innovación, ni privilegiar las formas “tradicionales” como las únicas válidas o permanentes. Se afirma, por el contrario, que toda cultura —la propia, en primer término— es dinámica, cambiante dentro de ciertos parámetros y conforme a ciertos ritmos, y que en el proceso de etnodesarrollo se busca precisamente generar las condiciones que permitan la creatividad y la innovación, tanto mediante el desarrollo de la cultura autónoma como a través del enriquecimiento de la cultura apropiada. Si se insiste en la conveniencia de iniciar el proceso apoyándolo en la legitimación y el reforzamiento de las formas de organización ya existentes, es porque ese camino consolida en primer lugar la cultura propia, que es la que habrá de desarrollarse. En el campo de lo subjetivo, el reconocimiento de esas formas “tradicionales” cuya validez y utilidad han sido sistemáticamente negadas, aportará un elemento de confianza en las capacidades endógenas que resulta indispensable en todo proyecto de etnodesarrollo.

La creación de condiciones para el etnodesarrollo, en términos de organización social, jurídicos y políticos, exige la capacitación de cuadros procedentes del propio grupo. Este es un proceso complejo, porque la estructura de dominación y el etnocentrismo occidental han impuesto como la forma superior de capacitación aquella que logra, en última instancia, la transformación de los individuos capacitados en repetidores más o menos fidedignos de las ideas, los valores, las técnicas y, en general, los modelos de vida del sector dominante. Esa es, al menos, la realidad de muchos programas encaminados a formar “agentes del cambio”. El etnodesarrollo, evidentemente, requiere otro tipo de cuadros, capaces de emprender la tarea de la descolonización cultural y, simultáneamente, impulsar la actualización de la cultura propia. Estos nuevos cuadros no pueden ser individuos desarraigados de su grupo de origen, prejuiciados contra su cultura, imitadores serviles de formas y experiencias ajenas. Por lo contrario: estos cuadros (los “intelectuales orgánicos” de los pueblos indios, si se quiere decir así) deberán capacitarse a partir de su propia cultura, en el conocimiento de su verdadera historia, valorando sus propios recursos; y también, por supuesto, deberán adquirir conocimientos de los que ellos y sus pueblos puedan apropiarse, y que hoy pertenecen sólo a otras clases y a otros pueblos como un resultado más de la concentración de riqueza (en su sentido más amplio) que fue posible merced al colonialismo. Esto implica programas de capacitación imaginativos, que requieren la participación real y constante de los propios pueblos indios; progra-

mas que no acepten mecánicamente y sin crítica alguna las normas y los procedimientos de la educación escolar establecida y que conciban el conocimiento y la experiencia de la cultura propia como un recurso fundamental a desarrollar y no como obstáculo a vencer. Hay en este sentido, varias experiencias recientes que pueden aportar enseñanzas útiles. 2/.

Tampoco la formación de nuevos cuadros, capacitados para el mejor manejo de los asuntos al interior y hacia el exterior del propio grupo étnico, conlleva necesariamente la disyuntiva entre "lo nuevo" o "moderno" y lo "tradicional". En términos de los sistemas de autoridad y gobierno interno, por ejemplo, es perfectamente posible la compatibilidad entre las instituciones propias ya establecidas y la generación paulatina, hecha por el propio grupo social, de espacios institucionales nuevos para el desempeño del nuevo tipo de cuadros que se requieren para los diversos campos de la autogestión. Es decir, que se pueden legitimar y aceptar jurídicamente las formas tradicionales de gobierno local y/o regional, sin que ello implique cerrar las puertas a especialistas del propio grupo que hoy no existen debido a la condición subalterna y en muchos casos clandestina que guardan las formas de organización social indígena. Al discutir este punto, frecuentemente aparecen las visiones colonizadas que niegan a priori la capacidad de los pueblos indios para transformar su propia organización y su cultura propia a fin de actualizarlas; y tras esta visión ideologizada, la secuela de planes autoritarios o paternalistas que pretenden resolver desde afuera y por arriba problemas que frecuentemente no existen, o que se resolverán con mucha mayor facilidad cuando las decisiones estén plenamente en manos de los propios pueblos indios.

El problema del idioma merece algunas consideraciones particulares. Pese a que se reconoce en forma generalizada la importancia de la lengua como vehículo de comunicación, como universo simbólico fundamental y como sistema consustancial del pensamiento (no es mera forma externa del pensamiento: es el pensamiento mismo), en América Latina perdura una visión prejuiciada sobre las lenguas indígenas entre grandes sectores de las sociedades dominantes. Esta ideología colonialista se expresa en diversos niveles: desde el lenguaje popular cotidiano, aferrado a llamar "dialectos", con un sentido claramente peyorativo, a las lenguas indias, hasta la negativa sistemática de los organismos públicos a oficializar el uso de esas lenguas, a enseñarlas como lengua materna en las escuelas correspondientes y a permitir su empleo libre en los medios de comunicación social masiva. Hasta la utilización de palabras de origen indio, castellanizadas en algunos casos desde hace siglos e incorporadas plenamente en el habla nacional, llega a ser combatida como "corrupción del idioma nacional" y estigmatizada como lenguaje socialmente "bajo" (de "nacos", de "indios"). La reducción del número

o del porcentaje de hablantes de lenguas indígenas, aunque a veces no pase de ser una intencionada mentira estadística, se despliega como un logro educativo y se anuncia, con timbres de orgullo, como una prueba de avance y progreso. . . la maciza, perenne presencia de la dicotomía colonial entre "civilización y barbarie" . . .

No parece necesario argumentar aquí en favor de las lenguas indígenas; son los mismos argumentos que justifican el derecho de cualquier sociedad a emplear y enriquecer su propio idioma, su propio pensamiento. La consecuencia es evidente e inevitable: en el orden jurídico, la necesidad de reconocer oficialmente y darles pleno valor legal a todas las lenguas de los pueblos indios; en el orden político, la obligación de abrir espacios para el ejercicio real de esas lenguas en un plano de igualdad esencial frente al idioma mayoritario o dominante; en el orden de organización, las modificaciones correspondientes en los sistemas escolares, en el manejo de los medios de comunicación y en todos los ámbitos institucionales en los que el empleo de las lenguas indígenas resulta necesario.

Siguiendo el hilo de estos planteamientos podríamos abordar muchos otros aspectos; sin embargo, creo que los temas centrales ya han sido tocados y que debo emplear las últimas páginas para intentar un resumen de estas ideas, ya de por sí muy condensadas en la exposición.

El etnodesarrollo puede entenderse como la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo. Esa capacidad autónoma, en macrosociedades complejas y plurales como las que integran la América Latina de hoy, sólo puede alcanzarse si esas sociedades (en este caso, los pueblos indios), constituyen unidades políticas con posibilidad real de autodeterminación, es decir, de gobernarse a sí mismas, de tomar sus propias decisiones, en una serie de asuntos que constituyen el ámbito de su etnodesarrollo o, en otras palabras, la ampliación de su cultura propia, tanto en su modalidad autónoma como en la apropiada. El ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que se considere, implica alguna forma de organización del poder, lo que significa la constitución del grupo étnico como unidad político-administrativa, con autoridad sobre un territorio definido y con capacidades de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo. Dado que en los países latinoamericanos, salvo excepciones contadas, los pueblos indios no han sido reconocidos como unidades político-administrativas integrantes del Estado, ese reconocimiento se plantea como una primera condición jurídica y política del etnodesarrollo. Las modalidades que pueden revestir ese reconocimiento y los alcances de las capacidades jurídicas de autogestión que implica, variarán, seguramente,

de acuerdo a las condiciones concretas de cada caso; sin embargo, en esta materia el proyecto deseable deberá comprender un proceso de creciente autonomía.

La legitimación de los grupos étnicos como unidades político-administrativas diferenciadas se traduce, necesariamente, en el reconocimiento jurídico de sus propias formas de organización interna, se refieran éstas al gobierno local, al trabajo productivo, a la vida comunal y familiar, o a los ámbitos de expresión simbólica. Todas esas instituciones y formas de organización de la vida social encarnan un conjunto de normas que usualmente se engloban bajo el término de "derecho consuetudinario"; tal cuerpo normativo es inseparable de la vida propia de cada sociedad, por lo que su vigencia y su legitimación por parte de un Estado multiétnico se convierte, también, en un requisito para el etnodesarrollo. La posibilidad de que el derecho consuetudinario de cada pueblo sea compatible con las normas constitucionales del Estado del que forma parte, podría ensancharse si esa compatibilidad se entiende en términos del espíritu de las leyes estatales y no con apego formal a su letra. Todo esto supone un orden constitucional en plena vigencia, lo que, por cierto, no es el caso en muchos países de la región.

El problema lingüístico exige una atención prioritaria. La oficialización de todas las lenguas y la creación, por parte del Estado, de las condiciones que hagan posible la libertad lingüística (es decir: la posibilidad de que cada comunidad y también cada individuo pueda optar, sin condicionantes impuestos, por usar su lengua materna o la lengua de relación que emplea un Estado pluriétnico), son medidas fundamentales para hacer viable cualquier proyecto de etnodesarrollo. Dada la condición subalterna, clandestina en muchos casos, en que se ejerce actualmente el derecho a usar la lengua materna entre la población india, la creación de condiciones de igualdad frente al idioma decretado como nacional exige esfuerzos considerables para hacer posible el desarrollo real de esos "lenguajes prohibidos". Si bien no hay diferencias cualitativas substanciales entre el idioma nacional y los idiomas indígenas, sí hay una condición social radicalmente diferente, por lo que resulta indispensable eliminar esa desigualdad mediante acciones que estimulen efectivamente a las lenguas indias. Esas acciones se ubican de manera central en los terrenos de la educación y de la comunicación social.

El arranque de un proceso de etnodesarrollo demanda la capacitación de cuadros especializados dentro de los propios grupos étnicos. El papel central de estos nuevos especialistas consiste en contribuir a conocer y ampliar los contenidos de la cultura autónoma de sus pueblos y en participar de manera activa en el proceso de selección crítica y ade-

cuación de elementos culturales ajenos que deban incorporarse al ámbito de la cultura apropiada. Por ello, los programas de capacitación deberán diseñarse cuidadosamente a fin de asegurar que la base de la formación sea la cultura propia y, en torno a ella pero nunca en lugar de ella, incluya los conocimientos y prácticas ajenos que resulten necesarios para formar un personal de enlace entre la cultura propia y la universal. Una capacitación desindianizante significa la negación de cualquier proyecto de etnodesarrollo.

Finalmente, agrego una consideración de orden general. La planeación y la instrumentación de un programa de etnodesarrollo debe ser, por definición, asunto interno de cada pueblo. La función del Estado a través de sus diversas agencias, de los expertos, o de personas interesadas simplemente en apoyar la vía del etnodesarrollo, no consiste en definir éste ni en llevarlo a cabo, sino en contribuir a crear las condiciones que lo hagan posible. Esto significa transformar radicalmente el contexto social, económico, político e ideológico de las sociedades latinoamericanas que han impedido el florecimiento de las capacidades civilizatorias de los pueblos indios.

NOTAS

- 1/ Discuto con mayor amplitud estos problemas en el ensayo "Lo propio y lo ajeno", Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales (en prensa).
- 2/ En el caso de México, por ejemplo, el Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas (SEP-INI-CIESAS) y los cursos de capacitación de promotores culturales (DGCP-SEP).

LIMITES
Y POSIBILIDADES DEL
DESARROLLO DE LAS
ETNIAS INDIAS EN EL
MARCO DEL ESTADO
NACIONAL

Stefano Varese

Para la mayoría de las etnias indias de América Latina el problema fundamental de este período de su historia es el de su supervivencia física y cultural y, por lo tanto, el de su definición como entidades culturales y nacionales específicas al interior de los espacios políticos y jurídicos de los estados nacionales constituidos. Antes de las cuestiones que se plantean en términos de desarrollo se encuentra este punto crucial de las posibilidades de permanencia de las etnias como proyectos civilizadores específicos. Y aquí proponemos introducir una definición operacional que nos permita ampliar tanto el concepto de permanencia o supervivencia de una cultura (una etnia), como el de su desarrollo.

Una civilización, y las etnias que de ella son creadoras, portadoras y reproductoras, puede ser definida como un espacio, una relación peculiar con este espacio y una larga permanencia en el tiempo, más allá de conmociones políticas y económicas que, aun determinándola, no logran caracterizarla con exclusividad. Es, además, una lengua y su modo privativo de reproducir la realidad al conocerla, un estilo en la organización de la producción de los bienes y, especialmente, un modo peculiar de distribución, circulación, uso y consumo de los bienes producidos así como el derroche de los excedentes.

A partir del acontecimiento traumático y decisivo de la invasión europea, para las etnias indias comienza un proceso de inserción, diferenciado en grados y tiempos para cada una de ellas, en la "Historia Universal", es decir la historia de la expansión colonial, capitalista y finalmente imperialista de Europa y Estados Unidos. Inserción que significa una serie de alteraciones substanciales en algunos de los ámbitos de la vida social, pero al mismo tiempo una permanencia y una acontinuidad en ciertos otros. Para un sistema de dominación colonial y neo-colonial hay sectores de la cultura del pueblo sometido que no constituyen zonas estratégicas de intervención y desestructuración. Nos referimos, por ejemplo, a la lengua, y al ámbito de la cotidia-

nidad familiar y comunal, especialmente en las esferas del estilo o modo de consumo y de la orientación del despilfarro de los excedentes. Solamente un avance substancial del capitalismo en su formulación más autónoma y menos dependiente supone la afectación radical también de estos campos sociales ya que la homogeneización del espacio social y cultural del país, es decir del "mercado", se torna en una condición concomitante indispensable del proyecto de la burguesía nacional. El estado-nación-mercado que origina y controla el proyecto de la burguesía se ha expresado históricamente en una uniformización del espacio social, cultural y lingüístico y en consecuencia en la eliminación o el control de las regiones culturalmente diferentes.

Lo anterior es especialmente cierto en los países de la llamada área central del desarrollo capitalista, los países del "capitalismo histórico". Sin embargo para las zonas y países periféricos, neocoloniales o dependientes, el avance capitalista se da en una situación algo diferente. Y este es el aspecto que nos interesa destacar para las regiones étnicas de Latinoamérica. Aquí la instalación del modo capitalista, su ulterior transformación en neocolonialismo a través del capitalismo y endocolonialismo a través del capitalismo subordinado, implica una reestructuración y adaptación permanente de la sociedad global y de las relaciones sociales de trabajo a partir de dos conjuntos de condiciones. A saber: el que impone el centro dominante o metrópoli en sus diferentes cambios, momentos, demandas y modalidades; y el conjunto de condiciones sociales y culturales específicas de las sociedades indias que pasan a la situación de colonizadas. Esta compleja dinámica histórica de adaptaciones locales, específicas y diferenciadas del modo de instalación y articulación del capitalismo dependiente, constituye la característica distintiva y esencial de la formación capitalista metropolitana en su relación con la periferia. La formación capitalista, en tanto fenómeno mundial, no sólo tolera sino que se exige a sí misma la incorporación discriminada de modos productivos no capitalistas, de "modos étnicos de producción", de "economías indias".

Ahora bien esta incorporación (y el mantenimiento) de modos productivos no capitalistas dentro de la relación metrópoli-colonia, si bien se realiza con ciertas readaptaciones y reajustes de las modalidades propias y originales del modo no capitalista (el modo étnico) para poder servir al objetivo último del sistema global, deja inalteradas las características esenciales y el sustento ideológico y superestructural del mismo. Inalteración y "conservatismo" que subsiste precisamente en la medida en que la relación colonial y dependiente así lo demanda y exige.

Pero esta medalla tiene otra cara, y es la cara de la contradicción. El mantenimiento de modos productivos no capitalistas al inte-

rior del conjunto nacional dependiente implica también el mantenimiento de las condiciones de la reproducción étnica. Reproducción de culturas, formas organizativas e ideologías alternas y contradictorias (a pesar de su función económica en el contexto global) con la pretendida y buscada integración nacional y el afianzamiento del proyecto de una clase nacional dominante.

1. CAPITALISMO DEPENDIENTE Y CONDICIONES DE REPRODUCCION ÉTNICA

El problema, por lo tanto, es el siguiente: ¿cuáles son las características específicas de los modos productivos de las etnias indígenas, su articulación con las estructuras envolventes (modo dominante) y la reproducción del modo étnico en tanto secundario y subordinado? No estamos de acuerdo con la generalización que pretende encontrar, por oposición a la economía capitalista, una sola manera de organización económica de las etnias indias, una suerte de "economía india" genérica. Creemos que es un error de simplificación histórica, peligroso en la medida en que no permite diseñar estrategias específicas en relación al desarrollo.

Dentro del vasto y diversificado panorama que presentan las nacionalidades y etnias indias se puede distinguir, simplificando, una tipología elemental en relación al modo de producción de los bienes materiales necesarios para la reproducción de las condiciones de vida. Esta tipología comprende básicamente dos modos: a) el modo de producción doméstico según la definición inicial de M. Sahline y la elaboración posterior de C. Meillassoux; b) el modo de producción mercantil simple. Es decir que se puede afirmar que todas las etnias indígenas de América Latina se encuentran insertadas (en tanto colectividades) en uno u otro de estos dos modos secundarios. Lo que equivale a decir que la numerosas microetnias tribales de las llamadas áreas marginales y tropicales según la clásica definición de A. Métraux y J. Steward (1946-59), constituyen sociedades pre-campesinas; mientras que las macroetnias o nacionalidades de las regiones andinas y mesoamericanas conforman sociedades campesinas. Entendemos, en este caso, por sociedad campesina aquella que se rige por un sistema económico en el que una parte de la producción satisface el autoconsumo en tanto que el resto, "excedente" entra al circuito del intercambio comercial por la vía del mercado capitalista.

Es evidente que ambos modos productivos se encuentran, hoy en día, bastante alterados en las etnias de América Latina, según el grado de penetración y dominio que haya desarrollado el modo capitalista dominante y envolvente y en este sentido cabe hablar de "mo-

dos de producción de transición”, según la definición de P. P. Rey. Sin embargo lo que interesa señalar con respecto al caso de las etnias indígenas es que en ambos modos está presente el objetivo de la producción de valores de uso. Mientras que en las microetnias tribales con una economía de producción doméstica, la producción de valores de uso es el objetivo económico y social principal, en las etnias indígenas campesinas, con una economía mercantil simple, la producción de valores de uso (el ámbito de autoconsumo) se encuentra en permanente tensión competitiva con la producción de valores de cambio. Competencia que se agudiza en la medida en que la penetración de la economía capitalista se acentúa. ¿Por qué interesa enfocar este aspecto de la producción de los valores de uso en relación a los modos productivos y a la economía de las etnias indias? Pues porque en esencia un estilo de civilización, una cultura, una etnicidad dada puede ser definida a través del modo en que la sociedad ha organizado históricamente, y continúa reproduciendo, la utilización de los valores de uso. Y este punto, creemos, constituye el eje del problema del desarrollo de las etnias y de sus proyectos sociales. Porque en la medida en que una etnia india maneje colectivamente con autonomía este aspecto de su vida cultural, de su ideología y de su visión del mundo, sin dejarse avasallar por la hegemonía de la cultura capitalista, es decir por la primacía del valor de cambio, se puede afirmar que hay independencia cultural y, en consecuencia, potencialidad de decisión con respecto a un proyecto social futuro original.

Todas las sociedades pre-capitalistas, y todas las sociedades que en mayor o menor grado han logrado resistir a la penetración debido a su alejamiento físico, su perifericidad social y económica con respecto al centro de dominación capitalista (es el caso de varias etnias indias), se fundamentaron y fundamentan sobre una concepción y una aprehensión inmediata y directa del valor de uso, sin la mediación del valor cambio. O con una mediación del valor de cambio que se aplica solamente a un sector de objetos dejando a otras esferas de la actividad social fuera del mismo valor de cambio.

Los valores de uso ocupan toda la esfera de la vida social y se penetran y confunden con los valores de cambio que logran instalarse poco a poco (después de más de cuatro siglos de colonialismo y capitalismo neocolonial) en ciertos niveles de la vida social. Tiempo llamado ritual o tiempo festivo, tiempo del derroche nivelador (el campesino indio es acusado por el desarrollismo de no saber capitalizar y de malgastar periódicamente sus ahorros acumulados), tiempo de descanso y tiempo de trabajo no pueden distinguirse de la misma manera tajante como lo haría un obrero urbano para el cual el tiem-

po de trabajo tiene un carácter de mercancía. Es lo que vende al patrón, es el tiempo de venta de su fuerza de trabajo que crea valores de cambio, mercancías.

El capitalismo al introducir e imponer en todas las esferas de la vida social el valor de cambio, al mercantilizar el ámbito global de la vida, al transformar en mercancías primero los objetos, después el espacio (la tierra, los recursos, los animales, el agua. . .), el tiempo de trabajo "pagado", tiempo de ocio, es decir tiempo de recuperación de las fuerzas, se encuentra con zonas de resistencia, con formaciones étnicas, con modos productivos, modos de consumo, con mundos simbólicos en los que el valor de uso se resiste a ceder paso al valor cambio. En los que la mercantilización logra penetrar solamente algunos de los estratos sociales o solamente algunos de los segmentos de la vida económica y social del grupo. Estas zonas de oposición y resistencia, en América Latina, han sido y son las etnias indias, las masas indias campesinas que rechazan la "modernización", que bloquean sistemáticamente los esfuerzos desarrollistas, que desestructuran los programas de los planificadores, que expresan su desconformidad con rebeliones, movimientos de resistencia, aventuras heroicas que logran arrastrar amplias capas sociales como el caso del movimiento zapatista, la guerra de castas de Yucatán, las rebeliones mesiánicas de la época colonial o los movimientos indios de la época actual.

En todas estas formas de resistencia hay un elemento fundamental la profunda dimensión de revolución cultural que todas ellas presentan. En todas estas explosiones hay una formulación crítica a la expansión del dominio colonial y del sistema capitalista: se trata siempre de revoluciones culturales en las que no sólo el orden económico es lo que se discute, sino todo el sistema de mercantilización creciente que intenta penetrar la totalidad social. Lo que no rechaza intromisión del valor de cambio en algunas de las esferas críticas de la vida social. Esferas críticas que cambian de etnia a etnia. Mientras para un grupo un área crítica puede ser el intento de transformar la tierra en mercancía, para otra puede ser la mercantilización del trabajo o del tiempo o de ciertos objetos o de algunas relaciones sociales o la combinación de varios de estos elementos.

Hasta aquí esta somera y superficial caracterización de las condiciones en las cuales se expresan los modos étnicos (campesinos y pre-campesinos) en su vida social, económica y cultural. Para mayor claridad podemos resumir nuestros argumentos:

A) *El valor de uso* domina las relaciones sociales internas de las etnias indias pre-campesinas de economía doméstica (modo de producción doméstico). La gran mayoría de las microetnias (tribales)

que están ubicadas en zonas geográficas todavía marginales o marginadas ya por el proceso de expansión de la frontera capitalista, entran en esta primera caracterización.

Históricamente estas etnias no han tenido experiencias de diferenciación en clases sociales, centralización del poder, prácticas de urbanismo, acumulación de excedentes, aunque sí puedan haberlo producido.

En la lógica de las relaciones sociales de estas etnias parece haber dos principios fundamentales: 1) la reciprocidad simétrica; y 2) la agregación de autoridad (y no de poder) a partir de la capacidad del individuo de despilfarrar, gastar en ocasiones sociales y rituales los excedentes producidos. Ambos principios mantienen al grupo social nivelado e indiferenciado desde el punto de vista del surgimiento de posibles clases o segmentos de clases sociales.

B) *El valor de cambio* está presente en las relaciones sociales internas y externas de las macroetnias campesinas y se encuentran en permanente tensión con el valor de uso que tiende a regir las relaciones al interior de la comunidad, pero que se ve constantemente amenazado y desplazado por el valor de cambio cuyo ámbito aumenta en la medida en que las relaciones capitalistas del entorno se hacen dominantes.

En esta caracterización entran todas las grandes etnias indias de Mesoamérica y la región andina, las macroetnias campesinas, descendientes de civilizaciones agrarias que históricamente tuvieron experiencias sociales de importancia definitiva: la presencia de una estructura social de clases, la existencia de un aparato estatal en distintos niveles y modalidades de desarrollo, la centralización del poder, la presencia del fenómeno urbano, la acumulación de excedentes, el desarrollo del sistema de intercambio por la vía del mercado, la experiencia y noción tributaria, etc.

La lógica de las relaciones sociales de estas etnias puede generalizarse a partir de la antinomia permanente que se da entre el valor de uso y el valor de cambio. Es decir entre los principios que rigen la reciprocidad, el intercambio simétrico y no intermediado por el dinero, la autoridad lograda a partir del gasto dispendioso y derrochador y el progresivo cumplimiento de cargas sociales (los "cargos" de autoridad), la nivelación económica forzosa lograda a través del control social sobre la acumulación y, por el otro lado, todo el conjunto de principios opuestos: los de la acumulación y el ahorro, la inversión, la negación y abandono de la reciprocidad, la acumulación de poder por medios económicos, la sustitución del criterio de autoridad fundado sobre la acumulación de servicios escalonados a la comunidad por el de poder y fuerza.

Esta tensión permanente que viven las comunidades étnicas campesinas y que, repetimos, se intensifica y recrudece a medida que el sistema capitalista envolvente se introduce al interior de la estructura étnica, define de modo general el estilo cultural de estas etnias y establece, al mismo tiempo el marco de sus aspiraciones y proyectos sociales. Evidentemente no se trata de postular una posición mecanicista, sino de encontrar tendencias generales dentro de procesos sociales aparentemente muy diversificados e irreductibles a esquemas interpretativos generales.

La esquematización anterior puede ser apretada en una fórmula aún más atrevida: la lógica de la organización productiva y económica capitalista y de las versiones industrialistas y productivistas de los socialismos históricos es la acumulación; la lógica de las economías étnicas indias, tanto en el modo productivo doméstico como en el pequeño mercantil, es la anti-acumulación, el gasto dispendioso fundamento de la legitimidad social de cada individuo y base del prestigio y de la autoridad.

2. Las consecuencias que se derivan de los esquemas culturales y de estilo civilizador que hemos señalado para las etnias indias, tienen gran importancia en relación al problema central de su desarrollo futuro dentro de los marcos de los estados nacionales. Aquí, sin embargo, habría que introducir la otra posibilidad histórica, la de proyectos étnicos autónomos y no complementarios, sino antagónicos, de los diseños sociales y políticos del estado nacional que los contiene. Es decir proyectos étnicos que se expresan en términos de luchas de liberación nacional. Y éste parecería ser ya el caso del proyecto unificado y nacional de las varias etnias mayas de Guatemala o de los postulados principistas de los movimientos indios de Bolivia y Perú. En estos casos es evidente que el programa social y político indio se transforma en una propuesta radical, es una alternativa de civilización que rompe el cuadro histórico del estado-nación endocolonial para repensar el futuro de las etnias en términos de nuevos espacios regionales y reencontrados, nuevas fórmulas sociales, nuevas transfiguraciones culturales.

Pero más acá de estas soluciones queda el reto de los proyectos sociales de las etnias que puedan ser alcanzables dentro del marco de los estados nacionales actuales, es decir los estados de las burguesías de "servidumbre", dependientes y periféricas o de las escasas burguesías en vía de relativa autonomización. Se trata del desafío de imaginar y posibilitar proyectos étnicos, o sea la construcción y organización intencional de un programa histórico global por parte de una et-

nia india que se encuentra incluida dentro de un estado-nación étnicamente diferente y mayoritario. Proyectos que, para poder ser viables, deben ser completamentarios y alternos del proyecto nacional global.

La pregunta a la que tenemos que regresar es: ¿cuáles son las condiciones mínimas necesarias para que una etnia india pueda sobrevivir como una entidad cultural diferenciada y estar así en la posibilidad de desarrollarse? El listado para la supervivencia no es muy largo ni sorprendente. *Territorio*, en primer lugar. No sólo tierras para la producción, sino espacio territorial. No es, claro está, un problema de reforma agraria, sino un problema de reivindicación política del espacio histórico perdido a través del proceso colonialista. Una observación superficial de los planteamientos avanzados por los movimientos y organizaciones indias al respecto es revelador de la caracterización simplificada que hemos propuesto para las etnias indias: el rescate del territorio histórico global, más allá de la reivindicación agrarista de las parcelas de cultivo o de explotación, es la demanda fundamental de las microetnias precampesinas. Es el planteamiento de la "patria grande", la patria étnica, la nación, por oposición a las desgastadoras y fragmentadoras luchas campesinas por las tierras de producción, las parcelas de la aldea. Significativamente las microetnias pre-campesinas, sin la experiencia histórica del estado, de la diferenciación en clases, del poder centralizado, son las entidades sociales que plantean programas maximalistas y los viabilizan (como es el caso de los shuar de Ecuador y de la Federación aguaruna-huambiza del Perú).

Estatuto legal, legitimidad jurídica dentro del juego legalista de los estados nacionales. Esta no puede ser pensada simplemente para la supervivencia de la etnia. Es una conquista democrática que es importantísimo garantizar permanentemente. Las etnias, en tanto colectividades, deben de obtener plena legitimidad como interlocutores colectivos jurídicamente válidos frente al estado y frente al resto de la colectividad nacional. Y la personería jurídica de la entera colectividad étnica debe ser reconocida sobre la base de sus peculiaridades culturales, lingüísticas, históricas, territoriales.

De lo anterior se deriva el aspecto de la *autonomía política* tema tabú intocable para los endebles e inseguros estados-nación latinoamericanos, construcciones deleznales de las burguesías subordinadas y dependientes. El problema de las autonomías regionales o étnicas debe ser atendido de manera gradualista, es decir en función de estrategias, programas y pasos concretos que se plantean las etnias. Hay sectores de la vida social y cultural en los que ciertos niveles de autonomía no representan amenaza alguna para el centralismo estatal: aspectos de legislación civil administración directa de la justicia, algunas instan-

cias educativas, gestión autónoma de los niveles primarios de la vida pública, manejo directo e independiente de niveles locales de la gestión tributaria, etc. Creemos que lo importante es que las etnias logren crear plataformas políticas de autonomía alrededor de las cuales todos sus miembros se identifiquen.

Finalmente pensamos que la lucha por *los derechos lingüísticos y culturales* puede y debe constituir el eje cohesionador de las demandas anteriores en la medida en que se trata de aspectos que otorgan identidad específica y privativa al pueblo, lo reubican frente a su propia historia y a la sociedad dominante y le permiten encontrar un sentido de pertenencia y exclusividad en todas las demás acciones políticas que emprende. A las condiciones mínimas de supervivencia señaladas hay que añadir, evidentemente, la lucha por los derechos básicos a los que deben tener acceso todos los demás miembros de la nación.

El logro de estas condiciones puede garantizar la permanencia de la etnia: se trata del mínimo vital. Sin embargo aún no entramos al reino del libre ejercicio colectivo de las potencialidades globales de una sociedad: se está en el momento de la necesidad no en el de la libertad. Pero ¿constituye este ejercicio y actualización de las potencialidades civilizatorias de un pueblo el desarrollo de ese pueblo? Es decir: ¿existen varias alternativas, tantas como estilos y especificidades culturales que posibilitadas y maximizadas se constituyen en los desarrollos específicos de las distintas etnias?

Evidentemente si entendemos por desarrollo la capacidad de un pueblo de acumular, por la vía capitalista (o por la vía "estatista"), estamos restringiendo la definición de desarrollo a una de las lógicas que señalábamos: la lógica de la acumulación, precisamente. En este caso todos los pueblos, todas las expresiones étnicas particulares, todas las historias y todos los futuros no tienen sino una sola salida por delante: ingresar al estilo civilizatorio del desarrollo industrialista, a la lógica exclusiva y totalizadora del valor de cambio y dentro de esta opción encontrar acomodos, acuerdos con las especificidades históricas de cada pueblo. Las experiencias demuestran sin embargo, que la homogeneización es violenta en tiempo y radical en calidad. Por la vía del modo de acumulación y del modo de consumo que inevitablemente impone la aceptación de este camino de desarrollo se llega rápidamente a la desaparición de gran parte de los rasgos culturales distintivos de un pueblo: elementos culturales, estilos de cotidianidad, de relaciones sociales de producción y de uso y consumo que son precisamente el carácter constitutivo de un modo de civilización particular.

Porque es difícil poder negar ya la tendencia y la fuerza culturalmente homogeneizadora del modo capitalista de desarrollo que actúa esencialmente en las esferas de las relaciones sociales de producción,

en el mundo del trabajo, y en todos los elementos ideológicos y simbólicos asociados a él, y en el estilo de la cotidianidad, tal cual éste se expresa en las orientaciones peculiares que cada específica historia cultural, cada etnia, ha impreso a las maneras de utilizar los excedentes.

La civilización, ha dicho F. Braudel, no sólo es gasto: es sobre todo despilfarro. La cultura empieza con los excedentes y se define y diversifica por el modo en que cada sociedad resume históricamente y ejerce su voluntad de utilizar de un modo, y no de otro, los excedentes.

Ahora bien, si a toda sociedad, sea ésta una etnia campesina o una etnia pre-campesina, no le queda otra alternativa de futuro que iniciar el proceso, tardía y aceleradamente, de acumulación para poder ingresar al "mundo del desarrollo", es claro que las posibilidades de mantenimiento de formulaciones culturales autónomas, creativas y civilizatoriamente originales se ven drásticamente reducidas y mutiladas. Una vez ingresada a esta lógica inexorable del valor de cambio en las relaciones sociales de producción y en las relaciones sociales de uso y consumo, a la etnia le quedan ya muy pocos ámbitos de la vida social en donde el modo peculiar de definir su relación con el entorno, los hombres, la vida, la muerte y los hechos fundamentales de la existencia, pueda expresarse con autonomía civilizatoria (*). Porque todo el complejo tejido de civilización que se definía a partir de la premisa de que los esfuerzos del hombre en el trabajo no producen necesaria y exclusivamente mercancías ni valores intercambiables, sino también ocasiones para el ejercicio de la reciprocidad, se ve alterado por la expansión progresiva y niveladora del valor de cambio.

Nuestra hipótesis es que estaríamos asistiendo a la expansión de un modo único de cultura (es decir una relación entre los hombres intermediada por las cosas y las ideas producidas por los hombres), basado exclusivamente sobre el principio y la lógica del valor de cambio, de la mercantilización de las cosas, del entorno, de las relaciones. Y las etnias indias, atrapadas históricamente en la periferia de este modo único de organización y expresión de la vida social, están ingresando progresivamente a él en la medida en que la estructura global va demandando, para su expansión y crecimiento, la asimilación escalonada y selectiva de todos estos remanentes sociales y de civilización aún relativamente autónomos.

* Queda la lengua como matriz ordenadora de la realidad, como síntesis selectiva de la praxis social, como estructura específicamente condicionante de la percepción del mundo de las posibles acciones del hombre sobre éste.

3. ¿Frente a estos hechos pueden existir alternativas reales y viables de desarrollos étnicos autónomos, planteadas a partir de premisas diferentes? Si lo que está en juego en la idea del desarrollo integral de un grupo social es la *calidad de vida*, la calidad de vida en las relaciones de producción; el modo de las relaciones más que la producción medida en producto bruto, cantidad, ingreso, entonces es posible imaginar modelos alternos, nuevos escenarios. Pensamos, por ejemplo, que la experiencia de la etnia shuar de Ecuador y los primeros pequeños avances de los aguaruna y huambiza del Perú constituyen ya muestras importantes en este terreno.

Hay que partir de algunas definiciones centrales del desarrollo. Descartar, en primer lugar, las banalidades ideológicas que se nos han impuesto a través de un economicismo vulgar en el que los indicadores de "crecimiento", "avance", "progreso" se nos administran de manera acrítica a base de estadísticas sobre producción y productividad, ingresos per cápita (¡oh la falacia de la democracia aritmética!), producto bruto interno, tasa de crecimiento económico, etc. Indicadores, todos, que nada nos dicen sobre el único problema esencial: el de la calidad de vida, el de la disminución del sufrimiento, el del aumento de la felicidad.

Reformular, después, la definición del desarrollo a partir de la cobertura de las necesidades de la etnia en términos de bienestar y maximización, de las potencialidades del pueblo, garantizando que sea la lógica comunal, y no la empresarial productivista, la que rige la organización del trabajo y de la producción. En este sentido las experiencias indican que los intentos de crear empresas campesinas agrícolas, agrosilvícolas, ganaderas o mixtas de tamaño medio o grande, aun con fórmulas cooperativas o colectivas, fracasan al fragmentarse y recomponerse la macroempresa en pequeñas y diminutas microempresas familiares, clásicas, de linajes o basadas sobre el principio del parentesco ficticio, es decir reciprocidad en la prestación de servicios. La primacía de principios rectores comunales sobre imposiciones de criterios organizativos externos empresariales y productivistas, garantiza la permanencia del valor de uso en los sectores de las relaciones de producción y de circulación y consumo al interior de las unidades sociales.

Un cierto nivel de independencia económica de los proyectos étnicos en el marco de creciente interrelación dependiente regional y nacional se puede garantizar a través de la recuperación o reforzamiento de los grandes conocimientos y capacidades de todas las etnias indias de utilización múltiple y complementaria de los recursos del medio. Esta es quizás una de las armas civilizatorias más poderosas de que disponen aún las etnias indias: sus grandes y elaborados conocimientos del medio ecológico que les ponen en condición de poder maximizar,

a través de un "uso múltiple", el aprovechamiento del habitat. Y es éste, además, uno de los campos fundamentales para la estrategia de defensa civilizatoria de las etnias indias; pues a los intentos del modo capitalista de uniformización del medio ecológico (monocultivos rentables en términos del mercado) y cultural (imposición de un modo productivo único y de un modo de consumo uniformizado), las etnias pueden oponer su reservorio de multiplicidad y diversidad.

INDOAMERICA
Y EDUCACION :
¿ ETNOCIDIO
O ETNODESARROLLO ?

Salomón Nahmad

Realizar un análisis de las políticas educativas que se vienen realizando en América Latina en relación con los grupos indígenas, es una tarea que requiere una reflexión sobre el pasado histórico de estas poblaciones y de todos los sistemas educativos que se han instrumentado para lograr su desarrollo. Analizar, exclusivamente, el período actual, no nos permitirá la claridad del análisis, por lo que hemos querido, en este ensayo, presentar algunas ideas relativas a las condiciones de la población nativa de América Latina.

1. RETROSPECCION HISTORICA

Los pueblos que desarrollaron las distintas culturas en América, fueron creando, con el desarrollo de sus propias sociedades, desde sistemas simples de educación hasta estructuras educativas sumamente complejas que permitían a estos pueblos, la reproducción de sus propias sociedades, así como su transformación y cambio.

Es indudable que a partir de la familia y de la comunidad, se logró crear los patrones de conducta que permitieron al nuevo miembro de la comunidad, aprender y entender el sistema social en que había nacido.

Los centros educativos dedicados a preparar a los dirigentes de esas sociedades, lograron institucionalizar la educación como proceso permanente de su propio desarrollo. Tal es el caso de la medicina, de la arquitectura, de la astronomía, de la historia, de la educación militar, las matemáticas, etc. Esta educación especializada se impartía en los centros urbanos y religiosos y la educación agrícola y artesanal se desarrollaba en las propias aldeas, por medio de un sistema no formal de educación, pero que lograba la socialización de los miembros de la comunidad. A través de estos sistemas, los distintos grupos étnicos que vivían en el Continente Americano transmitían el lenguaje como medio de comunicación y medio de identidad étnica.

Asimismo, en cada grupo se generaba el etnocentrismo propio, que permitía al grupo étnico fortalecer su identidad en relación y frente a los otros grupos étnicos. La pluralidad étnica y lingüística es un hecho generado desde épocas muy antiguas y que permitió a las sociedades precolombinas generar un modelo de convivencia y de relación dentro de esta pluralidad. No obstante, algunas de estas sociedades, como la Incaica, puso en práctica un modelo de incorporación y asimilación lingüística y cultural de todos los grupos que iban quedando bajo su control y dominio.

Si bien es cierto que a la llegada de los conquistadores europeos, esta pluralidad ayudó al proceso de conquista y de colonización, los mecanismos defensivos de cada grupo étnico se pusieron en práctica al ponerse en contacto con el nuevo sistema social, que se trató de implantar en los territorios indígenas.

El sistema colonial no sólo intentó la dominación económica, sino, sobre todo, la articulación de esta población al sistema colonial y dentro de éste se planteó la necesidad de educar y evangelizar a la población indígena y desde un principio, como en el caso de México, las contradicciones del sistema colonial se manifestaron cuando los conquistadores intentaron sólo la explotación de la mano de obra del indio y cuando los evangelizadores intentaron la educación y conversión de la población indígena, tal como se presentó en México en el Colegio de Tlaltelolco. Desde esos momentos, se planteó la forma en que debía adoctrinarse y educarse a los indígenas y los primeros frailes plantearon el uso de los idiomas de los distintos grupos étnicos para este proceso educativo, aun cuando posteriormente se fue abandonando este sistema para que en realidad la educación no llegara a las masas indígenas que habitaban lo que es hoy el territorio latinoamericano. Estos frailes emprendieron una tarea inmensa: aprender las diversas lenguas y dialectos, escribir diccionarios y enseñar a los indígenas la religión católica y entre muchas otras de sus acciones se dedicaron a fundar escuelas, pero a medida que el sistema colonial se imponía y se consolidaba desde el punto de vista económico y político, las escuelas para los indígenas comunes y para los hijos de los nobles indígenas se fueron abandonando por la presión de los criollos y de los inmigrantes españoles. Las universidades fueron creadas para esta población y se excluyó a los indígenas por siglos, de la alta cultura.

Al destruir las instituciones educativas precolombinas y al tratar de suplirlas por las instituciones que luchaban en favor del desarrollo educativo de los indios, dentro del contexto colonial, es indudable que se había roto, no sólo el proyecto histórico de cada etnia y de cada civilización, sino que se había cancelado la posibilidad del de-

sarrollo intelectual y creativo de la población indígena. Si bien es cierto que algunas corrientes religiosas plantearon la posibilidad de abrir espacios educativos para los indígenas, éstos fueron, en general, escasos, limitados y constantemente atacados, por los criollos los que se consideraban con derechos de privilegio, como herederos de los conquistadores.

No obstante esta situación, muchos indios lograron destacar, rompiendo la barrera del idioma y aprendiendo y educándose en las escuelas y en las universidades.

La integración de los estados nacionales en el Siglo XIX, permitía, en los países latinoamericanos con población india, que se empezara a discutir y analizar el papel de la educación en la formación de la nacionalidad y el desarrollo de cada uno de estos países. Los ideólogos de este período, encontraron siempre barreras para lograr este desarrollo en la presencia del indio y constantemente se plantearon como obstáculo para la integración nacional y el progreso, entendido éste como occidentalizador en la presencia permanente y constante de los indígenas. Algunos, como los frailes, en los siglos anteriores, plantearon la posibilidad de educar para "civilizar" a los indios y lograr la transformación de cada país. Generalmente, quienes defendían esta idea de educar para civilizar, generaban en sus planteamientos la tesis de la asimilación y la incorporación, para con ello lograr una sociedad homogénea que cada vez se pareciese más a las sociedades europeas, de donde venían todas las corrientes sobre desarrollo y educación.

Estas tesis, generalmente paternalistas y etnocidas, representaban la vanguardia en América Latina, porque la mayor parte de los ideólogos y de los políticos, se planteaban la necesidad de mantener en calidad de semi-esclavos y de pueblos de inferiores "razas", como se trataba en aquel entonces a los indígenas, que eran manejados como mano de obra para los trabajos agrícolas y mineros; de tal suerte que importaba muy poco si esta población se educaba o no, logrando con ello, liquidar la etnia y la cultura pero sin derechos políticos, económicos y sociales. Esto significó, la permanencia de la servidumbre y de la ignorancia en favor de los criollos, hacendados, dueños de comercios, los poderosos de los ejércitos y los dueños del poder político, que eran los que tenían acceso a la educación y a la ciencia.

La posibilidad de un desarrollo propio de los distintos grupos indígenas de Latinoamérica no lograba ni siquiera plantearse, mucho menos la alternativa de expresar sus propias demandas en las nacientes Repúblicas, en el Siglo XIX. En cambio, para superar esta presencia que irritaba a los dirigentes de estas naciones, se generaron proyectos

que permitieran "blanquear" a la población con inmigrantes campesinos europeos y lograr, con ello, que el desarrollo y la aculturación se dieran por la vía política.

Frente a estos proyectos, las rebeliones indígenas estaban a la orden del día en todo el Continente, o como en el caso de México, donde no había región del país donde no se levantaran en armas los indios, no sólo para reclamar el despojo de sus tierras sino el manejo autónomo de sus propios problemas, de su propia cultura y dignidad.

Si bien es cierto que al desaparecer las instituciones educativas formales de la época precolonial, los indígenas mantuvieron en el seno de la comunidad y la familia sus propias enseñanzas y las conservaron y las mantienen hasta hoy en día, en defensa de todo proceso destructor de su propio proyecto histórico, que si bien está en condiciones de opresión, no ha dejado de tener vigencia y proyección en la historia moderna de nuestros países.

2. FORMACION NACIONAL HOMOGENEIDAD VS. HETEROGENEIDAD

Las naciones modernas en su proyecto de formación nacional, a nuestro modo de ver, han confundido la toma de conciencia nacional de toda la población y la fidelidad nacional como contraria a la diversidad étnica y cultural, principalmente la manifestada por los grupos étnicos nativos de cada nación.

Es necesario distinguir entre las formaciones étnicas y su largo proceso histórico en el tiempo y en el espacio así como la integración de las modernas naciones.

Es casi seguro que los ideales de la unidad se confundan con los de uniformidad y esta confusión genere una distorsión en relación con el enfoque que se debe dar a las poblaciones indígenas de América. Esto se debe a que en todos los proyectos de desarrollo se confunde también la modernización con la resistencia étnica, pero sobre todo en los aspectos educativos en donde se utiliza el proceso de enseñanza-aprendizaje como instrumento, no para educarse y adquirir conocimientos, sino como sustituto de las armas para el etnocidio o la evangelización y se pretende que, por medio de la educación, desaparezca la identidad étnica y lingüística, como si ésta tuviera que ver con el proceso de aprendizaje. En esta madeja de confusión, entre lealtad nacional y lealtad étnica, entre lengua nacional y lengua nativa, entre proceso de educación con liquidación de idiomas, con el proceso de evangelización cívica y la resistencia a las formas tradicionales de vida, entre

modernidad y tradición, todo esto provoca en los analistas de los sistemas educativos, poca objetividad y planteamientos de políticas educativas falsas.

No existe en América Latina ningún movimiento revolucionario de independencia o de luchas modernas en que los indígenas no hayan participado y no existe ningún ejército que no tenga entre sus filas a una mayoría de población indígena; y no existe mayor veneración real por los héroes de cada nación, que la que realizan los propios indígenas, por los héroes nacionales y los símbolos de la identidad nacional, pero cuando ellos reclaman sus derechos sobre sus tierras, sobre la facultad de gobernarse según sus tradiciones, sobre el derecho a hablar su propia lengua, sobre el derecho a vestirse a su propia manera; de creer en sus propios dioses, esto se considera una deslealtad a la identidad nacional, lo cual es producto de esos errores en el análisis de la realidad de los grupos étnicos. Y cuando hablamos de los grupos étnicos de América Latina nos estamos refiriendo a cerca de treinta millones de indígenas que, según algunos lingüistas, hablan 485 idiomas en trece países y algunos de estos lingüistas consideran, incluso, la presencia de 1.700 lenguas y variantes dialectales. Esta diversidad étnica y lingüística entre una población altamente significativa, tiene que generar planteamientos muy claros con respecto a las políticas educativas de estas naciones. (Veáse cuadro No. 1).

CUADRO No. 1

NUMERO DE GRUPOS ETNICOS EN AMERICA LATINA

1. México	55
2. Guatemala	18
3. Ecuador	18
4. Perú	58
5. Bolivia	45
6. Brasil	116
7. Colombia	88
8. Venezuela	40
9. Panamá	3
10. Paraguay	17
11. Costa Rica	11
12. Chile	3
13. Argentina	13

485

No se incluyen los Grupos de:

El Salvador, Nicaragua, Honduras, Guyana, Surinam y Guyana Francesa.

Los teóricos de la educación y los ideólogos de la política educativa, como en el caso de México, después de la revolución, plantearon que frente a esta diversidad étnica y lingüística, la única alternativa era la liquidación y la eliminación de toda esta diversidad y habría que realizar una cruzada para castellanizar, anglizar, portugeizar, etc. a toda esta población en el menor tiempo posible y para esto, los métodos eran totalmente coercitivos y violentos: utilizar maestros que solo hablaran castellano; cambiar la ropa de los niños que asistieran a las escuelas, eliminar toda posibilidad de usar los recursos culturales propios e introducir los recursos de la cultura nacional que en el trasfondo representaban la continuidad del sistema colonial: europea en América.

Frente a esta política, diseñada bajo las tesis de la asimilación, incorporación e integración, los indígenas reaccionaron con resistencia, alejamiento y abandono de todos los sistemas educativos y, mientras la sociedad criolla y mestiza avanzaba en su proceso educativo, la población indígena del continente se mantenía al margen del sistema educativo y se mantenía, además en condiciones de marginalidad e injusticia en el proceso de desarrollo de los propios países.

3. LENGUAJE Y EDUCACION

El lenguaje es la piedra angular de cualquier cultura a través de las estructuras lingüísticas, es como se expresa gran parte de la identidad étnica. Por ello, la política del lenguaje en América Latina ha sido, desde la época colonial, una de las preocupaciones fundamentales para lograr la homogeneidad religiosa y civil a través del castellano y del portugués, principalmente.

La presión que han ejercido las naciones, para dar un idioma común a todos los indígenas de las distintas naciones, ha sido el enfoque principal, a partir del siglo pasado, y, por ello, se ha utilizado la tarea educativa como instrumento para que aprendan el idioma oficial y se ha puesto más énfasis en la transmisión del segundo idioma, que en la adquisición de los conocimientos de carácter universal para que adquieran los científicos. Cuando se refiere a la tarea para los indios de América Latina, no se hace referencia a la capacitación y preparación para enfrentarse a la sociedad moderna y poder reclamar sus derechos y tomar conciencia de sus obligaciones dentro de los contextos nacionales, sino más bien, se piensa que si logran hablar la lengua oficial, se asimilan automáticamente tales conocimientos.

Las teorías europeas y norteamericanas en relación con la pedagogía, la psicología aplicada a la educación, la antropología educativa,

etc., se trasladaban mecánicamente a estos países por las élites criollas y trataban de imponerlas, sin un análisis previo de la situación de la población indígena. Las concepciones acerca de la inferioridad de las lenguas de los pueblos ágrafos se manejó en torno a las teorías del evolucionismo social del siglo pasado y las que se proyectan hasta nuestros días, asignando el calificativo de “dialectos” a los distintos idiomas nativos, justificando esta categoría y aduciendo que “no son idiomas” porque no tienen escritura. Esta categoría de “dialectos” se maneja paralelamente con todas las teorías racistas de la inferioridad biológica, mental y cultural de los pueblos indios de América. Incluso, como en el caso de México, estos prejuicios en torno a las lenguas indígenas, se transmiten a la población no india, a través de la enseñanza escolarizada, generando conceptos erróneos que refuerzan y consolidan el proceso discriminatorio contra los pueblos indígenas. Al señalar que todos los sistemas educativos fueron influenciados por estas teorías, incorporadas desde el exterior de las naciones latinoamericanas, es porque, dentro de estas conceptualizaciones, se señalaba permanentemente que había que liquidar los “dialectos”, enseñando directamente a la población infantil el idioma oficial de cada nación. En el caso de México se manifestaba constantemente la idea de que los maestros no deberían de ser indios; por tanto, si hubiese algún maestro de procedencia indígena que hablase alguna de las lenguas de México, se procedía inmediatamente a expulsarlo fuera de su contexto social y cultural. La recomendación era clara, en el sentido de que en el salón de clases y fuera de éste, quedaba prohibido que el maestro se comunicara con los niños indígenas en el idioma de ellos. Asimismo se ejercía presión sobre la población infantil para que abandonaran sus trajes regionales y tratara de cambiar todas sus costumbres. Tal es el caso de las danzas propias, de los alimentos propios, de las fiestas tradicionales y de las actividades religiosas. La idea central de las naciones recientemente formadas era lograr “la unidad nacional” confundiendo esta unidad con la uniformidad cultural.

Los teóricos de la educación indujeron entre todo el magisterio nacional, estos conceptos de la educación y mantuvieron la idea de la aniquilación de las lenguas indígenas y de sus culturas, hoy llamado etnocidio.

Es importante señalar que estos criterios, han causado enorme daño dentro de las poblaciones indígenas que se debaten entre la resistencia por preservar sus propias culturas y la auto-denigración de su propia personalidad y no es extraño escuchar a la población educada indígena expresarse peyorativamente de sus propios idiomas y de sus propias culturas en condición de colonizado enajenado, calificando a sus propios grupos de donde proceden, como inferiores y generando internamente el desprecio por su lengua y su cultura maternas.

La educación, con esta orientación, se ha vuelto un instrumento mucho más grave que la tarea genocida implementada por los gobiernos coloniales y nacionales, cuando se propició, para algunos grupos étnicos, el exterminio físico. La educación es una de las armas más sofisticadas y finas que se están utilizando en esta dirección. Se requiere de un cambio total en las políticas educativas, que tomen en cuenta la diversidad étnica y lingüística para que los sistemas educativos se enfoquen y se ajusten a la realidad de las poblaciones.

4. BILINGÜISMO Y BICULTURALISMO

Frente a las tesis planteadas y conocidas como método directo de la enseñanza, encontramos la otra posición teórica, que ha ejercido menor influencia dentro de las decisiones en políticas educativas de los países y que plantea la alternativa de una educación bilingüe y bicultural. Esto significa que para la transmisión de los conocimientos universales y nacionales de la población sujeta al proceso educativo, reciba los conocimientos en su lengua materna y, posteriormente o simultáneamente, se proporcione el aprendizaje de una segunda lengua, que en casi todos los casos es el idioma oficial nacional, para que la población logre la capacidad de comprender, hablar, leer y escribir perfectamente bien los dos idiomas: el materno y el idioma genérico de la nación.

Por otra parte se plantea la tesis de que en la enseñanza si bien es cierto que habrán de transmitirse los conocimientos universales y nacionales, no por ello debe eliminarse la enseñanza de la cultura propia del educando. Por ello, deberá tener un amplio conocimiento y plena conciencia de lo que es su propia cultura, y a través de ella, proyectar y entender la cultura nacional y universal.

De ponerse en práctica esta tesis, implicaría, para toda la población indígena de Latinoamérica, que es de cerca de treinta millones, poder dar a su población escolar de 7.5 millones, maestros bilingües para preescolar y primaria, por lo que se requeriría un total estimado de 250.000 maestros bilingües. No tenemos cifras exactas de la situación real de la educación indígena en América Latina, pero la marginación de estas poblaciones es muy clara, por ejemplo, en el caso de México, hasta la última década se ha hecho el esfuerzo de dar la educación elemental a toda la población indígena con carencias verdaderamente limitadas debido fundamentalmente a que los maestros son reclutados de las propias comunidades, sin tener la capacitación completa para ser maestros bilingües; por ello se requerirán en cada país varias normales especiales para formar este magisterio y estimamos que a fin de tener el mínimo de técnicos que realicen esta tarea en toda Amé-

rica Latina son necesarios por lo menos, mil lingüistas, mil pedagogos y mil psicólogos que manejen adecuadamente los esquemas teóricos de una educación bilingüe y bicultural.

A partir de este esquema de educación, se puede pensar en el diseño de escuelas indígenas y de la profesionalización de los indígenas para el manejo y administración de los propios recursos naturales, en favor de sus comunidades. Esto implicaría una estructura institucional en cada país con los suficientes recursos humanos y financieros para lograr congruencia entre el desarrollo económico y el desarrollo educativo.

5. EDUCACION PARA LA LIBERACION

Las élites nacionales burguesas y pequeño-burguesas de los países indo-mestizos de Latinoamérica, aspiran a que los sistemas educativos nacionales preparen a los indios a hablar el idioma de ellos, para poder, de esta manera, comunicarse y explotarlos dentro de las estructuras capitalistas que prevalecen en nuestras naciones. No esperan que el sistema educativo genere en la propia población india, la conciencia de exigir sus propios derechos que como humanos tienen y como miembros de las sociedades nacionales demanden.

Por esta razón, se teme mucho a que la educación sea bilingüe y bicultural porque, al tomar conciencia de su propia realidad, el maestro indígena se convierta, simultáneamente, en educador y dirigente de la comunidad y, por ello, moviliza a las propias comunidades en la defensa de sus tierras, de sus aguas, de sus bosques, y exige el respeto de su propia cultura.

En las realidades microrregionales interétnicas, donde viven criollos, mestizos e indios, los dos primeros sienten que un sistema educativo de tal naturaleza, libera fuerzas que ya no podrán controlar desde el punto de vista económico, político y cultural; por tal razón, los maestros bilingües son considerados una amenaza y se les califica como: "ateos", "comunistas", "socialistas", "guerrilleros", etc. La tarea educativa que tienda a modificar las relaciones interétnicas, tendrá que ser una tarea de educación para la liberación de los indios, de las formas caducas de colonialismo interno y deberán facturar todas estas relaciones hasta lograr una relación social justa y equilibrada. Esto significa que los indios, al recibir una educación adecuada deben reclamar y exigir espacios políticos y de organización para su participación en la vida nacional; de otra forma no será un sistema educativo para los indígenas, sino medios e instrumentos para mantener el sistema y no dejar que se den los procesos de cambio que requieren las naciones latinoamericanas.

En la medida en que se reprima esta acción educativa de las poblaciones indias del continente americano, la rebelión será cada vez mayor y la capacidad de organización para la acción violenta, será el instrumento de lucha de los grupos étnicos indígenas de los países indo americanos; tal como sucedió en Nicaragua y viene sucediendo en El Salvador y en Guatemala. Sabemos, por ejemplo, que, en el caso de Nicaragua, la educación bilingüe está en marcha como instrumento de liberación de los pueblos indígenas que lucharon en favor de su propia revolución y así tendrá que suceder en cada uno de los países, de no instrumentarse una educación indígena para la liberación.

6. EL CASO MEXICANO

Queremos exponer el caso mexicano, del cual tenemos mayor información y presentamos una breve síntesis de la acción educativa en México. A pesar de los tres siglos de dominación colonial y de siglo y medio de vida nacional independiente, sobreviven con dinámica e identidad propias, muchos grupos indígenas que conservan su cultura, su lengua y su organización. Si estos grupos indígenas todavía subsisten, a pesar de todos los esfuerzos intencionales o no para desintegrarlos, cristianizarlos, castellanizarlos e incorporarlos a "algo otro" que llamamos "cultura nacional" es que, para cada grupo, sus rasgos culturales propios resultan más eficientes o adecuados, no solo para asegurarles la supervivencia, sino también para darle un sentido a esta supervivencia.

Estos grupos étnicos, verdaderas unidades culturales y sociales, sobrevivientes de la hecatombe histórica, han revelado una extraordinaria energía en su lucha por la supervivencia. Las formas de lucha han sido muy diversas y no todas han dado los mismos resultados. En la mayoría de los casos se iniciaron mediante el enfrentamiento directo, pero pronto se dieron actitudes de cooperación y alianza, en otros casos, ignoraron la presencia del dominador para no atraer su atención, fingiendo sometimiento o abandonaron sus tierras para refugiarse en otras regiones. Los huicholes y coras se escondieron en las sierras de Jalisco y del Nayar, conservando casi integralmente, su contexto cultural y religioso. Los tarahumaras, después de algunas rebeliones infructuosas, optaron por refugiarse en las barrancas, de donde no salen más que ocasionalmente; su aparente sometimiento los hizo ser llamados "mujeres" por los apaches, pero mientras los valientes comanches y apaches desaparecieron del territorio nacional ante la fuerza de las armas, los tarahumaras siguen viviendo como antes.

El resultado de estos contactos entre dos culturas y dos grupos sociales, donde ambos, tanto españoles como indígenas desempeñaron esfuerzos extraordinarios para dominar o librarse del otro, fue el nacimiento de una identidad nacional donde las raíces de ambos se mezclan, para dar a nuestra cultura esta particularidad que nos caracteriza.

En la actualidad, la mayoría de los grupos indígenas, salvo algunas excepciones como los huicholes o los tarahumaras, no se distinguen en su aspecto externo, del resto de la población nacional. Han adoptado casi todos, los rasgos más aparentes de nuestra cultura material, por lo que la identificación más inmediata de un individuo, como perteneciente a un grupo étnico, se logra a través de la lengua que habla. Pero ¿la indumentaria y la lengua serán los únicos rasgos que caracterizan culturalmente a los indígenas?

Obedeciendo al único criterio lingüístico, los censos nacionales de 1970 nos indican que 3.100.000 individuos de 5 años, declararon hablar alguna lengua indígena; para 1980 esta cifra debe duplicarse, la población indígena puede superar los siete millones de personas.

Ya que el criterio lingüístico es el que nos permite identificar a las poblaciones indígenas, es también, para los efectos prácticos, el que nos permite clasificar a las mencionadas poblaciones en grupos lingüísticos.

Según Swadesh y Arana, las lenguas que todavía se hablan en México se clasifican del modo siguiente: (Cuadro 2)

Estas 56 lenguas presentan en algunos casos, diferencias internas que pueden ser variantes dialectales que ocasionan dificultades para la comunicación de los hablantes de la misma lengua o simples particularidades locales que no impiden la comunicación entre los distintos hablantes.

Estas variaciones con frecuencia mal entendidas, han hecho suponer a algunos investigadores, que el número de lenguas era mucho mayor que el que en realidad existe.

Como resultado del proceso histórico y cultural, la población indígena no se distribuye de un modo regular sobre todo el territorio del país, en algunas entidades federativas presentan la mayoría de la población, mientras que en otras, ya no existe ningún hablante de las lenguas que antiguamente predominaban. Así mismo, en las entidades donde existen grupos indígenas, estos ocupan regiones específicas donde casi siempre son la mayoría de la población, ya que su concentración les permite conservar sus rasgos culturales y sus actividades económicas. Estas regiones forman las "regiones interétnicas" donde las instituciones como el Instituto Nacional Indigenista y la Dirección General de Educación Indígena concentran sus esfuerzos.

CUADRO No. 2

GRUPO	TRONCO	FAMILIA	LENGUA
JOCA-MERIDIONAL	YUMAPACUA		KUMIAI PAIPAI COCHIMI KILJWA CUCAPA SERI TEQUISTLATECO (Chontal de Oaxa) TLAPANECO
		TLAPANECO	TLAPANECA
OTOMANGUE	OTOPAME	PAME-JONAZ	PAME JONAZ-CHICHIMECO
		OTOMI-MAZAHUA	OTOMI MAZAHUA
		MATLATZINCA	MATLATZINCA
	SAVIZAA	MAZATECO-POPOLOCA	MAZATECO POPOLOCA IXCATECO CHOCHO MIXTECO CURCATECO
		MIXTECA	MIXTECO CURCATECO TRIQUE AMUZGO
	ZAPOTECA	CHATINO ZAPOTECO CHINANTECO HUAVE	
NAHUA-CUITLATECO	YUTONAHUA	CHINANTECO HUAVE	CHINANTECO HUAVE
		PIMA-CORA	PAPAGO PIMA ALTO PIMA BAJO TEPEHUAN YAQUI MAYO TARAHUMARA GUARLJIO CORA HUICHOL NAHUA
MAYA-TOTONACO	MAYANCE	NAHUA	NAHUA
		MAYANCE	HUAXTECO MAYA PENINSULAR LACANDON CHONTAL (Tab.) CHOL TZELTAL TZOTZIL TOJOLABAL CHUS JACALTECO
	MIXEANO	MIXEANA	MAME MOTOZINTLECO MIXE POPOLUCA
	TOTONACO	TOTONACA	ZOQUE TOTONACO TEPEHUA PUREPECHA (Tarasco)
	PUREPECHA		
OTROS			KIKAPU

Según el Instituto Nacional Indigenista, en los 83 Centros Coordinadores de que disponía esta institución en 1978, los datos censales de 1970 arrojaban en las regiones correspondientes, una población total de 2.5 millones de hablantes de lenguas indígenas mayores de 5 años. El resto de la población indígena residía en zonas que todavía no recibían la atención del mencionado Instituto o en áreas urbanas donde no se les atendía en su carácter de población indígena. Su distribución por Estados era la siguiente: (Cuadro 3).

CUADRO No. 3	
POBLACION INDIGENA DE MEXICO POR ESTADOS.	
BAJA CALIFORNIA	1,213
CAMPECHE	54,347
CHIAPAS	284,330
CHIHUAHUA	24,561
DURANGO	3,901
GUERRERO	148,526
GUANAJUATO	495
HIDALGO	144,205
JALISCO	2,962
MEXICO	119,888
MICHOACAN	54,383
NAYARIT	9,022
OAXACA	677,862
PUEBLA	279,699
QUERETARO	11,076
QUINTANA ROO	30,304
SAN LUIS POTOSI	120,157
SINALOA	10,804
SONORA	29,820
TABASCO	32,327
VERACRUZ	258,016
YUCATAN	168,114

En estos Estados el volumen de los hablantes de cada una de las lenguas enunciadas anteriormente, es variable. En algunos casos, sólo existen algunos cientos de hablantes de una lengua. En otros, los hablantes de una lengua se extienden por varios Estados. En el siguiente cuadro, presentamos la lista de las lenguas que se hablan en cada uno de los Estados. (Cuadro 4).

Para la organización de los servicios educativos en las regiones indígenas, la Dirección General de Educación Indígena se apoya pre-

CUADRO No. 4

DISTRIBUCION ACTUAL DE LAS LENGUAS INDIGENAS DE MEXICO POR ESTADOS

BAJA CALIFORNIA	CUCAPA, KILIWA, PAI-PAI, COCHIMI, KUMIAI
CAMPECHE	MAYA
COAHUILA	KIKAPU
CHIAPAS	TZELTAL, TZOLTZIL, CHOL, ZOQUE, TOJOLABAL, LACANDON, MAME, (MAME-MOCHO) CHUS, JACALTECO, MOTOZINTLECO.
CHIHUAHUA	TARAHUMARA, TEPEHUANO, GUARIJIO, PIMA.
DURANGO	TEPEHUANO
GUERRERO	MIXTECO, TLAPANECO, NAHUA, AMUZGO
GUANAJUATO	CHICHIMECA-JONAZ
HIDALGO	NAHUA, HUASTECON, OTOMI
JALISCO	HUICHOL
MEXICO	MAZAHUA, OTOMI, MATLATINCA, OCUILTECO
MICHOACAN	TARASCO, NAHUA
NAYARIT	CORA, NAHUA
OAXACA	MAZATECO, MIXTECO, MIXE, ZAPOTECO, CHINANTECO, CHATINO, CUICATECO, CHOCHO, CHONTAL, HUAVE, TRIQUE (DRIQUE), IXCATECO
PUEBLA	NAHUA, TOTONACO, POPOLOCA, TEPEHUA, MIXTECO
QUERETARO	OTOMI
QUINTANA ROO	MAYA
SAN LUIS POTOSI	HUASTECON, NAHUA, PAME
SINALOA	MAYO
SONORA	MAYO, YAQUI, SERI, PAPAGO, GUAROJIO, PIMA
TABASCO	TEQUISTLATECO
VERACRUZ	NAHUA, TOTONACA, TEPEHUA, ZOQUE, POPOLUCA, OTOMI
YUCATAN	MAYA

En este cuadro no se anotan los hablantes que existen en pequeño número en estados como Morelos, Tlaxcala, etc., ni los hablantes de lenguas guatemaltecas residentes en Chiapas.

ponderantemente, en la infraestructura administrativa creada por el Instituto Nacional Indigenista. En los Estados mencionados anteriormente, el INI opera sus Centros Coordinadores Indigenistas que prestan servicios a cada uno de los grupos indígenas existentes. La S.E. P. apoyándose en esta organización, dispone de una dirección de zonas de supervisión en cada Centro Coordinador, donde administra los servicios educativos de cada grupo indígena. En algunos casos, cuando las situaciones así lo requieren, una dirección de zona de supervisión puede atender a 2 ó 3 grupos lingüísticos o varias direcciones de un solo grupo. Solo en algunos casos, existen direcciones de zonas de supervisión en lugares donde no existen Centros Coordinadores. Así en la actualidad, la S. E. P. dispone de 93 Direcciones de 438 Zonas de Supervisión.

Esta organización responde a las necesidades de cada uno de los grupos lingüísticos, así como el volumen de los hablantes de cada lengua.

El sistema de castas impuesto por el régimen colonial aglomeró a todos los indígenas en el nivel más bajo de la jerarquía social, sin hacer diferencias entre los indígenas herederos de las altas culturas mesoamericanas y aquellos, todavía nómadas, de las regiones periféricas. El criterio era evidentemente social, pero revelaba fundamentalmente, una relación de clase donde el "indio" ocupaba el estrato inferior.

Aunque el contenido racial del término se haya atenuado, en la actualidad ostenta otros, debido en gran parte al desconocimiento que existe en general, de las culturas indígenas. La S. E. P., así como el INI, no pueden ignorar el hecho de que cada grupo indígena es heredero de una tradición y producto de una historia propias, que los diferenciaban desde antes de la llegada de los españoles a América. Estas diferencias culturales perduran en todos los casos y no es posible pasarlas por alto. Los programas que estas instituciones desarrollan, deben adaptarse a las particularidades de cada grupo para, por una parte, estimular el desarrollo cultural propio y por otra aprovechar óptimamente los recursos culturales y humanos de cada uno.

La participación cada día más intensa de las poblaciones indígenas en su desarrollo, revela la adecuada orientación de los programas para lograr interesar a los indígenas en acciones que ellos consideran necesarias para su futuro, dentro de un marco de respeto para sus tradiciones y anhelos étnicos. El pleno desarrollo de estos grupos y su participación en el desarrollo nacional lograrán sus óptimas condiciones cuando la población nacional comprenda su situación y le otorgue el apoyo consciente en su lucha por la supervivencia y la conservación de sus tradiciones que son el alma de nuestra identidad nacional. La participación del indígena en los grandes hechos de la historia na-

cional; siempre ha sido preponderante por su aporte de sangre y de trabajo; solo la comprensión y la solidaridad social podrán transformarla en una cooperación cultural y una participación en los beneficios del desarrollo.

7. PROSPECTIVA Y REORIENTACION

RECOMENDACIONES

Consideramos que el etnodesarrollo en América Latina tiene perspectivas y posibilidades de acuerdo con las recomendaciones surgidas dentro de las reuniones de la UNESCO, de las diversas reuniones de ministros de Educación convocadas por la OEA, de los diversos congresos del Instituto Indigenista Internamericano, pero, sobre todo, de los congresos de los propios indígenas que se han desarrollado en diversos países y a nivel de todo el continente. Se lograría un desarrollo genuino si realmente los grupos indígenas lograran participar en el diseño y en la ejecución de los programas educativos para sus propias comunidades y, sobre todo, si se llega a tener un apoyo de los propios gobiernos y de las instituciones internacionales como UNESCO.

Se ha dado mucho énfasis a la formación de maestros rurales, genéricamente y para algunos programas de alfabetización, también en forma genérica. El CREFAL (Centro Regional de Educación Fundamental para América Latina), ha trabajado en este campo y, no obstante encontrarse en la circunscripción de un área indígena, los aspectos metodológicos y técnicos de una educación bilingüe para adultos nunca fueron tratados, o si se llegaron a tocar, fueron superficialmente.

Consideremos que las organizaciones, los organismos internacionales, junto con los gobiernos, deberían dedicar mayores esfuerzos a esta tarea; la mayor parte del analfabetismo en los distintos países se encuentra en las regiones indígenas y el mayor rezago de educación primaria elemental se encuentra también en estas mismas regiones; es por ello que consideramos que metodológicamente no ha sido bien enfocado el problema y, por ello, se requiere que en la próxima década, se pudiera instrumentar un sistema para acelerar el proceso educativo de los grupos indígenas de América Latina, preparando los cuadros profesionales que se requieran, como ya lo hemos señalado, así como orientar la formación de Normales especializadas en estos aspectos y que las universidades promuevan la formación de los cuadros al más alto nivel, que permitan tener los pedagogos, lingüistas,

etnólogos, etc. bilingües que participen en el diseño de los programas, de los libros de texto y los materiales didácticos que requiera cada grupo étnico para que la educación realmente tenga los efectos que requiere a fin de lograr el propio etnodesarrollo y la liberación de los propios grupos indígenas.

No es posible que un pueblo de 30 millones, de 7.5 millones de niños en edad escolar, con cerca de 15 millones de adultos, de los cuales una gran parte son analfabetos y monolingües, no participen de la transformación que están sufriendo los países y que todavía, al finalizar el siglo XX, encontremos condiciones de vida que no otorgan los mínimos de bienestar social deseado para cualquier ser humano, con carencias en la nutrición, en la salud, con un saqueo despiadado de recursos naturales, propiedad de los indígenas y la cada vez más sofisticada tecnología que devasta y penetra en las regiones más aisladas del continente americano, requieren de una educación planificada y diseñada por y para los indígenas.

Consideramos que dentro del plan quinquenal del Instituto Indigenista Interamericano, aprobado por los cancilleres del continente y que con el apoyo técnico y financiero de organismos internacionales, pueda generar, en los propios países latinoamericanos, una claridad bien definida sobre este campo y permita una acción permanente y constante que logre a corto plazo la capacitación de las masas indígenas sin generar etnocidio alguno sino, por el contrario, lograr la revaluación y el desarrollo de las propias culturas que dan al continente americano su propia fisonomía y permite definir el rostro de cada nación.

No basta solo el conocimiento antropológico, sociológico y lingüístico, sino la determinación de una acción bien orientada que logre la transformación real de los distintos grupos étnicos del continente.

ANEXO 1

SINTESIS DE LA ACCION EDUCATIVA PARA LOS INDIGENAS DE MEXICO

En 1921 se crea la Secretaría de Educación Pública y en 1923 el Departamento de Educación y Cultura Indígena, con maestros itinerantes que se dedican tanto a la alfabetización como a apoyar el desarrollo socio-económico de las comunidades. Estas actividades se precisaron con la creación, ese mismo año, de las Casas del Pueblo. Más tarde, los programas de la Escuela Rural Mexicana, se vieron reforzados con las Misiones Culturales.

La gran demanda obligó a la creación de los Centros de Cooperación Pedagógica que finalmente integraron el Instituto Federal de Capacitación del Magisterio.

En 1926, el Presidente Calles inaugura en la Ciudad de México, la Casa del Estudiante Indígena de efímera existencia.

En 1932, se inauguran 11 internados de Educación Indígena en diferentes regiones del país, reproduciendo la experiencia de la Casa del Estudiante Indígena.

Para vigorizar la acción indigenista el Presidente Cárdenas funda en 1936 el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, incorporando 33 internados con 3.000 alumnos y algunas Brigadas de Mejoramiento Indígena y Procuradurías de Pueblos.

Para apoyar los programas de desarrollo indígena, funda también la Escuela Nacional de Antropología e Historia y la Escuela de Medicina Rural del I. P. N.

En 1939 se organiza, con el patrocinio del Gobierno Federal, la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas, evento que concluye recomendando el uso de las lenguas vernáculas en la alfabetización y en el inicio del proceso de enseñanza-aprendizaje de los niños indíge-

nas, así como el empleo de personal de extracción indígena. En base a estas recomendaciones se instrumentaron los Proyectos Tarasco y Tarahumara, y posteriormente, la creación del Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües.

Al celebrarse en 1940 el Primer Congreso Indigenista Interamericano, se concluyó que la educación debe tomar en cuenta la lengua, la cultura y la personalidad del educando, implicando así el dominio de la teoría de la educación y el conocimiento profundo de las culturas indígenas.

En 1946, se derogó la Ley que creó el Departamento de Asuntos Indígenas y los antiguos internados tomaron el nombre de Centros de Capacitación Económica y Técnica. El patrimonio del antiguo Departamento, pasa a la Secretaría de Educación Pública constituyéndose en Dirección General de Asuntos Indígenas.

En 1968, fue desintegrada esta dependencia, asimilándose sus departamentos a distintas Direcciones de la propia Secretaría.

A partir de la Revolución Mexicana, se perfilan dos corrientes ideológicas para la educación de los grupos indígenas. Una que busca su incorporación económica y lingüística postulando la tesis de una educación directa utilizando exclusivamente el castellano, negando el uso de las lenguas vernáculas y otra que, a través del uso de las lenguas, logre en el bilingüismo el aprendizaje del español.

La primera tesis dominó durante un largo período.

El Instituto Nacional Indigenista, creado en 1948, demostró el beneficio de un sistema en que miembros de las comunidades, adiestrados en la tarea de maestros, se hacían cargo de la educación bilingüe y bicultural.

En la Sexta Asamblea Nacional de Educación, celebrada en 1963, se aprobó como base de la política educativa nacional para las regiones interétnicas, la utilización de métodos bilingües aplicados por maestros y promotores bilingües de extracción indígena, creándose para ello el Servicio Nacional de Promotores Culturales y Maestros Bilingües.

En este período, además del Instituto Nacional Indigenista que contaba ya con 11 Centros Coordinadores y una Residencia, se creó el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital y la Comisión intersecretarial del Yaqui.

En 1963, existían 350 promotores bilingües pagados por el Instituto Nacional Indigenista y a raíz de la Sexta Asamblea Nacional de Educación, la cifra alcanzó en 1968, a 2.150 promotores, y en 1970, a 3.815.

En 1971, se creó la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena y se reconcentraron los distintos servicios que

habían quedado dispersos. El empleo de maestros y promotores bilingües de extracción indígena quedó institucionalizado a raíz de los experimentos realizados entre 1951 y 1970 y apoyados por los distintos Congresos Interamericanos, el Consejo de Lenguas Indígenas y por la Recomendación No. 41, formulada por la UNESCO en 1951, que sostiene que “el uso del idioma vernáculo constituye un punto hacia el logro de la unificación nacional, de manera más rápida que cuando se pretende enseñar directamente la lengua nacional a una comunidad analfabeta”.

En 1973, la Ley Federal de Educación Precisa que la educación debe “alcanzar mediante la enseñanza de la Lengua Nacional, un idioma común para todos los Mexicanos, sin menoscabo del uso de las lenguas autóctonas”.

En 1977, se creó la Coordinación General de los Servicios Educativos para Zonas Deprimidas y Grupos Marginados a la que perteneció la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena.

El Programa Nacional de Educación para Todos, impulsado por la actual administración, planteó como meta prioritaria la educación primaria en el país “Asegurar la educación básica a todos, particularmente a los niños y a los jóvenes”.

En septiembre de 1978, los servicios educativos en el Medio Indígena se constituyen en la Dirección General de Educación Indígena quien se encarga de realizar las metas del Programa de Educación para Todos.

Para 1981, se cuenta con 5.705 maestros y promotores de Educación Preescolar y Castellанизación que atienden a 127.000 niños de 5 y 6 años de edad y con 13.874 maestros y promotores bilingües de Educación Primaria se atiende a 380.000 alumnos; se da apoyo asistencial de 61,700 educandos en los albergues escolares.

Para cumplir con la meta de “Eleva la calidad de la Educación” se han proporcionado cursos de capacitación especial y de actualización a la gran mayoría del personal docente a la vez que se han elaborado materiales didácticos y de apoyo a la educación bilingüe—bicultural.

Para 1982, se espera atender en el Sistema Preescolar Bilingüe a 170,000 niños de 5 y 6 años de edad con 7,500 maestros y promotores y a 420 ó 440,000 niños en Primaria Bilingüe Bicultural.

Las políticas, estrategias y acciones instrumentadas para lograr los objetivos y alcanzar las metas propuestas para el período escolar 1980—1981 se consignan en el presente informe.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE BELTRAN, GONZALO, 1973: Teoría y Práctica de la Educación Indígena. S.E.P. Setentas No. 64 México.
- ANDERSON. CH., BASTIEN S., BREÑA VALLE E., Y OTROS. La Lingüística aplicada al proceso de enseñanza—aprendizaje de una segunda lengua . Unidad de Investigación y Desarrollo del Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras de la U.N.A.M.
- BONFIL B. GUILLERMO. 1981: Utopía y Revolución Editorial Nueva Imagen. México.
- BURRY, JOHN. 1971: La Idea del Progreso. Alianza Editorial. Madrid, España.
- BRICE, HEATH, SHIRLEY. 1972: La Política del Lenguaje en México. I.N.I. México.
- HORCASITAS, ISABEL Y POZAS RICARDO. 1981: Del Monolingüismo en lengua indígena y nacional. I.N.I. (Pensamiento Antropológico e Indigenista de Julio de la Fuente). México.
- GARCIA Y JOSE VITELIO. 1979: Educación y Desarrollo. Conferencia en Colima, México.
- GLAZER, N. Y MOYNHAN, D. 1975: Ethnicity: Theory and Experience. Harvard University Press U.S.A.
- GUNDER, FRANK, ANDRE. 1970: Capitalismo y Subdesarrollo en América Latina. Ed. Signos. Argentina, B.A.

- MARROQUIN, ALEJANDRO.** 1972: Balance del Indigenismo. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- MAYER E, MASFERRER E.** La Población Indígena de América en 1978. Editorial Instituto Indigenista Interamericano. América Indígena (Vol. XXXIX págs. 217-337). México.
- PICON, E. CESAR R.** 1978: Los Programas Educativos en las Poblaciones Indígenas en América Latina. Cuadernos del CREFAL No. 4. Patzcuaro, Mich. México. .
- POLO, ANTONIO.** 1981: ¿Escolarizar al Indígena? Editorial Indoamerica. Quito, Ecuador.
- RABY, DAVID.** 1974: Educación y Revolución Social en México S.E.P. Setentas No. 141. México.
- RAMIREZ, RAFAEL.** 1928: Cómo dar a todo México un idioma. S.E.P. México.
- STAVENHAGEN, RODOLFO.** 1980: Problemas Etnicos y Campesinos. I.N.I. Vol. 60. México.
- UNESCO.** (Varios Autores). 1973: Antropología y Lingüística en el Desarrollo de la Educación. Estudios y Documentos No. 11. Paris, Francia.
- UNESCO.** 1974: El devenir de la educación. Editorial S.E.P. Setentas México.
- VARIOS.** 1980: Indigenismo y Lingüística. Instituto de Investigaciones Antropológicas. U.N.A.M. México.

LA FRAGMENTACION
LINGÜÍSTICA :
PROLONGACION DE LA
FRAGMENTACION
COLONIAL

Nemesio Rodríguez

Para analizar el trabajo de los lingüistas no lo haremos desde el interior de la ciencia del lenguaje y dejaremos de lado las diferencias establecidas por las adscripciones de aquellos a una u otra escuela, esto lo deben hacer los historiadores de esa disciplina en particular y los de las ciencias sociales en general. Nosotros nos ubicaremos en el campo de los valores, de los fines y de la práctica, es decir: en el terreno de la reflexión sobre la ética de la acción de los lingüistas en América del Sur y Mesoamérica.

La descripción de las lenguas indias y su situación, en el espacio que nos ocupa, no es ajeno a la situación en la que se encuentran sus hablantes. La situación real de las poblaciones indias del continente es la que corresponde a una posición de subordinación política, económica e ideológica, producto de una historia colonial que se prolonga como colonialismo interno, desde principios del siglo pasado hasta la fecha. La dinámica opresora ha sido contestada de diferentes maneras por los pueblos indios, ya sea en revueltas armadas, movimientos mesiánicos, enquistamiento cultural, defensa cerrada de sus territorios ancestrales, el suicidio colectivo, el alejamiento a la montaña o el desierto, la búsqueda del "pase" individual, la aceptación de la forma religiosa para mantener las cosmogonías propias y, últimamente, organizaciones políticas propias (creadas desde afuera o desde adentro, funcionando aisladas o en alianzas con grupos contestatarios no-indios a los gobiernos nacionales); todas las combinaciones son posibles en la estrategia de sobrevivir como pueblos específicos y únicos. (1)

El modelo de Estado al cual se adscribieron los criollo-mestizos que lideraron los procesos secesionistas de los territorios americanos, de los imperios coloniales europeos, eran el de los códigos napoleónicos e implicaba que si en Francia los gascones, vascos, bretones, occitanos, etc. pasaban a ser franceses, en América las poblaciones indias pasaban a ser peruanos, mexicanos, chilenos, etc., por decreto como lo hacen San Martín y Bolívar aunque en realidad estos nuevos

“ciudadanos” siguen marcados por la vieja designación uniformizante y colonial de “indios” (2). Tanto en Europa como en América había que hablar la lengua de los que tenían el poder. En ambos casos las nacionalidades se diluyen en el Estados—Nación—Mercado que imprimía la concepción de la época y las lenguas oficiales, que se quisieran nacionales (aún hoy) en América, son las de las anteriores potencias colonizadoras: castellano, portugués, holandés, inglés y francés. De ahí se impone, ideológicamente, una política lingüística específica unidireccional al conjunto de las poblaciones indias expoliadas. A estos hay que castellanizarlos, portuguesizarlos, holandesizarlos, inglesizarlos o francesizarlos. Ya que si los hablantes de las lenguas indias son considerados “primitivos” y “salvajes”, sus lenguas correspondían a una “mentalidad primitiva” con la imposibilidad de acceso al pensamiento abstracto o, en el mejor de los casos—y dicho de manera más sofisticada— tenían un “pensamiento pre-lógica” (Levi-Bruhl) y por lo tanto, incompatibles con la construcción de naciones capitalistas modernas (aunque dependientes y subordinadas a los dictados de las potencias hegemónicas en el mercado internacional).

No debemos olvidarnos que prejuicios conceptuales como “pre-lógicos”, “primitivo” y el de “abstracción”, ligado éste a los dos anteriores, están sumamente arraigados en el pensamiento social aceptado del hombre occidental y en su prolongación enajenada de América, y que se basa en las ideas proporcionadas por el evolucionismo biológico y social decimonónico.

La historia colonial y su extensión neocolonial, transmitidas de forma prejuiciada en lo que a las poblaciones indias respecta, en cuanto a sus conocimientos científicos, sus filosofías, sus lenguas, sus estructuras sociales etc., y que es la socialmente aceptada por las poblaciones criollo—mestizas como historia y conocimiento verdadero, ha llevado a que un sector de los pueblos indios introyecte parte del conjunto de principios ideológicos justificadores del colonizador—dominador y que los tomen como la verdad histórica y explicativa de su vida cotidiana (Frantz Fanon, Albert Memmi, Amílcar Cabral), y estos les impone a su vez actitudes de rechazo a su propia lengua, “es un fenómeno comprobable en muchísimos lugares del mundo (el que), por factores extralingüísticos, una lengua y su correspondiente cultura fueron proscriptas y estigmatizadas y, por ende sus hablantes no solamente sintieron la marginación de que eran objeto, sino que muchas veces la asumieron y legitimaron calladamente” (3). Además, se puede decir, que la situación de colonización lingüística produce, en las poblaciones subordinadas, tres actitudes diferentes que coexisten: falta de “conciencia de sus peculiaridades originales: poseen esta conciencia pero, por una serie de razones, desean ser absorbidos lingüísticamente; de-

sean, en cambio, conservar sus propias características lingüísticas" (4). La existencia de la última actitud nos parece de importancia vital y estratégica, independientemente de la cantidad de hablantes que la sostengan, ya que es una posición de peso cualitativo. Vital, porque ahí se encuentra el núcleo irreductible de población que permite y ofrece la memoria histórica en categorías propias y el específico ordenamiento de la vida cotidiana; estratégica porque, por las mismas razones, remite y permite la reflexión particular y original sobre el futuro posible y su construcción.

Los espacios que controlan los actuales Estados (que no son originales, ya que no nacieron desde el interior de las sociedades existentes en América y que fueron impuestos por arriba y desde afuera a las sociedades indias), son ámbitos multilingües (salvo Uruguay) con lenguas oficiales adoptadas desde el poder que no han llegado a ser nacionales, y estas lenguas oficiales se oponen a las de los pueblos indios, algunas de las cuales son habladas por varios millones de personas como es el caso del quechua o el aymará mientras que otras solamente por pequeños grupos, generalmente selváticos como el xavante o el bororo, y esta situación implica programaciones lingüísticas diferenciales desde el punto de vista de utilización de los recursos humanos y económicos, sean los proyectos estatales o no.

A los sistemas de fragmentación colonial (territorial, administrativo—religioso, etc.) se le suma la fragmentación lingüística ideologizada por los estudiosos de las lenguas indias quienes, en su mayoría hacen prevalecer los estudios de orden taxonómico sobre la reflexión global de los contenidos específicos de una lengua que expresa y se inserta en una cultura. Hay un cierto "olvido" de que la lengua sirve para comunicar conocimientos y emociones, recuerdos y pensamientos de y sobre los hombres y la naturaleza; el hecho social de la lengua es dejado de lado privilegiando el estudio sincrónico de la misma vaciándola de contenido. El trabajo de los lingüistas no puede ni debe estar alejado del conjunto de las disciplinas sociales, dadas las circunstancias reales planteadas por el multi—lingüismo vigente, ni mucho menos de la realidad de los pueblos hablantes.

La poca, por no decir ninguna, participación de los lingüistas en la búsqueda de soluciones a las necesidades que plantean las poblaciones indias podemos verlo, por ejemplo, cuando analizamos los cuarenta años de publicación de *América Indígena*—siendo conscientes de los altibajos que han gobernado esta revista— y tenemos que de 1,370 títulos aparecidos sólo 36 (2.62%) son de sociolingüística y 83 (6.0%) dedicado a los problemas lingüísticos de la educación en áreas indias (5). Por otro lado, si queremos obtener información sobre quienes hablan qué y dónde, el panorama es caótico, ya que se tienen dos obras globales que son las de Norman McQuown (1955)

y la de Antonio Tovar (1961) (6). El primero registra para América Latina la cantidad de 1820 entre lenguas y dialectos, mientras que el segundo, cinco años después y sólo para América del Sur nos da la cantidad de 2.246.

Si comparamos los datos de McQuown, con la existencia de 409 grupos indios, se hace evidente cierta distorsión (7), aunque hay que hacer algunas aclaraciones. Este autor plantea que 781 lenguas y dialectos siguen vigentes mientras que para 344 más nos dice que no tiene información sobre su desaparición o no. Da como extinción segura 695 lenguas, con la posibilidad de que sean 1.039. De cualquier manera, ya sean las lenguas indias vigentes 781 ó 1.125, la extorsión persiste. Si dividimos los grupos, según la cantidad de hablantes, tenemos que:

No de ORDEN		Cantidad de Hablantes	Cantidad de Grupos	Nº de total Grupos
1	2	a 1,000	185	45.2 %
2	1,001	a 10,000	142	35.0 %
3	10,001	a 100,000	60	14.5 %
4	100,001	a 1.000,000	18	4.4 %
5	1.000,001	en adelante	4	0.9 %
TOTALES			409	100.0 %

Si pensamos que los grupos que se encuentran en 1 y 2 son en los que las diferencias dialectales tienden a 0 (por razones de contigüidad espacial, aislamiento, etc.) y que los agrupados en 5 son los que tienen mayores diferencias lingüísticas (por ocupación de un vasto espacio, además de que se les agregan diferencias a partir de situaciones de clase) vemos que los dialectos se concentran en 82 grupos y que solo 22 tendrían la mayoría de los mismos.

GRUPOS INDIGENAS EN LOS QUE SE CONCENTRAN LA MAYOR PARTE DE LAS DIFERENCIAS DIALECTALES

Nº. de Orden	Nombre del Grupo	Cantidad de hablantes		Países
		Grupo 4	Grupo 5	
1	AYMARA		X	Bolivia, Perú, Argentina y Chile
2	CAKCHIKUEL	X		El Salvador y Guatemala

Nº. de Orden	Nombre del Grupo	Cantidad de hablantes		Países
		Grupo 4	Grupo 5	
3	CHOL	X		México
4	CHONTAL	X		México
5	COYA	X		Argentina
6	MAPUCHE	X		Chile y Argentina
7	MAZAHUA	X		México
8	MAZATECO	X		México
9	MAYA	X		Guatemala y México
10	MIXTECO	X		México
11	NAHUATL		X	México
12	OTOMI	X		México
13	PIPIL	X		El Salvador y Guatemala
14	QUECHUA		X	Perú, Bolivia, Ecuador y Argentina.
15	QU'EKCHIE	X		Guatemala
16	QUICHE		X	Guatemala y El Salvador
17	TOTONACA	X		México
18	TZELTAL	X		México
19	TZOTZIL	X		México
20	TZ'UTUJIL	X		Guatemala
21	YACATECO	X		Guatemala
22	ZAPOTECO	X		México

El cuadro anterior nos define las áreas problemas y las lenguas compartidas más allá de las fronteras (aunque no todas, y estamos pensando en los casos de los Tobas en el Gran Chaco o en los Guajiros de la frontera colombo-venezolana, por ejemplo). En las regiones que nos marca el cuadro tenemos una mesoamericana que en su zona norte concentra mazahuas, mazatecos, mixtecos, nahuas, otomies, totonacas y zapotecos. En el centro estarían Chol, chontal, maya, tzeltal, y tzotzil. Y al sur el Cakchikuel, pipil, Qu' ekchie, Quiché, Tz, 'utujil y Yacateco.

En América del Sur vemos un cordón de continuidad que se aloja sobre la cordillera de los Andes con el aymará y el quechua y dos núcleos separados con el coya y el mapuche.

No podemos dejar de señalar que en estos grupos se concentra más del 80^o/o de la población indígena del continente y de las dife-

rencias lingüísticas, teniendo siempre en cuenta que el problema lingüístico no es un problema cuantitativo sino cualitativo.

Si bien es cierto que entre un quechua del Chimborazo y uno del Cuzco hay diferencias; también es cierto que sus dificultades de comunicación no son mayores que las existentes entre un argentino y un mexicano hablantes de castellano. Pero, el trabajo lingüístico taxonómicamente orientado y fuera de las realidades comunicativas, nos da variantes que, en el papel, son incomunicables entre sí. Esta forma de plantear la situación lingüística tiene sus consecuencias ya que "el debate profesional se ha centrado generalmente en cuestiones de valoración, en discursos sobre el 'deber ser' de las lenguas indígenas del país, en lugar de aplicarse al conocimiento científico de las lenguas como fenómeno social", por otro lado vemos que "el desarrollo de una lingüística aplicada que se ha limitado a los aspectos técnicos derivados de la lingüística descriptiva: contrastar estructura lingüística y determinar sus frecuencias y secuencias, proponer estructuras fonéticas, elaborar métodos de enseñanza del español, de la lectura y escritura, convencer a todos que los idiomas indígenas tienen gramática. Tal pareciera, con algunas excepciones, que se ha olvidado la actividad generadora constante de todo grupo social, que usa sus recursos lingüísticos para construir y comunicar significados acordes con su situación histórica concreta. Se ha olvidado también la capacidad respectiva que tiene cualquier grupo sobre su lengua que hace relevante para ellos gran parte de trabajo del lingüista" (8). Y la fragmentación lingüística propuesta, aparece como prolongación de la fragmentación colonial impuesta, con la ruptura de las antiguas unidades políticas indias relevantes (9), que se mantiene unida con ciertas ideas maniqueas alrededor del Estado, como es la de "la unidad nacional", que es concebida como laminación de toda la sociedad y enfrentada a la diferencia existente.

La capacidad comunicativa de los grupos indios entre sí, muchas veces no ha necesitado del concurso de los lingüistas. En la cuenca del Vaupés, en la frontera colombo-brasileña, viven 48 grupos diferentes, dispersos en un área de 137,000 km², siendo el Tucano la lengua vehicular (10). En Paraguay el guaraní y la lengua franca derivada llamada Yopará, son los vehículos de comunicación de toda la población campesina del país y de los quince grupos indios que ahí viven. En el caso de Paraguay tenemos un caso bastante claro de lengua oficial, adoptado por el Estado, que es el castellano y que a su vez no es la lengua nacional ya que ésta es el guaraní.

Ahora bien, qué sistema de ideas preconcebidas guían el trabajo lingüístico o mejor planteado "siempre hay un prejuicio, un conjunto de preconcepciones que deciden:

- a) las preguntas que se hacen y las que no se hacen a la realidad;
- b) la importancia que se le da a los diferentes factores por los cuales uno se interesa" (11).

En cuanto a las preguntas, el lingüista toma y estudia el hecho social lenguaje como "cosa" (Durkeim) como si fuera algo externo a los procesos y se olvida de la historia social y de la conciencia sobre la misma expresada a través de la lengua (C. Marx). Y en lo referente a la preeminencia de las partes del conjunto de hechos, que forman una lengua, se orientan a trabajar en términos estructurales y secuenciales dentro de esa misma estructura, o sea de manera sincrónica y olvida hechos a la vez como el metalenguaje que cada pueblo posee, la memoria histórica tenida como "Tesoro" (A Schaff), la agresión a la lengua como agresión a la conciencia. Se olvidan, también, de algo que para nosotros es de suma importancia, el estudio de la comunidad lingüística siendo ésta el Universo social del hablante o sea todo aquello que hace al cuerpo de normas sociales compartidas que define al grupo hablante.

La posibilidad reflexiva, analítica, creativa y ordenadora de una lengua, de cualquier lengua, es indeterminada.

Lo determinado está, en la capacidad de producir sonidos del aparato biológico, pero no en la transmisión, contacto, comunicación por los mismos. Pensamos en una lengua determinada, la materna, que es parte de una cultura, la nuestra y le damos al mundo ciertos valores.

La supuesta incapacidad comunicativa, falta de pensamiento "objetivo" —sin entrar en este momento sobre los diferentes contenidos del término— la supuesta imposibilidad creativa de las lenguas indígenas, carencias todas que parten de una determinada visión colonizadora de las lenguas indias, no son contestadas por el análisis de la práctica social de las propias poblaciones indias. Y la "ciencia" que occidente acepta tiende, actualmente, a confirmar esto. Si nos planteamos la conexión de lengua y etnodesarrollo, aceptando que desarrollo no es la cantidad de energía eléctrica que consume una persona, sino cómo despliega un grupo social, desde el interior, una estrategia de sobrevivencia a partir del manejo de la naturaleza que utiliza, con los recursos culturales que posee, conjuntamente con la apropiación adecuada de lo que le ofrecen otras sociedades con las que está en contacto (es decir, un proceso permanente de implosión), tenemos que la lengua es la que ordena, de acuerdo a conexiones categoriales propias a cada cultura, tanto la utilización del mundo, las conexiones del mismo y las relaciones sociales con él y de los hombres entre sí, en un todo.

Si vemos, como un ejemplo entre otros muchos, la clasificación etnobotánica de los Aguaruna de la Cuenca del Marañón y de su utili-

zación nos encontramos que mientras que para la clasificación botánica occidental una familia tiene una sola y única designación, los aguaruna tienen un nombre genérico para la familia y, a su vez, otros 31, por ejemplo, para las diferentes yucas, o mandiocas, es decir reconocen las variedades que la botánica "oficial", para llamarla de alguna manera, no contempla y ellos sí (12).

Si nos planteamos la organización del tiempo, tomando como ejemplo los Secoyas tenemos que este cumple con ciclos completos de actividades, que se adecua con las necesidades productivas y creativas del grupo con una terminología precisa sobre cada tiempo que, cómo y en donde, relacionado con una concepción de tiempo cíclico, más que lineal, y la utilización del espacio productivo como múltiple y no de monoproducidos (13).

Si en la lengua un pueblo indígena atesora su historia, también guarda, por ello, su futuro posible y la estrategia para alcanzarlo, es decir, su desarrollo. Y, por las situaciones reales, las de hoy, las que están y se ven en la calle y en el campo, que obligan a las lenguas a expresarse en un ámbito cerrado en la comunicación familiar y la estrictamente comunal, es cercenar la expresión y matan la conciencia.

A esto ha estado muy ligada la actividad lingüística, sobre todo la del Instituto Lingüístico de Verano, del cual no volveremos a repetir aquí la historia de su desarrollo e implantación en América Latina, solamente nos dedicaremos a plantear sus trabajos lingüísticos (14) haciendo la salvedad que esta institución "tiene tres dimensiones básicas de operación: I.— la dimensión lingüística; II.— la dimensión misionera; y III.— la dimensión estratégica—informativa. Cada una de ellas, comenzando por la primera, sirve de pantalla a la siguiente, la encubre" (15) y que es uno de los vehículos de dominación imperial entre las poblaciones indias del continente, de los territorios que ellas ocupan y en estrecha conexión con las transnacionales de enérgicos (16).

El trabajo lingüístico del ILV es presentado *a* y aceptado *por* los gobiernos de los estados nacionales en donde opera como elemento clave a la "unidad nacional" ya que aporta racionalizaciones justificadoras bajo el manto de la "objetividad" científica y la "neutralidad" académica. La dependencia real (económica, tecnológica, y científica) de los estados nacionales latinoamericanos también se expresa en la carencia de políticas del lenguaje acordes con las necesidades específicas lo que lleva a aceptar, en este campo de manera acrítica la "ayuda" valoraciones implícitas, ofrecida por los misioneros—lingüistas.

La ideología en general aceptada, dice de que la unidad nacional es imposible mientras existan grupos que persistan en sus lenguas atra-

sadas y el ILV aporta lo que necesitan por la vía de la lingüística. La lingüística descriptiva utilizada es un elemento útil para la rápida descripción (como su nombre lo indica) de las lenguas indias sin alfabeto. En la práctica presenta el problema de que magnifica las diferencias fonéticas, como antes lo veíamos, convirtiendo la fragmentación dialectal de una lengua en un hecho absoluto, no dando paso al análisis y a la reflexión unitarias necesarias para la construcción de alfabetos utilizables que engloben las diferencias dialectales. Teniendo en cuenta, desde nuestra perspectiva, que “el término dialecto (o dialectal) no tiene connotación peyorativa y técnicamente designa una variedad regional o el uso regional de una lengua que se diversifica pudiendo ser ésta “tanto de orden geográfico como social” (17). La falta de integración de la descripción fonológica detallada con análisis gramaticales y morfológicos, nos da el nivel de desfasaje de este tipo de trabajo aislado y su falta de aporte real al desarrollo de las lenguas indias de Latinoamérica (18). Los análisis gramaticales y morfológicos son claves en proceso de alfabetización (18), y no podemos dejar de mencionar, aunque sea de paso, que el ILV ha tenido una alta influencia en la formación de maestros bilingües (19) y en el contrabando ideológico que contienen sus cartillas educativas (20).

Para terminar esta parte, queremos agregar que esta institución ha proporcionado al ejército de los Estados Unidos, país de procedencia, códigos basados en lenguas indias para su utilización en la guerra de Viet-Nam (21).

La ruptura del convenio de la Secretaría de Educación Pública (SEP) con el ILV (22) es la primera manifestación estatal real de que se hace necesario plantearse un pensamiento alternativo sobre la política del lenguaje existente en América Latina. En 1981, se expresa en Ecuador y en Panamá, la misma preocupación y la expulsión del ILV. La relación del estudio lingüístico relacionado con misiones religiosas, no es algo nuevo en América Latina; se encuentra presente a lo largo de la época colonial y la república lo confirmó en la mayoría de los países. Por ejemplo en Colombia, en Convenio de Misiones de 1888, la ley 77 de 1892, que es ratificada y prolongada por 5 años en 1953, dejan a la Iglesia Católica como la depositaria absoluta, es decir, tiene el monopolio, de la evangelización y “aculturación” de los indios y sus territorios pasan a ser territorios de misiones. Por la ley de misiones de 1915 de Venezuela, el Estado “delega” en las misiones el trabajo de “reducir y atraer a la vida ciudadana” los grupos indios. El cuadro siguiente muestra claramente que la producción de textos religiosos (23), además de que nos proporciona otros, ha sido importante. Hoy, tenemos a mano y fácilmente biblias en quechua, pero no las teorías, descubrimientos, literatura universal etc. en lenguas indígenas.

	1546-1600	1601-1700	1701-1800	1801-1900	1901-19...	TOTAL
TEXTOS NAVAS				5	53	58
TEXTOS RELIGIOSOS	20	19	9	11	25	84
VOCABULARIOS	1	1	2	30	40	74
GRAMATICAS	3	6	9	21	28	67
CARTILLAS		1		1	13	15
ALFABETOS			1	4	4	9
ARTICULOS LINGÜÍSTICOS				42	228	270

Total de Trabajos impresos en lengua NAVATL

577

Total de trabajos publicados para fines de conocimiento de la lengua y de análisis lingüísticos. Estos trabajos se hicieron en las lenguas sig.: *Inglés, Francés, y Alemán.*

130

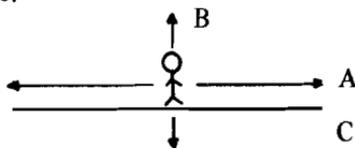
Una de las aplicaciones es la construcción de alfabetos prácticos, que permitan a mayor número de población la conservación escrita de su experiencia histórica y por ende de su memoria. Pero, en nuestros países, la tendencia ha estado enmarcada por la confusión ideológica, manada desde el poder, por la cual alfabetizar aparece como sinónimo de castellanizar (24). Y siendo que toda política educativa, es parte de la política cultural un determinado estado; y si ésta última es una política cultural laminadora, evidentemente, la primera tenderá a buscar la diferencia lingüística y cultural. De aquí que se desdeñe a la alfabetización completa en lengua materna y esto sería sólo excusa para la imposición de la lengua dominante y que por varias razones logran imponer aunque de manera deficiente.

Si de lo que se trata de lograr es la real alfabetización tanto en la lengua materna, como en la segunda lengua vehicular, lo que se impone es crear los métodos para “el acceso a un bilingüismo coordinado”(25) y, para éste acceso deben trabajar coordinadamente los diferentes ramos de las ciencias sociales con los pedagogos a partir de un involucramiento real *de y con* la población hablante.

Si aceptamos que “tenemos la responsabilidad de ayudar a poner en funcionamiento sistemas de educación que liberen al ser humano en lugar de meterlo al servicio de los sistemas establecidos de dominación” (26), no podemos establecer formas pedagógicas en los laboratorios, desde fuera de la población sujeto. Y, el involucramiento básico de la población hablante, debe ir no sólo desde la gestión del funcionamiento escolar hasta los contenidos de la enseñanza, sino que también en determinar el método pedagógico del aprendizaje de la segunda lengua. Ni lingüistas ni pedagogos trabajando en el medio indígena han hecho la pregunta, que creemos pertinente, ¿cómo enseñaría la comunidad, su lengua, a un tercero que posee otra lengua materna?

La forma de enseñar su lengua varía radicalmente si es entre un toba y un mataco, por ejemplo.

Los tobas parten de la descripción completa del cuerpo humano, luego, van enseñando los nombres de lo que se encuentra sobre la tierra, después pasan a la descripción de la bóveda celeste, terminando la parte descriptiva con lo que se encuentra debajo de la tierra. Recién ahí, comienzan con las acciones humanas en el mundo, es decir las interrelaciones que establece el hombre con los tres niveles y por qué, ya que siempre interrelacionan la actividad humana con personajes míticos que explican los hechos.



Para los matacos, en cambio, enseñar su lengua a un tercero que no la conoce, significa enseñarle primero el mundo de los creadores de las cosas del universo y las acciones de éstos; es decir de los fundamentos del mundo.

Estos ejemplos nos hablan de pedagogías diferenciales y podríamos encontrar tantas, como lenguas hay, ya que el lenguaje es un ordenador no arbitrario del mundo y parte sustantiva de cada sistema cultural.

El involucrar a las poblaciones indias en estas tareas tiene implicaciones que llevarán sin duda a rediseñar la enseñanza en su medio, no solo por el perfil necesario del maestro, sino que también en la actividad de las ciencias sociales ligadas a la educación. Ya que si la tendencia en el ámbito educativo, hasta ahora, ha sido la de que el colonizado pierda "progresivamente la memoria" (27), podemos y debemos plantear alternativas en una dirección totalmente opuesta. En donde la lingüística cumpla el papel de restituir la *Koine* (28) a la fragmentación y esto sólo es posible si introduce su análisis en la unidad étnica de cada grupo. Esto, a su vez llevaría a impulsar y dar prioridad a trabajos como los de E.E. Mosonyi en Venezuela, que al guarao y el guajiro los ha descrito en sus propios términos, sin salirse de los códigos lingüísticos los que estos poseen (29). O los de Carlos Lenkerdof, que con los Tojolabales realiza una enciclopedia desde el interior del Tojolabal generando y elaborando aquellos conceptos que hacen a las relaciones de este grupo con la sociedad mexicana y que van desde las relaciones internacionales al intercambio desigual, de la relación capital trabajo a la jurisprudencia, etc.

De alguna manera, poco a poco, se han ido abriendo espacios tanto en términos estatales como por grupos indios. En cuanto a proyectos del Estado tenemos el Programa de Licenciatura de Formación de Etnolingüistas en México que da comienzo en julio de 1979 por un convenio entre el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH hoy CIESAS) que tiene la autoridad académica, el Instituto Nacional Indigenista (INI) que pone los recursos económicos y la dirección General de Educación Indígena que beca a los setenta alumnos indígenas que participarán en el proyecto. Este convenio se hace eco de peticiones de organizaciones indígenas del país, quienes tres años antes habían manifestado: "es impostergable la creación del Instituto Lingüístico Mexicano para la investigación, estudio y fomento de las diferentes lenguas indígenas" siendo la forma de lograrlo "la dotación de becas para los estudiantes de nivel medio, superior y universitario que permitiría la formación de cuadros técnicos, de profesionistas indígenas a quienes deberá confiarse en su oportunidad, los programas indi-

genistas del país". (Conclusiones del "Primer Encuentro Nacional de Maestros Indígenas Bilingües", Cárdenas Vicam, Sonora, del 17 al 19 de mayo de 1976).

En 1977, reafirmaban la idea planteando que es necesario "canalizar a elementos indígenas becados, hacia instituciones de educación superior dentro y fuera del país para que se capaciten en disciplinas tales como Medicina, Agronomía, Economía, Zootecnia, Antropología, Sociología, Pedagogía, Lingüística, etc. a fin de favorecer la formación de cuadros técnicos y directivos que hagan posible la planeación y realización de programas de acción indigenista" (Conclusiones del "segundo Encuentro Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, realizado en México D.F. del 22 al 25 de junio de 1977).

Dos años después plantean que "se sugiere la creación de un Departamento de Etnolingüística en la Dirección General de Educación Indígena, como un cuerpo de profesionales que se encargue de la investigación del pasado histórico de cada uno de nuestros pueblos escribiendo su historia en lengua propia. Los resultados de la investigación deberán difundirse en los pueblos y servirá de base para la elaboración de libros de texto con el objeto de rescatar nuestros valores culturales y contribuir a fortalecer nuestra conciencia de grupo étnico" (Conclusiones de la Mesa N^o 3—Reunión de Educación Bilingüe y Bicultural, Oaxtepe, Morelos, 13 al 16 de junio de 1979).

Para el ingreso de la primera generación de este programa se seleccionó representantes de 7 lenguas indias (nahuatl, maya, zuateco, zapoteco, mixteco, purépecha, otomí y totonaco).

El papel esperado del egresado es el de "un profesional vinculado con su comunidad, desempeñando su actividad en una interrelación directa con la misma, cuya finalidad sea estudiar y promover el desarrollo étnico y lingüístico de sus propios grupos de origen a partir del análisis de la relación socioeconómica y política de su grupo con la Sociedad Nacional. Análisis realizado a partir del conocimiento y estudio aplicado y operativo de la Lingüística, de la Etnohistoria y de la Antropología Social" (30). Y que su trabajo se integre en:

- a) la implementación de "planes y programas" que ayuden a la resolución de los problemas de la comunidad (31) india de procedencia;
- b) "la formación de profesores de educación preescolar y primaria del sistema de educación indígena bilingüe y bicultural". (pp. 29–30—Evaluación); (32)
- c) "en el plantel docente de la licenciatura de Etnolingüística";

- d) el asesoramiento directo a los programas de las diferentes instituciones estatales que operan en el medio indígena, "la asesoría de su diseño, implementación y evaluación", (pp. 30—Evaluación). (33)

Lo deseable es la continuación del programa con ingreso anual lo que permitiría "abarcar el mayor número posible de culturas en un corto tiempo para disminuir los efectos de la penetración colonizadora" (34).

Los efectos del programa solo podemos suponerlos, ya que recién en mayo terminan y comenzarán su vida profesional, pero estamos seguros, que la perspectiva de lingüistas indios, trabajando sobre sus propias lenguas será totalmente diferente a la de los lingüistas del I.L.V.

Como caso de utilización de la lengua para la educación propia y a la vez acceder a la lengua vehicular, tenemos a la Federación Shuar en Ecuador.

El inicio de la Federación Shuar lo podemos ubicar en 1961 (entre el 12 y 13 de septiembre) en Sucúa, con fuerte participación de los misioneros salesianos y sus primeros pasos los dan en federar a los Shuar de los centros o reducciones misionales, de la Provincia de Morona—Santiago.

Para 1966 habían comenzado un programa radial en Shuar desde Riobamba conectado con el proyecto de las Escuelas Radiofónicas Populares y en la Asamblea General de enero de 1967 formulan un plan de Educación Juvenil Shuar. En enero de 1968 inicia su funcionamiento Radio Federación en transmisión bilingüe simultánea. En la Asamblea General de enero de 1970 se determina la transmisión por Radio Federación de programas totalmente Shuar, lo que es reafirmado en la Asamblea de 1971, destacando la necesidad de difundir el idioma Shuar y transmitirlo a la generación joven, cosas que llevan a cabo a partir de 1972 con el programa escolar radiofónico bilingüe para 31 centros Shuar, con un personal de cuatro maestros y cuarenta auxiliares que preparan dos cartillas bilingües, logran convenios con el Ministerio de Educación para apoyar las Escuelas Radiofónicas.

Para 1975 tienen trece escuelas radiofónicas con diez maestros y 230 auxiliares, cubriendo hasta cuarto grado, con 3.109 alumnos, las dos terceras partes de la población Shuar en la educación primaria.

Para 1976 tenía construidas 180 aulas escolares, en convenio con el Departamento de Construcciones Escolares del Ministerio de Educación y becados 140 estudiantes medios y a 15 universitarios. Con este sistema tenía 46 Shuar con bachillerato y 2 licenciados.

Desde 1972 publica su periódico CHICHAM en edición bilingüe y comienza una serie de publicaciones en Shuar sobre su lingüística, estructura social, economía, religión, artesanía, pedagogía, etc.

A partir de 1978, comenzaron con la escuela secundaria radiofónica (35).

Si establecemos que el derecho a la utilización de la lengua materna, debe ser en todos los ámbitos de la vida de una etnia, incluyendo sus relaciones externas, la perspectiva de utilización del conocimiento lingüístico y su respectiva práctica será otra a la existente, ya que son los propios pueblos los que deberán apropiarse de este conocimiento, ya sea utilizando los intersticios estatales y/o creando sus propias organizaciones adecuadas a sus necesidades. Es decir que deben ser los propios pueblos los que conquisten su futuro descolonizado, construyendo y/o participando de movimientos de liberación nacional y social.

NOTAS

- 1) **Indianidad y descolonización: documentos de la Segunda Reunión de Barbados.** Nueva Imagen, México, 1979.
 - La problemática Indígena Contemporánea y la Cuestión Regional en América Latina. N.J. Rodríguez y Edith A. Soubie. Seminario sobre la Cuestión Regional en América Latina. El Colegio de México, México, 1978.
 - Utopía y Revolución. El pensamiento político de los Indios en América Latina, G. Bonfil Batalla, Nueva Imagen, México, 1981.
 - Documentos de CADAL N° 0 a 6, CADAL, México, 1976 a 1978.
 - Las identidades prohibidas: situación y proyectos de los pueblos indios de América Latina, G. Bonfil Batalla y N. J. Rodríguez, México, 1981.
 - Continuidad y Congruencia del Pensamiento Político Indio en Mesoamérica. Carlos Guzmán Bockler. Simposio. Especificidad y Universalidad, Universidad de Naciones Unidas, Tokyo, 1981.
- 2) “El concepto de Indio en América; una categoría de la situación colonial” G. Bonfil Batalla, en *Anales de la Antropología*, Vol. IX México, 1971.
- 3) **Cultura, Sociedad y Lengua.** Alberto Escobar, José Matos Mar y Giorgio Alberti, en *Anuario Indigenista*. Vol. XXXVII, I. I. I., México, 1977 – pág. 47 a 64 – pp. 63.
- 4) **Las Lenguas Truncadas: historia de las minorías lingüísticas en Italia – en Imperialismo y Descolonización – Tomo IV –**
 - La Europa de las Diferencias; N. J. Rodríguez (recopilador) Programas de Etnolingüística, Pátzcuaro, México, en preparación.

- 5) Índice General de América Indígena y Anuario Indigenista, 1941–1980. Tomo I y II, Elio Masferrer, I.I.I. México, 1981.
- 6) The Indigenous Languages of Latin America, Norman A. Mc. Grown, en *American Anthropologist*, Vol. 57, N° 3, 1555 pg. 501 a 570. Catálogos de las Lenguas de América del Sur, Antonio Tovar, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1961.
- 7) La Población Indígena en América Latina, Nemesio J. Rodríguez y Edith A. Soubie, *Nueva Antropología*, N° 9, 1979. Cuadro ampliado por CADAL, en *Utopía y Revolución: el pensamiento político de los Indios en América Latina*, G. Bonfil Batalla, op. cit.
- 8) Comentarios sobre la Política del Lenguaje en México, Elsie Rockwell, en *Indigenismo y Lingüística. Documentos del Foro "La Política del Lenguaje en México"* – UNAM, México, 1980. pp. 36.
- 9) "La Situation Coloniale: Approche Théorique" G. Balandier, en *Cashiers Internationaux Le Sociologie*, Vol 9, 1951.
- 10) A Civilização Indígena do Vaupés. A. Brüzzi Chavés da Silva. Las Roma, 1977, p. 54.
- 11) Las Ciencias Humanas y la Filosofía . Lucien Goldman, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976, pp. 34.
- 12) Etno–biologías, Subsistencia y Nutrición en una Sociedad de la Selva Tropical: Los Aguarunas (Jíbaros), Brent Berlin y Elois Ann Berlin en *Salud, Nutrición en Sociedades Nativas*. A. Chirif (recopilador) CIPA. LIMA – 1979, apéndice 1 pp. 32, 33 y 34.
- 13) El sistema de Cultivo Secoya, Jorge Casanova en *ETNOCIDAD Y ECOLOGIA*, A. Chirif (recopilador) C.I.P.A., Lima, 1979, pp. 44, 45 y 46.
 The Evolutionary Potencial of Lacandon. Maya Sustained– yield tropical Forest Agriculture. J. D. Nations and R. B. Nigh, *Journal of Anthropology Research*, Vol. 36, N° 1, 1980.
 Uso Múltiple del Ecosistema, Estrategias de Ecodesarrollo. V. M. Toledo, A. Argueta, P. Rojas, C. Mapes, J. Carballo, en *Ciencias y Desarrollo* N° 11, México, 1976.

La Concepción Nahuatl del Tiempo y de la Historia. Enrique Florescano, Suplemento Sábado, México, Agosto 8/81 y Octubre 3/81.

- 14) Con Dios de Nuestro Lado, S. Halkof y P. Aaby, en Movimientos Indígenas de Liberación en América Latina (materiales de apoyo a Barbados II, CADAL, México, Julio, 1977.
Aproximación a una Institución Misionera: el ILV y la Coyuntura Histórica, N. J. Rodríguez y C. Tour, en Movimientos de Liberación Indígena en América Latina (op. cit).
- 15) Apuntes para la Interpretación de Una Transnacional Misionera: El Caso del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) Nemesio J. Rodríguez, en Documentos de CADAL—Extra. México, Sept/79.
- 16) Notas 14 y 15.
- 17) Cultura Sociedad y Lengua, Alberto Escobar, José Matos Mar y Giorgio Alberti. Anuario Indigenista, Vol. XXXVII, I.I.I., México, 1977, pp. 47—64.
- 18) Oficio N° 681 del Museo Nacional a FUNAI, 15.12.77, informe preparado por J. P. Angenot y M. Gnerre, en el que se evalúa el trabajo lingüístico del ILV en Brasil.
- 19) Where in the World. Ecuador. WBT/ILV, Quito, mimeo. S/F. Where in the World. Perú. WBT/ILV, Lima, mimeo, S/F.
- 20) Recent Changes in the Situation of the Cuivas: 1970—75. Bernard Arcand, mimeo, Canadá, 1975 (en Archivo CADAL).
The Summer Institute of Linguistics: Ethnocide Dissuised as a Blessing. Richard Smith, Perú, 1977, mecano (en archivo CADAL).
Hansel y Gretel del Instituto Lingüístico. El Pueblo, Bogotá, 21.8.75.
- 21) El ILV: ni Instituto, ni Lingüístico, ni de Verano. Daniel Waksman Shinca, El Día, México, 20.12.77.
- 22) Uno + Uno, México, 22.9.1979.
- 23) El cuadro fue realizado por Gregorio Guerrero Días a partir de la Publicación de Fuentes bajo la Dirección de Luis Reyes García, se estaba llevando a cabo en el CIS—SNAH.

- 24) Lenguaje y Discriminación Social en América Latina. A. Escobar. Ed. Nillas Batus, Lima, 1972, p. 50.
- 25) *Idem*, pp. 88.
- 26) Comment Decoloniser les Sciences Sociales Appliquées. Rodolfo Stavenhagen, en *Antropologie et Imperialisme*, Jean Copons (recopilador), Masperó, París, pp. 405–424, pp. 419. 1975.
- 27) Retrato del Colonizado, A. Memmi, Ed. de la Flor, Buenos Aires, 1969, p. 11.
- 28) Koine: “Lengua que se ha establecido como franca fusionando rasgos entre un grupo de dialectos emparentados”, Objeto de la lingüística, Dell Hymes, Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales, Aguilar, Madrid, 1979, p. 620.
- 29) El uso de lenguas indígenas como Metalenguaje: el caso Guajiro. E.E. Mosonyi, Venezuela, 1980, mimeografiado.
- 30) Informe de Evaluación Interno del Plan de Estudios de la Licenciatura de Etnolingüística. CIEJAS. D.G.E.F. INI, México, Septiembre 1981, pp. 27.
- 31) *Idem*, pp. 29
- 32) *Idem*, pp. 30
- 33) *Idem*, pp. 30
- 34) *Idem*, pp. 22
- 35) Libro Azul, Federación Shuar, Morona–Santiago, S/F.
- 36) Ver nota 1 (En estos textos se encuentran selecciones de documentos, colecciones de documentos, análisis de los mismos y citación profusa de los mismos.

LOS POBLEMAS DEL
ETNODESARROLLO
DE UNA POBLACION
INDIA EN
AMERICA DEL SUR :
EL CASO DE LOS CUIVAS
EN VENEZUELA

Francçoise Fonval

Desde hace varias décadas, la situación de la población cuiva de los llanos de Venezuela evoluciona de manera tal que no puede dejar de preocupar a todos los que se interesan por los problemas del etnocidio y el etnodesarrollo de los grupos indios en América Latina.

Las características excepcionales de esta etnia de cazadores recolectores nómadas, su situación geográfica, económica y demográfica, lo inadecuado de las medidas que el Gobierno aplica desde hace un par de lustros para la supervivencia de este grupo, la convierten en el prototipo de población condenada a breve plazo, en el plano de la identidad étnica y también, sin duda, en el de la simple supervivencia física, si no se adoptan medidas urgentes.

1. BREVE PRESENTACION GEOGRAFICA, DEMOGRAFICA E HISTORICA

La población cuiva, objeto del presente estudio, vive en los llanos occidentales de Venezuela, no lejos de la frontera colombiana, en el interior del estado de Apure (capital San Fernando de Apure), sobre la orilla sur del Capanaparo, afluente del Orinoco.

Los llanos están constituidos por inmensas sabanas, cortadas por galerías boscosas que bordean los principales cursos de agua y lagunas. La red fluvial se multiplica de manera extraordinaria durante la estación de las lluvias, de abril a noviembre, en cuyo momento culminante queda inundada una gran parte de las tierras.

En esta región inhóspita, los venezolanos han desarrollado una ganadería extensiva para la producción de carne y la cría de caballos. La ganadería no ha alcanzado aún su punto culminante y los animales consumen tan sólo el 20% de la masa vegetal total anual. Las pérdidas debidas a las inundaciones y a las grandes sequías son cuan-

tiosas. En cuanto a la fauna de estas regiones habita sobre todo en las galerías selváticas (llamadas habitualmente "monte") y no hay muchos animales que viven exclusivamente en la sabana.

Hasta hace unos 20 años, los cuivas eran exclusivamente cazadores recolectores nómadas. El hecho merece ser destacado, ya que resulta extremadamente raro al norte del Gran Chaco. Ese nomadismo, que ha valido a los cuivas en el curso de los últimos siglos los apelativos de "guahibos nómadas" (los cuivas pertenecen a la familia lingüística guahivo) o de "gitanos de las Indias", ha tenido y tiene aún un papel determinante en el odio profundo que les profesan los criollos instalados en la misma región.

Al parecer, estos indios vivieron largo tiempo más al sur de la región que ocupan en la actualidad y hace apenas 25 años que ascendieron hasta las orillas del Capanaparo. Parte importante de los cuivas vive aún hoy en Colombia, donde se cuentan cerca de 600 individuos, mientras que en Venezuela no eran más de 300 a fines de 1980; es decir, se trata de una población verdaderamente poco numerosa, ya que no alcanza el millar de personas.

En el presente estudio nos referiremos a los grupos que habitan en el territorio de Venezuela, que conocen una suerte bastante diferente de la de sus hermanos colombianos. Cabe señalar, sin embargo, que la frontera entre Colombia y Venezuela no impide de ningún modo que los cuivas de uno y otro lado se visiten periódicamente para efectuar intercambios e informarse de su suerte.

En las crónicas que a partir de la Conquista escribieron los exploradores, aventureros y misioneros se encuentran algunas referencias a los cuivas. La exploración de la región cuiva comenzó hacia 1530, en primer término por obra de exploradores que no hicieron más que atravesar la región. Tuvieron pocos contactos con los indios, interesándose sobre todo por la conquista de El Dorado.

Se puede hablar de una verdadera colonización a partir de 1602, fecha en que una orden real autorizó la instalación de misioneros jesuitas en el Nuevo Reino de Granada. Los misioneros fundaron poblados y reservas, catequizaron a los indios y los incitaron a practicar la agricultura. Los jesuitas fueron expulsados y estuvieron ausentes de los llanos entre 1628 y 1659; después de esta última fecha volvieron a ocuparse de las aldeas que habían fundado y establecieron otras nuevas, recurriendo a veces a la fuerza, ya que "la voz del Evangelio sólo es escuchada donde los indios han oído el trueno de la pólvora" 1/. En esa época, los jesuitas trataron de convertir a los "cuybas y chiricoas" quienes constituían "los gitanos de las Indias parecidos en todo por sus costumbres y maneras de vivir a nuestros gitanos" 2/. La empresa no tuvo éxito; después de que los "cuybas y chiricoas" hicieron la guerra

contra el poblado jesuita de San Joaquín, donde vivían “achaguas” y “salivas”, a causa de la muerte del hijo de uno de sus jefes, los misioneros consideraron que era imposible convertir a los “cuybas” y libraron una lucha sin cuartel contra esos “vagabundos”.

Los jesuitas fueron definitivamente expulsados en 1767, pero otros misioneros vinieron a reemplazarlos y prosiguieron la evangelización de la misma manera: la “conquista de las almas” fue llevada a cabo por soldados pagados a tal fin. Los soldados mataban y exterminaban a los indios independientes y quemaban sus bienes, mientras las misiones prosperaban en las aldeas de indígenas agricultores y sedentarios. En cuanto a los “gitanos de las Indias”, siguieron mostrándose hostiles a toda tentativa de evangelización o sometimiento y no dejaron de atacar las reservas de las misiones, que por otra parte en su territorio sólo tuvieron una existencia efímera.

De este modo fue rápidamente suprimida la obra de las misiones, pero dejó una traza indeleble en los cuivas, quienes han conservado hasta el presente una profunda hostilidad, una desconfianza y sobre todo un legítimo temor frente a todos los invasores.

La progresiva penetración del territorio cuiva no fue solamente obra de los misioneros, sino también, cada vez más, de los colonos ganaderos. En el siglo XIX se fundaron Elorza; del lado venezolano, y Cravo Norte, del lado colombiano: son las aldeas criollas más frecuentadas por los cuivas en razón de su proximidad. El punto de vista de los colonos siguió siendo idéntico al de los misioneros, aun cuando la mayoría de ellos no tuvo jamás ningún contacto con los cuivas, al menos hasta mediados del siglo XX. Por ejemplo, Chaffanjon escribió en 1889: “Unos salvajes particularmente feroces se han establecido desde hace unos años en la confluencia del Meta y el Orinoco; son los quiva. La tribu vivía en otra época en Colombia en la región de Casanare. Se vengaron del Gobierno que había tratado de someterlos y civilizarlos, exterminando hombres y animales. Cuando el ejército se lanzó contra ellos, se refugiaron en Venezuela y allí se quedaron” 3/. Por su parte, Gheerbrandt escribe en 1952: “Los cuivas, subgrupo de la tribu guahibo, han permanecido en estado salvaje. Refugiados en un cuadrilátero de maleza mal conocido al este de Camaragua, entre el Vichada, el Orinoco y el Meta, llevan una vida idéntica a la de sus antepasados, desnudos y cubiertos de pinturas y adornos de plumas, pues no han añadido a sus tradiciones más que la costumbre de salir de vez en cuando de su territorio para lanzar una lluvia de flechas sobre los barcos que pasan por el Meta. A veces organizan verdaderas expediciones de represalia contra los asentamientos más próximos de los colonos y pillan e incendian todo lo que encuentran a su paso 4/.

Durante este período de invasión de su territorio, los cuivas siguieron siempre el mismo método para evitar todo contacto con los invasores: se apartaban de los ríos más importantes replegándose hacia los cursos de agua secundarios. En la actualidad, el territorio cuiva está casi totalmente ocupado por los ganaderos, colombianos al sur, y venezolanos al norte.

En cuanto a los grupos que nos interesan, en la década de 1950 abandonaron la zona del Meta y del Cinaruco para instalarse en la del Capanaparo. En su nuevo territorio, lograron durante cierto tiempo evitar los contactos con los no indios (denominados "wabche" en su lengua), pues éstos los asesinaban sin piedad cuando los encontraban. En efecto, no hace mucho tiempo (poco más de 10 años) se lanzaban aún partidas de caza a los cuivas; "cuivear" significaba, por ejemplo, incendiar un lugar donde habían sido vistos los indios para forzarlos a salir al descubierto y matarlos como animales de caza.

Las primeras relaciones pacíficas entre los cuivas y los venezolanos se establecieron con un hacendado que se había instalado hacia 1960 en la orilla norte del Capanaparo, y buscaba mano de obra barata para las faenas del campo. El hacendado estableció contacto con los cuivas por intermedio de los indios yaruros, quienes eran considerados "dóciles" por los criollos, trabajaban ya para éstos desde tiempo atrás y proporcionaban a los cuivas, mediante trueque, un cierto número de productos de origen occidental.

Un primer grupo se instaló a cierta distancia del hato y algunos indios construyeron tejados y plantaron algunos bananeros. Unos años más tarde, otro grupo se estableció de igual manera algunos kilómetros más arriba, en la orilla sur del Capanaparo.

El cambio de actitud de los "hiwis" (verdadero nombre de estos indios en su lengua; la designación de cuivas, de origen desconocido, es empleada por los invasores) obedeció al hecho de que habían sido rodeados por la invasión "wabche" y también al deseo de obtener algunos productos occidentales y la protección de los "wabche" que por primera vez se mostraban bien dispuestos. Empero, el cambio se produjo no sin reticencia, sobre todo de parte de los más ancianos, muy apegados a su independencia y convencidos de que no se podía esperar nada bueno de los "wabche" que hasta ese momento sólo les habían aportado la muerte, la enfermedad y el engaño. Algunos indios se mantuvieron a distancia sin mantener contacto con los "wabche", pero de todos modos obtenían los productos occidentales que deseaban por intermedio de los indios que estaban en relación con ellos.

De este modo, se inició un proceso sin duda irreversible de sedentarización e intensificación de contactos entre los cuivas y los

criollos. Se trata de un momento clave de la historia "hiwi" a partir del cual la destrucción de la cultura de esta etnia se lleva a cabo ya no sólo por la muerte violenta y la enfermedad, sino también desde el interior.

2. LA SITUACION ACTUAL Y LA ACTITUD DE LOS OCCIDENTALES RESPECTO A LOS CUIVAS

En la actualidad, la mayor parte de los hiwis de la región de Capanaparo tienen un lugar de residencia fijo al que vuelven después de expediciones más o menos largas (de medio día a cinco meses) de caza, pesca y recolección. Quedan algunos irreductibles que nunca aceptaron construir otra cosa que los precarios refugios tradicionalmente utilizados por todos para protegerse de la intemperie durante una o más noches. Los hiwis conservan un gran apego a su vida nómada, y puedo decir que entre los momentos en que los vi más felices hay que contar, los instantes en que se preparaban para partir en una expedición en canoa (el 90^o/o de las grandes expediciones se hace en canoa).

El hacendado que pidió a los cuivas que trabajaran regularmente para él no sólo los indujo a construir refugios permanentes, sino también a llevar vestimentas occidentales (hasta ese momento los hombres y las mujeres llevaban taparrabos de corteza y fibra de palma), introdujo alimentos nuevos como el azúcar, la sal, el arroz, las pastas, el alcohol, y objetos como los machetes, cuchillos, tejidos, cigarrillos, tabaco de mascar, jabón, perfume, etc. Este hacendado y otro de los alrededores adoptaron respecto de los cuivas una actitud "protectora" y como ellos mismos dicen en la actualidad "civilizadora" o, más bien, "domesticadora"; el término "amansar" es empleado todavía con frecuencia, incluso por los hiwis, que ignoran su significación despectiva. El hacendado, enseñó también el español a unos niños y los rudimentos de la cría de ganado, a fin de hacer de ellos buenos trabajadores agrícolas.

Conociendo su debilidad por la comida, un hacendado invitó en diciembre de 1967 a los cuivas a venir a comer a su establecimiento "La Rubiera". Algunos de los indios que se presentaron en respuesta a la invitación fueron encerrados en una habitación y asesinados a tiros y golpes de machete. Dieciséis hiwis de las tribus venezolanas fueron asesinados de este modo. Dos lograron escapar, uno de los cuales murió más tarde y el otro forma parte de mi grupo de adopción. Un sacerdote dominicano español, que en 1963 había sido nombrado cura de Elorza, la aldea criolla más próxima de las tribus del Capanaparo,

se interesaba por los hiwis desde tiempo atrás y decidió denunciar la matanza. Los Gobiernos de Venezuela y Colombia tuvieron conocimiento del asunto. Se llevó a cabo un proceso que concluyó con la liberación de los nueve asesinos colombianos y una pena de prisión para los dos venezolanos. Cabe subrayar que el veredicto que dispuso la liberación de los colombianos se logró sobre la base del argumento de que los asesinos no sabían que estaba mal matar a los cuivas. El veredicto produjo un escándalo internacional: años más tarde se llevó a cabo un nuevo proceso y esta vez los colombianos fueron condenados a penas de cárcel.

Cabría pensar que el escándalo provocado por este asesinato en masa, que había sido precedido por muchos otros igualmente infames, sólo pudo tener consecuencias favorables para los indios. Pero si por un lado se abandonó efectivamente, por miedo a las represalias oficiales, la costumbre de "cuivear", por otro se exacerbó el odio a estos vagabundos a quienes ni siquiera se podía ya expulsar de la región. Además, esta población india se había convertido en objeto de la atención de las autoridades y se la quiso civilizar oficialmente.

A raíz de estos sucesos, el Gobierno de Venezuela decidió conceder tierras a los cuivas para que pudieran dedicarse a la agricultura y la ganadería en el marco de un proyecto del Instituto Agrario Nacional (IAN) y del Centro de Desarrollo Indígena de la Fundación La Salle (católica). Se adquirió la propiedad donde el hacendado "protector" de los cuivas había establecido recientemente el hato Carabalí, con 15.000 hectáreas de tierra, en la orilla sur del Capanaparo. En la región hay una propiedad de 77.000 hectáreas y otras de extensión mayor o menor; por lo general, pertenecen a una sola familia. El hato y una parte de las tierras fueron concedidas a los cuivas en 1972.

Un grupo de hiwis había establecido ya viviendas en esas tierras, pero el cura decidió congrega a todos los hiwis de Venezuela para que formaran allí una especie de comunidad agrícola, cuya protección esperaba asumir desde su parroquia de Elorza.

El proyecto IAN-La Salle era una tentativa de integrar una población indígena en el contexto nacional mediante un programa de desarrollo agropecuario cuya ejecución se llevará a cabo paralelamente a un proyecto global de promoción humana que pondrá particularmente énfasis en los sectores siguientes: desarrollo de la comunidad, educación, sanidad. 5/.

El autor que acabamos de citar (de la Fundación La Salle), que participó en el proyecto inicial, hacía notar algunos puntos importantes que debían respetarse en su aplicación entre los cuivas:

1. Estructuras familiares y comunitarias.
En virtud de los principios de pluralidad y complementariedad culturales, habrá de salvaguardar todas aquellas estructuras que sean compatibles con las medidas de promoción ratificadas por los propios indígenas, aun cuando se trate de instituciones diferentes a las nacionales o regionales en cuanto a su organización formal.
2. Estructuras políticas.
Los organismos de desarrollo, siendo estructuras esencialmente complementarias, tendrán que actuar a través de las instituciones sociopolíticas existentes. El predominio de las mismas debe ser plenamente respetado en todo lo que pueda afectar el destino y la evolución de la comunidad.
3. Estructuras espirituales.
Siendo todavía desconocido el contexto espiritual de la cultura cuiva 6/ es imprescindible recoger ante todo los elementos cognoscitivos que se refieren al mundo mágico-religioso aborígen. Mientras tanto, es preferible abstenerse de intervenciones moralizadoras frente a determinados comportamientos cuiva ya que todavía desconocemos el significado y las funciones internas de la conducta cuiva.
4. Estructuras lingüísticas y educativas.
El programa educacional tendrá en cuenta que la importancia de las lenguas indígenas en general no estriba meramente en su aporte literario, sino también en que contribuye —en función de distintas modalidades léxicas, morfológicas y de sintaxis— a la formación de categorías específicas de percepción y de análisis de la realidad.
Dada la posición que ocupa el propio idioma en la cultura, la educación promocional efectuará la primera alfabetización en la lengua materna y establecerá el bilingüismo como base pedagógica fundamental.
La educación tendrá que compaginarse además con las características culturales de la sociedad, adoptando esquemas flexibles de enseñanza en los cuales el aspecto artesanal deberá ocupar una posición primordial. A fin de que la educación no sea un instrumento de alienación individual y cultural, es imprescindible que, paralelamente a una formación escolar incipiente de tipo formal, se elaboren patrones artesanales y técnicos para una adaptación flexible de la cultura al medio ambiente.

5. Estructuras económicas y materiales.

Por la dignidad misma de la persona indígena, la promoción material y económica deberá adoptar como política uniforme, en todos los renglones, el de suministrar retributivamente los varios servicios y bienes necesarios para el desarrollo local, a excepción posiblemente de los grandes proyectos que podríamos denominar de utilidad pública.

La promoción se llevará a cabo con la participación directa de los propios indígenas, quienes intervendrán —en la medida de lo posible— en las secuencias de delimitación de objetivos en la programación. (. . .)”

A esta declaración de intención conviene añadir un párrafo, cuyo contenido nos parece importante:

“Paralelamente a la promoción cuiva, es imprescindible emprender también un vasto programa de motivación de la población criolla de la región, cuya colaboración, neutralidad o enemistad frente a las poblaciones indígenas de la zona son elemento clave en el éxito o en el fracaso de la programación esbozada. 7/.

En la realidad, después de la elaboración del proyecto y bajo la tutela del cura de Elorza, un segundo grupo de hiwis vino a agregarse al que ya se había establecido en las tierras del hato Carabalí. Ello ocurrió durante la estación seca, a fines de 1972. Por mi parte, comencé a compartir la vida de los indios en diciembre de ese año.

En ese momento, un grupo de 174 cuivas vivía en ese lugar llamado “El Manguito”, que el cura había rebautizado “San Esteban de Capanaparo” en el curso de una ceremonia religiosa. El grupo establecido en el lugar desde unos años atrás mantenía relaciones de trabajo-recompensa e intercambios con el hacendado que los había invitado a venir, y también con el cura. Este último procuraba dirigir los trabajos agrícolas de todos los cuivas, apoyándose en la autoridad de un jefe único nombrado por el hacendado. Pero los hiwis carecen de organización política centralizada. El jefe de cada “casa” (todas las personas que comparten el mismo techo, formando según los casos una familia nuclear o una familia extensa) decide por todos sus miembros. Es cierto que algunos jefes tienen un ascendiente mayor que otros. Pero, en realidad, la noción misma de autoridad es ajena a los hiwis; sería más exacto hablar de respeto por quien caza mejor, por el que tiene una familia importante o conoce mejor su cultura. Este error táctico fue causa de tensiones con el segundo grupo que se sintió relegado. Ade-

más, cada uno de los grupos tenía las brujerías del otro y existía un clima de desconfianza poco propicio para establecer una comunidad agrícola única. Y al comienzo de la estación de las lluvias, el grupo menos favorecido inició una expedición nómada (de acuerdo con la costumbre hiwi en dicha estación). . . no sin antes haber incendiado el bananal.

En ese período que se podría denominar “paternalista”, los cuivas habían contraído ciertos hábitos que habrían de marcar sus relaciones con los criollos en los años que siguieron, cuando las diferentes comisiones indigenistas iniciaron una fase de “promoción” activa entre los indios. Por ejemplo, para que se ocupen de su propia agricultura, se hacen regalos (consistentes sobre todo en alimentos) a los más meritorios o “civilizados”. Fue exactamente una actitud de este tipo la que se siguió a partir de fines de 1973, cuando fueron nombrados sucesivamente varios “promotores” criollos que tenían formaciones diversas (obrero agrícola, licenciado en sociología, auxiliar de enfermería, perito agropecuario, o simplemente sin trabajo). Los promotores desempeñaban sus puestos durante lapsos variables; en principio, debían residir en el hato Carabalí, pero se limitaban las más de las veces a efectuar cortas visitas sin tratar, salvo en un caso, de conocer la organización social de los cuivas, su lengua, sus necesidades reales y sus deseos. Los promotores mantuvieron un contacto obligadamente frecuente con la treintena de hiwis que vivían en el hato Carabalí; sólo encontraban a los miembros de los demás grupos que acudían a la hacienda para pedir alguna cosa y raramente visitaban a los hiwis que vivían a orillas del Capanaparo (el hato se encuentra al sur del río, varios kilómetros hacia el interior).

Se plantearon numerosos problemas entre los promotores y el cura. Este último deseaba seguir dirigiendo desde Elorza los asuntos de los cuivas, y los promotores pensaban en su mayoría que debían ser los únicos dueños en el plano local y responder de sus actos sólo ante sus jefes de San Fernando de Apure y Caracas. También ocurrieron numerosos incidentes con los indios, quienes eran víctimas del engaño, el desprecio y a veces de malos tratos; sobre todo, eran utilizados unos contra otros mediante el favoritismo en la distribución de alimentos y productos occidentales; fueron también objeto de amenazas, sobre todo en relación con la denuncia de sus diversas transgresiones y en especial el robo de ganado (conociendo el terror que los indios tienen a los “guardias” y otros militares (cabe medir el desequilibrio que esos métodos podrían acarrear).

Sin embargo, sería injusto dejar de reconocer que en este período en el que pudimos observar la introducción y aplicación de las políticas indigenistas entre los cuivas (julio de 1973 a enero de 1981)

con la presencia más o menos prolongada de numerosos promotores, algunos de éstos llegaban con la intención de servir a los intereses indios; pero su ignorancia del mundo, de las estructuras sociales y de la lengua hiwis, las difíciles condiciones climáticas, el aislamiento, los problemas de comunicación, la hostilidad del medio criollo y la fuerza de la maledicencia terminaban por doblegar su buena voluntad.

En 1976, se creyó también en las altas esferas que podría resultar positivo hacer la experiencia de nombrar a promotores indígenas tomados de la propia población cuiva. Cuatro indios fueron elegidos. El primero pertenecía al grupo de Carabalí, tenía cuatro hermanos mayores de los cuales el mayor, Ompän, era desde muchos años atrás el hombre más escuchado y respetado, no sólo de los indios de Carabalí, sino también de los que ocupaban las orillas del Capanaparo aguas arriba. El segundo promotor indio fue elegido precisamente en este último grupo; era el jefe de una pequeña "casa". Estos dos primeros indios fueron elegidos simplemente porque se mostraban bien dispuestos hacia los promotores criollos. No hablaban el español y lo comprendían muy poco. Los otros dos promotores fueron elegidos en mi grupo de adopción. Pertenecían a una "casa" dirigida por el segundo marido de la madre. Comprendían y hablaban muy bien el español y conocían el medio criollo donde habían vivido largos períodos, razones por las que fueron elegidos. Es decir, que en estas elecciones no se tuvo para nada en cuenta la organización política hiwi, ni a los hombres que disfrutaban entre ellos de verdadera autoridad. Por cierto, los promotores criollos no tenían la menor idea de la organización de la gente con la que tenían que trabajar.

Los cuatro promotores indios habían de percibir un salario por dirigir, bajo la autoridad de los promotores criollos, los trabajos agrícolas de sus hermanos. En un momento, se pensó también en formar a uno como ayudante enfermero y a otro como maestro.

El indio del grupo de orillas del Capanaparo fue destituido de sus funciones tan pronto como se vio que los demás hiwis no lo escuchaban. El indio de la hacienda Carabalí pasó a ser una suerte de ayudante de los promotores criollos, a quienes acompañaba y ayudaba en sus viajes. Los dos hermanos elegidos en mi grupo tomaron en serio su papel, sobre todo el más joven. Su conocimiento de la lengua y el mundo criollo les conferían un cierto ascendiente sobre su grupo. Pero no por eso dejaban de respetar el sistema de distribución hiwi y con frecuencia efectuaban expediciones de caza y recolección. Denunciaban las faltas de abastecimiento de alimentos y reclamaban que se cumpliera lo prometido. De ese modo, surgieron tensiones con los promotores criollos, quienes comenzaron a acusar de todos los males al grupo de los dos indios, en cuyo territorio por otra parte nunca se

dignaron poner los pies. Los promotores criollos llegaron a hacer encarcelar a los dos hermanos durante dos meses en San Fernando de Apure, adonde los habían llevado so pretexto de entregarles su sueldo. Los habían denunciado como responsables de robo de ganado.

La experiencia con los promotores indios duró casi dos años y fue suprimida cuando cambió el gobierno y por consiguiente el personal de la Comisión Indigenista.

En efecto, en Caracas, la Comisión Indigenista cambia todo su personal y su orientación política con cada nuevo gobierno. Durante un tiempo, bajo el nombre de Oficina Ministerial para Asuntos Fronterizos e Indígenas (OMAFI), la Comisión se ocupó de la protección de las fronteras (en Venezuela los indios viven sobre todo en las regiones fronterizas). Más tarde se hizo hincapié en la educación, cuando la Comisión Indigenista que había dependido mucho tiempo del Ministerio de Justicia quedó afectada al Ministerio de Educación. Con tal motivo, la Comisión pasó a estar integrada en su mayoría por maestros y profesores. Fueron apartados los sociólogos y antropólogos y toda la política indigenista se orientó a la escolarización de los indios. En principio, esta escolarización debía efectuarse en la lengua india y en español. En el caso de los cuivas, a falta de personal competente, hubo una breve tentativa de escolarización en lengua española. Con tal motivo se enviaron materiales (pupitres, cuadernos, lápices, etc.) al hato Carabalí. Una ínfima parte del material llegó a su destino y al cabo de algunos meses no quedaban trazas del mismo: todo había sido vendido, tomado o regalado. El único remanente de esta tentativa fue una especie de melopea que se escuchaba a menudo al caer la noche: “uno, dos, tres, doce, quince. . .” o “a, b, c, j, z. . .” y sobre todo la nostalgia de llegar a ser “guardias” con uniforme y armas. . .

Mediante otro proyecto se quiso aportar un cierto bienestar a los cuivas, que preparan siempre sus alimentos sobre fuego de leña. Se enviaron calentadores de querosén a razón de uno por familia, así como machetes, cuchillos. . . También en este caso muy poco material llegó a su destino. La corrupción de los intermediarios hizo que se volatilizara la mayor parte y lo que llegó fue vendido, tomado o solicitado por los “wabches” (con arreglo a su ética, los hiwis no rehúsan nunca lo que se les pide). Cabe agregar que de todos modos en ese lugar no hay querosén y los cuivas no tienen dinero para comprarlo en el pueblo.

Una de las consecuencias de estas medidas fue que la población criolla pobre de Elorza se quejara de que el gobierno se mostraba demasiado generoso con los cuivas, esos inútiles, y se sintiera postergada.

En realidad, después del escándalo de La Rubiera, y sobre todo a partir de 1974, en Caracas se ha manifestado siempre interés por los

cuivas, ya en la perspectiva de una preocupación real por la supervivencia étnica del grupo al que se había gravemente amenazado, ya más frecuentemente con el propósito de "solucionar el problema" que estos indios plantean a los ganaderos y a la población criolla con la que están en contacto. De todos modos, con buenas intenciones o no, en Caracas se han destinado para los cuivas millones de bolívares de los que sólo una ínfima parte llegó a manos de los indios en forma de bienes, alimentos o medicamentos. Además, los productos occidentales que debían en principio ser distribuidos (sobre todo los alimentos) para que se pudiera realizar un trabajo agrícola, a menudo eran y (son) cambiados por tortugas, huevos de tortugas, hamacas y utilizados para recompensar a los "mejores", los más disciplinados, en oposición a los "malos": los que siguen efectuando sus expediciones de caza y recolección y se niegan a obedecer. Por último, los alimentos y demás bienes llegan tan sólo en forma muy irregular, lo que ha motivado muchas quejas de los promotores. De manera que los indios no tienen ninguna confianza en las promesas que se les hacen y además no pueden satisfacer sus necesidades: por ejemplo, la sal, o caso más dramático, la leche en un lactante alimentado con leche en polvo. Más de una vez ha sucedido que la madre ya no tiene leche porque ha dejado de amamantar hace tiempo, y tampoco dispone de leche en polvo. En ese caso sólo cabe esperar que el niño sea ya bastante grande como para ingerir alimentos sólidos.

Es claro que los proyectos de fomento indígena que se preparan en Caracas no están destinados a este tipo de aplicación, pero Caracas queda lejos y la situación de los hiwis en estos llanos tan mal conocidos resulta especialmente compleja y difícil. De todos modos, cabe señalar que el proyecto IAN-La Salle, único que tomaba en cuenta los conocimientos que se poseen sobre la población hiwi, no ha sido aplicado y que el documento lingüístico de J. Mosonyi 8/ no ha sido utilizado nunca en el marco de estos proyectos como tampoco los artículos y conocimientos de la autora del presente estudio.

Por otra parte, para trabajar con los cuivas y hacer posible su etnodesarrollo, es indispensable tener en cuenta la población criolla con la que los indios tienen hoy día inevitablemente que mantener relaciones de intercambio y de trabajo.

Se trata de algunos propietarios rurales muy ricos establecidos desde hace largo tiempo en la región, donde poseen un enorme número de cabezas de ganado vacuno y equino; de algunos ganaderos que en los últimos 20 ó 30 años se establecieron con el deseo de enriquecerse rápidamente; y de toda una población de vaqueros (en su mayoría hombres jóvenes solteros), pequeños campesinos y ganaderos y algunos comerciantes. Cualquiera sea su procedencia, todos ellos se han educado en el

temor y el desprecio del indio, sobre todo del cuiva que a lo largo de los siglos ha conservado una reputación persistente de "indio malo y salvaje". Se trata de un miedo auténtico, como he podido comprobar en diversas oportunidades en que pedí a un criollo de la región que me transportara hasta el lugar en canoa o jeep y me encontré con que me depositaban a cierta distancia del sitio donde debía encontrar a los hiwis. Mi acompañante me dejaba con mi equipaje y de inmediato daba media vuelta. El hecho de que yo estuviera siempre desarmada no era suficiente para vencer su aprensión. Algunos promotores estuvieron siempre armados. Por último, cuando los criollos (en la actualidad con raras excepciones) se acercaban en jeep o en bote de motor a un paraje donde están los cuivas, no hacen siempre armados hasta los dientes, lo que naturalmente no contribuye a disipar el miedo que los hiwis a su vez les tienen a los criollos.

A esta situación se añaden el deseo de expansión de los colonos ganaderos (hace poco que se construyó un hato sobre la orilla norte del Capanaparo, cerca de donde viven los hiwis) y su temor de que los indios les roben el ganado. Por otra parte, los cuivas rehúsan trabajar para los criollos, excepto por períodos muy cortos y en los hatos amigos.

A la luz de estas observaciones puede verse que existe un hiato aparentemente insalvable entre las decisiones tomadas en la capital y su aplicación local. El establecimiento de relaciones igualitarias entre los hiwis y los criollos no será posible mientras estos últimos sigan considerando que los indios no son seres humanos racionales y el miedo mantenga sus raíces en ambos campos.

Debo recordar que en 1974 un niño hiwi de seis años fue asesinado de un tiro de revólver por un criollo, contra quien nunca se tomaron medidas. Varios indios adultos resultaron heridos por armas de fuego en los años siguientes. Por último en 1980 un hiwi fue asesinado a quemarropa por militares venezolanos. El mismo día, otros indios escaparon a la misma suerte zambulléndose en las aguas fangosas del Capanaparo.

3. EL PUNTO DE VISTA HIWI

En la actualidad, el hiwi entra cada vez más en contacto con el mundo de los criollos, que estos últimos califican de "blanco y racional" en oposición a la "negritud e irracionalidad" del mundo indio. Estas ideas están cargadas de un profundo desprecio, cuando no de un odio muy vivo, en boca de los criollos.

Los sentimientos más manifiestos de los hiwis con respecto a los criollos son una mezcla de miedo y atracción. Se sienten atraídos por

todos los productos occidentales que parecen hacer más agradable la vida. Botes de motor, caballos, ganado, automóviles, aguardientes, cigarrillos, tabaco de mascar, cacerolas y marmitas, fusiles y revólveres, cuchillos y machetes, linternas y tantos otros objetos que ejercen sobre ellos una verdadera fascinación, para no hablar de los alimentos y, sobre todo, los dulces. Todo ello conduce a los hiwis a buscar la compañía de los occidentales capaces de proporcionarles estos productos y explica sus visitas cada vez más frecuentes al poblado de Elorza.

Al mismo tiempo, sienten un gran temor de esos seres que los matan, persiguen y les roban sus tierras; que faltan a su palabra, engañan y traicionan constantemente. Hay un miedo manifiesto frente a esos hombres armados que hacen sentirse al indio tan vulnerable, pues no dispone aún de otra cosa que de arcos y flechas; los criollos han impedido siempre que los hiwis posean armas de fuego.

No por ello los hiwis dejan de abrigar la convicción profunda de la sensatez, el equilibrio y la superioridad de su cultura. Para ellos, el criollo es un degenerado, en especial en la esfera del matrimonio, ya que se casan con cualquiera. Pero sobre todo el criollo se caracteriza por su falta de generosidad; acumula grandes cantidades de cosas de todo tipo y las guarda para él, no distribuye el producto de su caza, su pesca y su trabajo; en suma, no tiene ningún sentido social desde el punto de vista hiwi.

Además, estos indios no comprenden ni aceptan las injerencias criollas en sus problemas internos. Así ocurrió, por ejemplo, cuando una mujer murió como consecuencia de un golpe que le había dado el marido. Pocos días después, los indios que vinieron a la aldea se enteraron de que los guardias vendrían a buscar al culpable, ya que el promotor criollo lo había denunciado. En esta oportunidad, los hiwis me dijeron con lujo de detalles que no comprendían ni admitían que los "wabches" se metieran con ellos, cuando ellos no intervenían para nada en los asuntos criollos. Y durante un tiempo el indio amenazado vivió escondido en la selva.

Desde el comienzo de la colonización de su territorio, los hiwis han tenido y siguen teniendo el papel de chivos emisarios de todos los incidentes (robos, asesinatos, etc.) que ocurran en la región. No se trata de convertirlos en santos. Sin duda, han cometido delitos, pero he podido comprobar que nunca atacaron el ganado o los cultivos de las haciendas cuyos habitantes tenían una disposición amistosa.

Aún hoy, los hiwis, sobre todo los de más edad, conservan la nostalgia y hablan a menudo de los viejos tiempos cuando practicaban exclusivamente el nomadismo de caza y recolección. Ello no sólo a causa de su pasión por el nomadismo en sí, sino también porque se trata-

ba, están todos de acuerdo, de un período de abundancia. Como perfectos conocedores de la región, su fauna y su flora, sabían dónde y en qué momento encontrar los animales, peces, y tubérculos, frutos y miel, y podían satisfacer todas sus necesidades con poco esfuerzo. Sus actuales métodos de caza dan cuenta aún de esta antigua falta de preocupación. Al igual que la mayoría de las poblaciones nómadas, su cultura material era poco importante y no tenían ninguna dificultad en encontrar las materias primas indispensables: hojas de palma para las fibras, madera y caña brava para las canoas y flechas, corteza de árboles, etc.

Los hiwis encuentran la mayor parte de estas materias primas en las galerías boscosas, donde también se desarrolla la parte más importante de sus actividades de caza, pesca y recolección. Por esta razón, vivían en forma nómada a lo largo de los cursos de agua.

Es evidente que este modo de vida exige grandes espacios. En la actualidad, al invadir las tierras hiwis los ganaderos y hacendados, se han reducido considerablemente las posibilidades de desplazamiento de los indios. Cabe señalar, empero, que los criollos se interesan sobre todo por la sabana, mientras que los hiwis se concentran en las galerías forestales: se habría podido establecer una coexistencia pacífica que respetara ambos modos de vida, si los criollos hubieran aceptado que los cuivas atravesaran sus tierras. . .

Por otra parte, los "wabches" se dedican a la caza y la pesca con medios mucho más eficaces que los arcos y flechas indios. Persiguen especialmente ciertas especies que en la actualidad están en vías de extinción, como sucede con los caimanes (cuya carne comen los indios) buscados por su cuero, y con una especie de oca blanca apreciada por sus plumas. Aún hoy, algunos criollos se entregan a la caza en forma inmoderada por el solo placer de hacerlo, a pesar de una prohibición gubernamental. Pude ver, por ejemplo, que un grupo de hombres mató en dos jornadas 17 ciervos —machos, hembras y jóvenes— que en su mayoría dejaron podrir sobre el lugar. En cambio, resulta sumamente difícil cazar los ciervos con arco y flechas. . .

Los intercambios que se llevan a cabo entre los criollos y los hiwis son a veces de una escandalosa desigualdad y los indios lo saben. Así ocurre, por ejemplo, con los huevos de tortuga que algunos criollos piden a los cuiva les recojan, vienen a buscarlos en jeep y se los llevan por centenares o millares a cambio de tabaco de mascar, alcohol, pan seco, sal, arroz o ropas usadas. Otras veces los propios indios van a Elorza haciendo una jornada a pie para llevar tortugas, huevos o incluso una hamaca que han fabricado: también en esos casos reciben una retribución ridícula, pero tienen tanto interés por conseguir ciertos productos occidentales, que se ven obligados a acep-

tar las condiciones impuestas por los criollos. En la aldea, se dedican muchas veces a la mendicidad y no vacilan en cometer alguna ratería: de ese modo se perpetúa su mala reputación.

Es evidente que el hiwi desea y tiene ahora necesidad de un cierto número de productos occidentales como la sal, las marmitas, los tejidos, etc. En cambio, prescindiría con gusto de otros productos, como las láminas de zinc para las techumbres: prefiere con mucho las hojas de palma que permiten construir abrigos frescos y agradables, y a la vez eficaces contra el viento y la lluvia. Pero, en Venezuela, en el actual territorio hiwi no hay apenas palmeras; para encontrarlas hay que dirigirse al sur a varias horas de marcha de los sitios donde ahora los indios elevan sus techumbres. . . Para construir un techo es necesario efectuar varias expediciones a pie en la sabana, bajo un sol de plomo; además, los indios tienen que atravesar una zona donde los hacendados les son especialmente hostiles y no vacilan en tirar contra ellos. Los promotores habrían podido fácilmente utilizar el jeep—camioneta que el gobierno ha puesto a su disposición, y con la ayuda de los indios transportar algunos cargamentos de hojas de palma necesarios para los techos. Pero prefieren encargar láminas de zinc de Caracas o San Fernando de Apure que, naturalmente, desaparecen en su mayor parte antes de llegar a su destino. Las láminas que llegan son de mala calidad, se oxidan, se rompen y deben ser reparadas constantemente.

Uno de los principales deseos de los hiwis consiste en poder tratar de igual a igual con los criollos y obtener un precio justo por los productos que venden, en vez de ser casi siempre engañados y expoliados. De ese modo, estarían sin duda mejor dispuestos a efectuar trabajos agrícolas, pues éstos, bien llevados a cabo, podrían producir un complemento apreciable —y hoy día necesario— para su alimentación y además podrían vender los excedentes. En esta región de agricultura muy poco desarrollada, no sería difícil encontrar salida a la producción hiwi.

Pero sobre todo, los hiwis desean poseer ganado vacuno y caballar como toda la población criolla que los rodea. A partir de 1971, el cura, y más tarde el personal de la Comisión Indigenista, prometieron en repetidas ocasiones, conseguirles cabezas de ganado e incluso los hicieron construir los cercados donde habrían de ubicarlas. . . Desde hace apenas tres años los hiwis poseen unos 50 animales conservados en el hato Carabalí bajo la vigilancia de los promotores. ¡Unas 50 cabezas para cerca de 300 personas, mientras las haciendas vecinas cuentan con centenares y millares de cabezas! Y ello después de que en Caracas se han desembolsado sumas importantes, en varios proyectos sucesivos,

para comprar ganado vacuno y equino, aves de corral, cerdos. . . ¿Dónde fueron a parar el dinero y los animales? En todo caso, los cuivas no los recibieron.

En cuanto a la medicina, los grupos hiwis de Capanaparo han perdido gran parte de sus conocimientos tradicionales. Pese a un cierto fatalismo y a determinadas creencias, recurren cada vez más, cuando pueden, a la atención médica y a los medicamentos occidentales. Han recibido atención médica de diversas personas, en especial de un médico que vivió en la región durante casi tres años. Pero esta atención tuvo sólo un carácter episódico, mientras que las relaciones con los criollos son fuente de enfermedades catastróficas para los indios, quienes son especialmente sensibles a las infecciones de las vías respiratorias y algunas enfermedades epidémicas que no conocían hasta hace poco. Además, los medicamentos enviados con destino a los cuivas eran a menudo distribuidos o vendidos a los criollos. La mayor parte de los médicos y enfermeras evitaban el contacto con los indios. Mencionaré dos casos de los que fui testigo:

En 1973, en la estación seca, un médico vino en jeep hasta la orilla del Capanaparo, frente al lugar que ocupaba entonces mi grupo de adopción. Me hizo llamar y me preguntó a gritos desde la otra orilla si había observado casos de sarampión en la comunidad indígena. Le respondí que no y partió a toda velocidad sin tratar de verificar personalmente el estado de salud de la población y sin preocuparse de los enfermos que había. . .

En otra ocasión, en 1978, también en la estación seca, un joven médico vino a hacer su visita reglamentaria a los hiwis; venía acompañado de dos enfermeros. Le pedí que examinara a dos mujeres jóvenes cuyo estado era alarmante. Se limitó a alzar el mosquitero que cubría la hamaca de una de las mujeres y se volvió hacia mí para decirme riendo: “¿No se da cuenta de que es una comedia? Estos indios no tienen nada, le cuentan historias. ¡Son unos haraganes, eso es todo!” Y se fue. Pero unos días más tarde una de las indias entró en coma. Por casualidad pasaron unos cazadores para saludarme y aceptaron llevar a las dos mujeres en su jeep. Yo los acompañé. En el pequeño hospital de Elorza encontramos al joven médico quien a la vista de las indias tuvo un acceso de ira. Aceptó tratarlas sólo cuando lo amenacé con denunciarlo por denegación de auxilios a persona en peligro. Exigió que me quedara para servirle de intérprete y efectuó una comunicación por radio para lograr que una avioneta viniera a buscar las enfermas para llevarlas a San Fernando de Apure. Entre tanto, exigió que me encargara de su alimentación, pues según dijo “no disponía de presupuesto para los indios”.

Los hiwis están animados aún por un sentimiento profundo de impotencia y de miedo ante estos invasores que poco a poco les han tomado sus tierras y poseen riquezas y armas contra las que los indios no pueden luchar.

El miedo es constante. Cuando los hiwis oyen un ruido de motor que se acerca (avioneta, bote de motor o jeep) cesan todas las actividades y espían a los recién llegados. Si se trata de "wabches" conocidos y amigos, algunos indios van a recibirlos para saber qué desean y pedirles alimentos y ropas. Pero si no los conocen o se encuentran en un período de tensión con los criollos, el miedo va en aumento. Todos los indios se aprestan a la fuga y los hombres preparan sus arcos y flechas. Desde que los conocí en 1972, los hiwis han vivido durante largos períodos ocultos en las zonas selváticas después de incidentes con los criollos o de amenazas proferidas por estos últimos. De este modo, en los últimos cinco años estos indios han cambiado todos su lugar de residencia, con excepción de la hacienda Carabalí. Sus desplazamientos fueron siempre la consecuencia de problemas con la población criolla o con los promotores, y aunque no se alejaron mucho se ubicaron de manera que sus tejados no fueran visibles desde el Capanaparo y su orilla norte.

Por otra parte, cuando en el curso de una expedición en canoa los hiwis oyen el ruido de un bote de motor, se detienen para disimular sus canoas y ocultarse en la selva, en espera de que pasen los "wabches", los únicos que poseen botes de motor. En efecto, estos últimos ya no disparan sistemáticamente contra los indios, pero muchas veces se divierten pasando lo más cerca que pueden de la canoa de los indios para que zozobre. . .

Por último, hay que señalar que para los hiwis la invasión criolla resulta totalmente irreversible. La han asimilado en sus mitos y creencias, y piensan que después de morir renacen como "wabches", lo que explica su progresiva desaparición y la multiplicación de los criollos. . .

CONCLUSION

En el curso del presente estudio, se ha podido ver que la situación de los hiwis no es envidiable. Su reducido número, su modo de vida y su situación geográfica hacen de ellos una población especialmente expuesta a todas las agresiones del mundo occidental: las más evidentes, como la enfermedad y la muerte violenta, pero también las que, so pretexto de la integración, crean una dependencia o rompen el equilibrio de la sociedad india.

Mientras se trate de imponer desde el exterior un modelo de desarrollo sólo podrán seguir perpetrándose errores fatales para la cultura hiwi.

En el presente estudio, he señalado varias veces cómo principios inicialmente positivos podían verse deformados en su aplicación. Ello se debe a que nunca se tuvieron en cuenta ni los deseos de los hiwis ni la mentalidad de la población con que tienen que tratar.

El hiwi considera que el "wabche" es un ser diferente en los planos social y cultural, con el que desea establecer relaciones igualitarias en lo económico para que las relaciones de fuerza que existen en todas las demás esferas se vean también modificadas.

Por su parte, el criollo de los llanos considera que el hiwi es un ser inferior, racialmente diferente; no otorga ninguna importancia a su cultura y organización social. . . cuando se digna tenerla en cuenta. A sus ojos, se trata pues de un ser que hay que eliminar o someter. Unos diez años de política indigenista no han logrado modificar esa actitud. Ahora bien, mientras no se lleve a cabo un trabajo a fondo, y mientras se siga considerando a los hiwis como asistidos, todas las buenas resoluciones adoptadas en Caracas, todo el dinero invertido en el etnodesarrollo indígena vendrán a descomponerse en una situación falseada, y el deterioro de la situación ya hoy alarmante de la población hiwi de Venezuela no dejará de acentuarse.

NOTAS

- 1/ Cartas edificantes de la Compañía de Jesús, Madrid, 1757.
- 2/ Padre José Cassani: Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reino de Granada en la América. Madrid, 1741, Imprenta y Librería de Manuel Fernández.
- 3/ Chaffanjon, J. L'Orénoque et le Caura. París, 1889, Hachette.
- 4/ Gheerbrandt, Alain: L' expédition Orénoque—Amazone 1948-1950. París, 1952. Gallimard.
- 5/ Coppens, W., Los Cuivas de San Esteban de Capansparo. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas, 1975.
- 6/ Estas recomendaciones se basan en un trabajo sobre el terreno que duró dos meses, en 1969 y 1970. A mi vez, entre 1972 y 1981 y en el curso de cinco períodos, efectué casi tres años de investigaciones sobre el terreno entre los cuivas. Como fruto de mis observaciones, elaboré una tesis de doctorado y varios artículos; hay otros documentos en preparación (Nota del autor).
- 7/ Coppens, W., op. cit., pág. 10.
- 8/ Mosonyi, Jorge C., Introducción al estudio de la lengua Cuiba, Caracas, 1975.

EL CONFLICTO
ETNIA-NACION EN
NICARAGUA.
UN ACERCAMIENTO
TEORICO A LA
PROBLEMATICA DE LAS
MINORIAS ETNICAS
DE LA COSTA ATLANTICA

Manuel Ortega Hegg

INTRODUCCION

El objetivo del presente trabajo es poner a discusión el problema de cómo abordar teóricamente la realidad de las minorías étnicas en nuestro país. No es necesario justificar la importancia de este tema en la Nicaragua Revolucionaria y Sandinista, pero sí quizá señalar que no es un tema ocioso: él esconde en última instancia los dos conceptos de la lucha política ideológica presente en nuestra actual coyuntura: el campo de la Revolución y el campo de los enemigos de la revolución. Igualmente nuestra revolución tiene una enorme responsabilidad ante los grupos étnicos y minorías oprimidas de América Latina, lo que obliga a buscar soluciones de vanguardia a esta problemática. Los científicos sociales sandinistas nicaragüenses compartimos esa responsabilidad. Responsabilidad que se magnifica ante el hecho no casual de la ausencia de una tradición antropológica anterior en nuestro país, que de forma sistemática y rigurosa nos permitiera comprender la problemática de nuestras minorías. Aquí nuestra inexperiencia es casi total.

Por ello, nuestra ponencia pretende incursionar de forma analítica y breve sobre los aportes más significativos en este campo de la ciencia social para inquietar a los compañeros científicos sociales sobre el tema y, a partir de una búsqueda científica y crítica de esa experiencia acumulada a nivel mundial, abordar con creatividad nuestra propia problemática.

Esta ponencia es parte de un programa más vasto de investigaciones de la Dirección de Investigaciones del Ministerio de Cultura y se concibe, pues con dos propósitos:

- a) Presentar una visión crítica sobre la experiencia acumulada en el tratamiento de la cuestión étnica;

- b) Adelantar de forma hipotética y en un primer acercamiento el uso de este instrumental teórico como punto de partida a nuestra problemática.

Nuestra pretensión es aportar lo que está de nuestra parte a la liberación y emancipación nacional, sólo posible con la Revolución Popular Sandinista.

I. ALGUNOS SUPUESTOS TEORICOS DE LAS POLITICAS INDIGENISTAS

1. EL COLONIALISMO MODERNO

Antecedentes

Durante la expansión mercantil capitalista de Europa, y merced a un error geográfico, los pobladores aborígenes de América fueron sellados por lo que se ha dado en llamar la "marca del Plural". 1/ Todos, sin distinción racial, lingüística o cultural, fueron convertidos en indios, en indígenas. Para el colonialista utilitario, el elemento diferencial fue generalizado, sin distinción precisa, de tal manera que los recién bautizados indios, en la creencia original de que se había llegado a las Indias Orientales eran "lo otro," lo diferente a lo europeo, lo atrasado, etc.

Ahora bien, el desprecio subyacente del colonizador tenía un límite, dictado o establecido por su necesidad de utilizar a la población nativa para fines de su mejor y más óptima explotación. Fue en las islas caribeñas en Cuba sobre todo, en donde los colonialistas españoles aprendieron la primera lección: No se podía exterminar, si se quería realizar una verdadera conquista, a la población nativa, sino que había que proceder a su control y a su reestructuración total y a través de esa misma población se llevaría a cabo el saqueo de la región. La empresa colonial, después de la conquista militar, es acompañada, complemento básico, por las formas de control religiosas que disfrazaba de humanitarismo la esclavitud y la degradación cultural de las entidades étnicas de América.

En efecto, los distintos grupos étnicos que conformaron un momento amplio de variantes culturales y lingüísticas fueron sometidos a un proceso en donde, como dice el antropólogo mexicano, Guillermo Bonfil, la "gran diversidad interna queda anulada desde el momento mismo en que se indica el proceso de conquista: las poblaciones prehispánicas van a ver enmascarada su especificidad histó-

rica y se van a convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme : el indio, 'los indios'": 2/. Tanto es así que cuando los españoles se dan cuenta del error geográfico, cuando se confirma el descubrimiento de un nuevo continente, los indios simplemente siguen siendo los "naturales", lo no europeo. El mismo autor señala cómo en el continente se establece un sistema colonial basado en la bipolaridad, y en donde el europeo es el dominador, el indio el dominado; lo ultramarino es lo superior, lo "natural" es lo inferior. En fin, lo uno se erige como representante divino de la verdad frente al error y ante lo hereje.

El sistema colonial no sólo ocupó tierras, sino que estableció nuevas formas de organización social y laboral, enseñó nuevas labores a los indígenas con la finalidad de capacitar su fuerza de trabajo, impuso una nueva religión que apoyó el conformismo, de tal manera que en todos los órdenes de la vida se modificó, se moldeó, un sistema totalitario que hizo que las comunidades étnicas rompieran con su pasado y vieran sustancialmente disminuidas sus posibilidades de desarrollo autónomo, pues fueron desraizadas compulsivamente.

Son los sectores mestizos quienes juegan el papel de intermediarios, en sentido político y administrativo, pues conforman un estrato que, siempre controlado, tiene acceso a ciertas instancias laborales que para el indígena estaban vedadas.

Cuando en los países del continente se consolida el proyecto criollo de independencia, proceso social cuyo soporte principal fueran las masas indígenas, tanto San Martín en el Perú como Morelos en México proponen que se elimine la denominación de indios o indígenas para los pobladores autóctonos. Todos, por decreto, deben ser considerados "ciudadanos de América". Con toda su buena intención, la disposición de los libertadores representa una nueva versión de la "marca del plural".

Porque, a decir verdad, dentro del proyecto político de la burguesía criolla latinoamericana no se contempla la conservación del pluralismo cultural de nuestros países. Dentro del proceso libertario, de inspiración meramente liberal, burgués y modernista, los patrones de referencia seguían importándose de Europa. De tal manera que, para dicho proyecto, lo indígena era sinónimo de atrasado, del obstáculo del desarrollo del orden burgués. En este momento lo indígena se convierte en "el problema indio".

En la construcción de las naciones latinoamericanas, el problema indígena surge como un problema político. La dimensión estaba determinada, ahora sí, por la asimilación de los grupos étnicos a la "Unidad Nacional", al Estado nacional. En el fondo de la cuestión estaba una gran extensión de tierras explotadas —generación tras gene-

ración— por sectores indígenas; subyace el interés de liberar una gran cantidad de mano de obra y un potencial mercado interno que sería sujeto por las formas tradicionales de autoconsumo que se daba en comunidades más o menos cerradas. Se pensó que, según los condicionamientos biológicos europeos, una nación moderna requería de una sola lengua nacional, de la homogeneidad cultural y, desde luego, del centralismo gubernamental que garantizara una sólida administración nacional. La concepción del estado-nación burgués se niega a desaparecer durante el siglo XIX y no se identifica con los sectores indígenas. El indio sigue siendo indio; representa un problema al cual urge encontrarle solución. La experiencia nos dice que los experimentos por asimilar al indígena no siempre, casi nunca, dieron resultados esperados. Consecuencia obligada de los mecanismos burgueses que, de manera ficticia, identificaron al estado con la nación, procedimiento tras el cual se parapetan los sectores económicamente dominantes. En el intento de hacer coincidir ciudadanía y nacionalidad, se prolonga la historia del sometimiento y la degradación cultural, pues no bastaba el mero voluntarismo para borrar todos los condicionamientos étnico-culturales.

Con todo, a lo que queremos llegar después de este breve repaso histórico, es al momento en que, profesionalmente, se empiezan a diseñar políticas de incorporación que pretenden acabar, se dice, con la situación marginal de los grupos étnicos respecto al proceso de desarrollo del sistema capitalista agroexportador. Esto, como veremos más adelante, no es del todo cierto.

En los últimos años se hicieron múltiples estudios tendientes a definir o a establecer quiénes podían ser catalogados como indígenas. El interés fundamental respondía a la necesidad de ubicar los elementos diferenciales específicos de sectores sociales aún no homogeneizados, pero que fueron vistos como factores obstruyentes a la consolidación capitalista moderna. Poco a poco se desecharon los criterios biológicos, los lingüísticos, culturales y hasta los psicológicos.

La finalidad última consistía en establecer mecanismos que en el lenguaje de los antropólogos norteamericanos de la escuela culturalista, permitieran la “aculturación” del indio.

Sustentado en un disfrazado evolucionismo unilineal decimonónico, el culturalismo norteamericano proponía que a las entidades étnicas se les podían ahorrar algunos peldaños evolutivos por los que las sociedades occidentales ya habían transmitido, de tal manera que se les sometiera a un proceso de aceleración histórica que, a corto plazo, los nivelara con nuestros sistemas de “civilización”. Metafóricamente, los indígenas serían inyectados de cultura occidental, con nuevos avances técnicos, de tal forma que se modificara lo que se considerara como su intrínseca actitud propensa a lo tradicional, a lo atrasado.

En poco tiempo se demostró que tales principios, de corte neo-colonialista, estaban condenados al fracaso.

La teoría del colonialismo interno.

En la búsqueda de nuevas alternativas, más originales y progresistas, surge una concepción que se pone de moda y causa una gran polémica en todo Latinoamérica: la teoría del colonialismo interno. Se apoyaba en el criterio de que nuestras sociedades latinoamericanas mantenían herencia de trescientos años de colonización, una estructura dual en donde coexistían dos modos de producción, uno de los cuales era atrasado, tradicional, resistente al cambio etc; y otro moderno, dinámico, cien por ciento capitalista, que sometía y determinaba al primero. En esta dualidad, obviamente el indígena se inscribe, condicionándolo, en el polo atrasado.

Los principales artífices de esta concepción, los científicos mexicanos Pablo González Casanova, Gonzalo Aguirre Beltrán y Rodolfo Stavenhagen (éste último se retracta tiempo después en sus famosas "7 tesis equivocadas sobre América Latina"), argumentan que para impulsar el desarrollo de nuestros países, es necesario implementar programas de asistencia que disloquen las bases de este sistema dual, de tal manera que se suprimen las áreas atrasadas que determinaban formas de dependencia que se denominó como colonialismo interno. Se pensaba que las áreas "periféricas" al interior de nuestros países, favorecían el subdesarrollo, y el lento desenvolvimiento de las áreas más dinámicas de la economía. Fue esta corriente la que inspiró buena parte de la política indigenista en varios países de América Latina, sin comprender, como se demostraría más tarde, que el mantenimiento de áreas "marginales" era un fenómeno consustancial en los países del capitalismo dependiente. Quizá el mayor mérito de esta corriente fueron sus estudios que, más que analíticos, se destacaron por su brillantez descriptiva y por sus señalamientos respecto al tipo de explotación *sui generis* en que se mantenían las comunidades indígenas. En efecto, las teorías del dualismo mostraron cómo los elementos culturales diferenciales de los grupos étnicos favorecían formas mucho más virulentas de explotación (super-explotación), comparado con el ritmo laboral de los obreros industriales concentrados en las ciudades.

Es necesario, por elemental justicia intelectual, mencionar los antecedentes originales de esta concepción que se remonta a los trabajos del brillante intelectual peruano J. Carlos Mariátegui, quien en sus "Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana", estableció los primeros elementos analíticos de la concepción dualista, indican-

do que, en la medida que se mantuvieran los sectores tradicionales de nuestras sociedades, se retardaba el proceso de conformación del proletariado industrial, mismo que, históricamente debería conducir la moderna revolución social latinoamericana. Para Mariátegui la diferencia (y en ello conserva elementos de liberalismo pequeño-burgués) entre países desarrollados y países atrasados radica en el carácter distinto de sus respectivas burguesías: protestante y liberal, emprendedora en los primeros; católica y conservadora en los segundos. Así el tratamiento sobre la cuestión indígena que unos y otros hicieron en sus respectivos países consolidó o impidió el desarrollo de la libre empresa.

El teórico peruano, sin embargo, conserva su esperanza respecto a que las comunidades indígenas podían facilitar el tránsito a una sociedad basada en la fraternidad socialista, nacionalista, progresista.

Las respuestas etnicistas

Aunque en los círculos universitarios dedicados a la investigación social habían surgido alternativas que propugnaban por la conservación, sin explotación, de las sociedades indígenas tradicionales y (opiniones que desde el momento en que surgieron fueron calificadas de románticas, de populistas, utópicas y demás calificativos por el estilo), no fue sino cuando las distintas organizaciones indias de diferentes países se unieron y comenzaron a lanzar sus propios puntos de vista, que se consolida una corriente que en los círculos políticos ha sido calificada de etnicista. En esencia, el etnicismo propone, en respuesta simétrica a la política neocolonialista, la diferenciación a ultranza respecto a la llamada sociedad "occidental".

El mejor argumento de los movimientos etnicistas o indianistas radica en su oposición o negación de la cultura "externa" que les fue impuesta desde la conquista militar europea, misma que, sin embargo, no es asumida sino como una invasión que degradó sus valores y su civilización india. El hecho real de su continuidad histórica es —se dice— la prueba palpable de su resistencia, activa o pasiva, pero resistencia al fin.

Los movimientos etnicistas apelan a su autenticidad, de tal forma que difícilmente conciben la conservación de sus características originales incorporándose a cualesquiera de los polos de las contradicciones sociales que se dan al interior de nuestras sociedades nacionales. Tal parece que sus alternativas históricas, sus proyectos étnicos, no coinciden con los movimientos de liberación nacional en cuyos programas la problemática indígena es incorporada de manera secundaria, sin darle el peso específico necesario a las reivindicaciones en

pro de una "civilización indígena". Civilización se dice, que trasciende las diversidades culturales (entre una etnia y otra) y solo establece que el elemento diferencial radica en no ser occidental. Para consolidar esta alternativa, su alternativa, el movimiento etnicista se propone rehacer la historia; valorizar su pasado de resistencia y su tradición cultural; negar, con todos los argumentos posibles la superioridad de la cultura occidental; anteponer su sociedad como sociedad en armonía con la naturaleza, frente a una sociedad de origen europeo, híbrida y fundada en la violencia irracional y en la conquista.

Con el respeto que esta concepción merece, nos atrevemos a señalar, no sin antes reconocer nuestro atrevimiento bien intencionado como creyente optimista en la inteligencia humana, que los procesos de liberación nacional vanguardizados por los sectores más lúcidos y preclaros del proletariado, ofrecen alternativas de alta calidad constructiva, en la medida en que luchan por suprimir cualesquiera formas de explotación del hombre por el hombre, sin menoscabo de las diferencias étnicas y culturales.

Las posiciones de inspiración marxista, sin embargo, en el terreno de la lucha política no han estado exentas de desviaciones esquemáticas que chocan con los verdaderos intereses de los distintos grupos étnicos.

Economicismo Marxiano

Entre las principales desviaciones de las corrientes de pretendida filiación marxista está su estrechismo economicista. Esta concepción, como dice López y Rivas forma parte de una "corriente teórica que invoca al Marxismo como su marco de referencia, pero que de alguna manera pretende interpretar la problemática indígena dando un énfasis desmedido a fenómenos como la proletarianización y la tendencia del capitalismo a la destrucción de los grupos étnicos subordinados. Este reduccionismo economicista subestima la capacidad de las minorías étnicas para resistir la tendencia homogenizadora del sistema y sobreenfatiza el factor de clase, sin dar importancia, en el terreno de la lucha política, a los aspectos de la opresión étnica ni a las especificidades de la explotación minoritaria. Esta corriente identifica lo 'indígena' con formas precapitalistas de producción, de consumo y organización social, sin comprender que lo étnico, como forma dinámica de organización de contenidos socio-económicos y culturales puede subsistir en el contexto de relaciones capitalistas: el carácter proletario o semiproletario de la mayoría de un grupo étnico, no significa mecánicamente la pérdida de su etnicidad, ni la no preservación de la misma a través de las transformaciones o de las adaptaciones necesarias". 3/.

II. UNA SUGERENCIA DE MARCO TEORICO

1.— Una vez criticados los conceptos teóricos que albergan las políticas hacia las minorías principalmente en el campo capitalista, a saber: el relativismo cultural: marginación, aculturación, integración a la cultura nacional, colonialismo interno; y a sus críticas que vienen desde una lectura economicista del marxismo así como desde el etnicismo, intentaremos abordar la cuestión de las minorías a partir de las experiencias teóricas y prácticas diferentes, tanto del campo socialista como del llamado Tercer Mundo. Este marco teórico nos servirá como guía general para sugerir una política de investigación para la Costa Atlántica dentro del proceso revolucionario actual.

2.— Estamos hoy ante un proceso de liberación nacional. Nuestro pueblo armado comandado por el FSLN se sacude del yugo imperialista, neocolonial y de la burguesía vendepatria. En esta particular situación, la relación entre la lucha de liberación nacional, la lucha de clases y la ubicación de las minorías étnicas, adquiere una fisonomía singular. Los intentos revanchistas de la burguesía vendepatria aunados con los intereses del imperialismo podrían utilizar cualquier medio a su alcance para generar fisuras dentro de la unidad del pueblo, incluyendo las minorías étnicas. Es precisamente por este peligro que la unidad de todos los sectores explotados y oprimidos se hace absolutamente necesaria. Dentro de este marco se desarrolla el espíritu de nuestra investigación.

Dentro de la configuración particular creada por el imperialismo en nuestro país, asignando distintas tareas a diferentes regiones, según los requerimientos del mercado mundial, tenemos por primera vez un proceso de liberación nacional en América Latina que enfrenta la cuestión de las minorías étnicas. Como un aporte a este reto intentaremos establecer con claridad lo que tiene en común y lo que tiene de diferente el Estado y la nación, su conformación de clase y la formación de las minorías étnicas.

Podríamos comenzar haciendo una constatación: el número de Estados en el mundo entero es mucho menor que el de las naciones o pueblos, y más del 90% de los pueblos forman parte de Estados multinacionales o bien multitribales o multiétnicos. Para abordar la ubicación de las minorías en un Estado como el nuestro, emplearemos dos vertientes de un mismo método. Uno que analiza cómo se conformaron las minorías desde el punto de vista histórico y otra que ubica a las etnias desde su situación lógico-estructural. Sólo mediante este método podremos definir cuál es la relación exacta entre la existencia de minorías de origen étnico, la organización de clases sociales y la organización de un Estado de liberación nacional.

La ubicación exacta de esta problemática no sólo contiene un interés teórico metodológico, sino que se relaciona con una praxis ya definida por el estado revolucionario. No pretendemos dar respuesta definitiva. Nuestro afán busca presentar algunos elementos que contribuyan a la discusión de la cuestión étnica.

3.— *ETNIAS, NACIONALIDADES Y ESTADO*

En la discusión y en las diferentes prácticas que se han realizado desde diferentes campos teórico-políticos, lo que queda claro es que no existe hoy en día una minoría que no esté vinculada a un estado. Es posible que haya estados que no reconozcan su existencia y que lleven a cabo políticas etnocidas o hasta genocidas. Sólo los Estados controlados por las clases populares se han preocupado por realizar una política justa hacia las minorías. La praxis transformadora de las clases populares en el poder ha llevado a diferenciar entre naciones, comunidades étnicas y Estados. Lo que define a las naciones es la comunidad cohesionada generalmente en un territorio, unificada y conformada en mercados locales y regionales. Estos mercados regionales son organizados a su vez, por el mercado mundial dentro de la división internacional del Trabajo. O sea, para la conformación de una nación es absolutamente imprescindible la comunidad económica en el interior y frente al exterior. Dentro del proceso de intercambio y de difusión de mercados, las lenguas se han unificado, desapareciendo a veces algunas formas dialectales de las mismas o destruyendo otras. Dentro de una misma nación, con su comunidad territorial, lingüística y económica, puede haber clases antagónicas. Es más, la fisonomía específica de una nación frecuentemente se construye alrededor de la articulación económica con el mercado mundial y según la forma en que se desarrolla la hegemonía de la clase dominante. La presencia de la lucha de clases va permeando y relacionándose con la lucha nacional. Esta presencia de la lucha de clases antagónicas no incluye de modo alguno el carácter de la nación como comunidad estable. La comunidad nacional no desaparece por profundas que sean las contradicciones de clase. La lengua es uno de los aglutinadores de la cultura y portadora de la interpretación del mundo, según los intereses hegemónicos o los intereses de las clases subalternas. Pero además existen de alguna manera rasgos psíquico-sociales comunes, a pesar de que la clase dominante puede tener nociones, costumbres y principios morales radicalmente diferentes. Dentro del proceso de hegemonía de clase, la burguesía intentará retomar, reubicar y refuncionalizar los elementos de clase subalterna para enfrentar su propio proceso de desarraigo cultural, que genera el Mercado y la cultura imperialista. Esta enaje-

nación de la cultura del pueblo es parte de la formación de la cultura de una nación ligada al capitalismo. Sin embargo todos estos elementos no implican que la nación sea idéntica al estado que la cubre. Pueden existir bajo un solo estado múltiples naciones, o dentro de una nación, transitoriamente, varios estados. A pesar de ello la tendencia de las clases dominantes es convertir y hacer compatible una nación con un estado propio, que le garantice un solo comando jurídico-político y cultural del mercado interno.

Las minorías nacionales son entonces amplios grupos humanos que tienen una comunidad económica, de idioma, de organización, de la cultura y territorial. Adquieren el status de minoría oprimida en la medida en que la sociedad mayor y el estado que las cubre no las reconozcan como tales. En este caso las oprime, destruye sus lenguas, las discrimina en sus creencias religiosas y hasta puede llegar a políticas genocidas.

La lucha política de estas minorías es frecuentemente manipulada por las clases dominantes, levantando la bandera del separatismo, pretendiendo con ello escindir a las clases dominadas de la nación opresora de las clases dominadas de la sociedad oprimida. Sin embargo, en la configuración actual del capitalismo, puede suceder que nacionalidades enteras se estén relegando al campo de las clases oprimidas. Más aún, dentro de los grandes movimientos poblacionales, generados por el propio desarrollo desigual del capitalismo, hay minorías que no tienen territorios comunes y que son brutalmente explotadas, no solo en tanto que son trabajadores a secas, sino trabajadores pertenecientes a estas minorías.

Una vez deslindada la relación que existe entre las clases sociales, Estado y nación (es) habría que preguntarse cuál sería la diferencia entre ETNIA Y NACION.

Históricamente, los grupos étnicos o etnias, en el largo período de las formaciones precapitalistas y preclasistas se organizaban fundamentalmente bajo un eje rector: las relaciones tribales se establecen alrededor del parentesco y la división del trabajo por sexos y por edades. Hay pues una estrecha relación entre la organización socioeconómica y la estructura de parentesco. Sin embargo, la sociedad de clases precapitalistas primero, y después, la colonial e imperialista va reubicando y refuncionalizando estas relaciones. Así, las etnias dejan de ser configuraciones socioeconómicas que tienen como eje central las estructuras de parentesco. A pesar de esta tendencia histórica, también es cierto que en las áreas coloniales y neocoloniales, bajo el mando del imperialismo, las relaciones de parentesco juegan un papel importante en la medida en que el mercado y la forma de subsunción del trabajo al capital no destruyan las relaciones antecedentes sino

que las refuncionalicen. En los países africanos, y a veces en los nuestros, se puede observar esta tendencia. Lo que va definiendo a estos grupos, no es solamente su carácter de trabajadores al servicio directo o indirecto del capital, o que presenten rasgos tribales, sino precisamente su combinación y su reutilización. Cuando sucede esto, ¿tenemos ante nosotros una nacionalidad? La respuesta sería que es el mercado y las relaciones capitalistas los que han dejado trunca la posibilidad de que estas minorías se conviertan en una nacionalidad. Solamente cuando la economía y los estados modernos reagrupan estas minorías en entidades mayores forjando agrupaciones sociales complejas y diferentes, cuando ya no les une el lazo de parentesco como organizador primordial y cuando han creado instituciones mayores, podemos hablar de nacionalidades. La formación de las nacionalidades es, pues, en muchos casos, un proceso de descomposición y recomposición diferentes de rasgos étnicos. 4/ Por otro lado, podemos definir como minorías étnicas aquellas poblaciones que tienen una cultura, un idioma, a veces territorio y economía en común, pero que a diferencia de las nacionalidades no forman configuraciones sociopolíticas mayores. Además tienen el carácter de pertenecer mayoritariamente a las clases explotadas, generalmente de origen agrario. La fragmentación de las minorías de origen étnico forma parte de la lógica del capital. Su idioma es generalmente destruido o sufre procesos de empobrecimiento. La cultura generalmente ligada a la actividad agraria, se convierte frecuentemente en la referencia unificadora de resistencia particular de la clase subalterna. Cuando domina la forma campesina de producción la fragmentación sociopolítica es mayor. En muchas ocasiones, son las instituciones exteriores o el propio caciquismo (estructura mediadora entre la etnia y el Estado) quienes organizan estas etnias y median con él.

Así, es frecuente que las iglesias especialmente las protestantes, se ubican dentro del proceso de destrucción y descomposición de estas minorías, respondiendo, desde el punto de vista exterior, a la crisis ético-social que genera el capital en estas regiones. No quisiéramos concluir con este breve marco teórico sin referirnos de manera general a la cuestión del problema de la soberanía nacional y a la atomización regional que nuestros países sufren dentro del desarrollo del capitalismo. Algunas de estas etnias se convierten en fuerza de trabajo de las plantaciones, otras desaparecen o refuncionalizan manteniendo un carácter tanto campesino como proletario, otras se dividen, inclusive según la división étnica del trabajo. La misma proletarianización, fenómenos de pauperización no proletaria, recampesinización, destrucción y recreación de un artesanado, no son sino producto de procesos internos dentro de una nación o naciones según la cístole o diástole de los requerimientos del mercado mundial y sus crisis cíclicas.

Este fenómeno no sólo sucede con las clases subalternas sino también con la formación de las burguesías dependientes o remedos de ellas. La burguesía se organiza según los intereses contradictorios de un mercado interno y los requerimientos del mercado exterior. La lucha fraccionaria por el control del aparato de estado refleja frecuentemente estas contradicciones. Por otro lado, cuando hay una economía de enclave o de plantaciones, se sustituyen sectores de lo que pudiese conformar una burguesía local por administradores de las compañías monopolistas. Estas compañías controlan regiones enteras, fragmentando el carácter de la nación y la construcción de un proyecto político nacional.

En este orden de cosas, la soberanía nacional no se cumple. La economía de enclave a veces organizada por las propias compañías monopolísticas constituye estados dentro del Estado. Con frecuencia estas compañías tienen sus propios sistemas financieros de comunicaciones y de coerción. Así, pues, la soberanía en los países dependientes en especial con economía de enclave y de plantaciones, no puede garantizarse por la burguesía, y el ejemplo nicaragüense nos enseña que sólo el pueblo en armas (bajo el comando de Sandino y del FSLN) pueden realizar esta tarea burguesa rezagada. La cuestión de la soberanía se vuelve especialmente crítica cuando la no integración del mercado interno estructura las clases sociales por regiones. O sea, el carácter no unificador de la economía de plantación y de enclave hace que la soberanía sea lesionada constantemente por los países imperialistas o sus compañías.

4.— En un proceso de liberación y de recuperación, por primera vez, de la soberanía nacional ¿cuál es la ubicación de las minorías oprimidas y explotadas cuyo proceso de convertirse en nación se ha quedado trunco? Lo que se destaca primero es la liberación del yugo imperialista y de sus intenciones de fomentar la contrarrevolución. En este sentido es esencial, en la recuperación de la soberanía nacional, la unidad de intereses. Esto significa que el desarrollo cabal de las minorías no puede concebirse aisladamente de los procesos generales del país. Solamente un Estado de liberación nacional puede garantizar que la soberanía conquistada no sea lesionada. Bajo este Estado se puede desarrollar la integración nacional del mercado bajo las formas de desarrollo iguales. El libre desarrollo no significa para las minorías étnicas que regresen a un pasado o se mantengan tal como el imperialismo las forjó. El hilo conductor de su desarrollo es la emancipación como clase explotada y como minoría oprimida. Por eso la integración no significa asimilación, sino creación de condiciones materiales que les permita

mantener y desarrollar su especificidad, dentro del proceso de transformación revolucionaria de las condiciones económicas-políticas y culturales.

El capital, en su división internacional del trabajo, ha castrado y a veces liquidado pueblos enteros, no permitiéndoles la consolidación como naciones dentro de un mismo estado. Solamente la formación de un Estado que recupere la soberanía nacional bajo el mando del bloque de las clases explotadas, en alianza con algunos sectores de la burguesía que no están aliados con el imperialismo, pueden emprender la tarea de fomentar la ayuda mutua, protección y relaciones igualitarias como única garantía de que las minorías dejen de ser oprimidas y florezcan en toda su especificidad. Aquí se crea por primera vez la condición que de los intereses de las minorías sean atendidos por los intereses de clases explotadas. Ante la atomización etnocida del capital imperialista, los grupos minoritarios se convierten en trabajadores que superan, en la práctica, antiguas contradicciones entre las etnias con el resto de la nación. La base de su emancipación es el desarrollo igual que se implementa con la planificación o unificación de los recursos naturales y humanos. Es por ello que los recursos naturales son patrimonio de todo el pueblo nicaragüense. ¿Desaparecerán en este proceso los rasgos étnicos y/o nacionales específicos? No, al contrario, sólo la política de igualdad de condiciones, de reconocimiento y ubicación de las minorías y de la emancipación conjunta con las demás clases subalternas, garantiza el florecimiento de la cultura, del idioma, de la especificidad propia de cada minoría. Solamente su participación en la gestión política y económica en un plano de igualdad puede permitir este proceso. Pero también es absolutamente necesario que la población de estas minorías tenga igualdad de oportunidades en cuanto a trabajo, educación y comunicación con cualquier parte del país. Por ello es necesario que exista una lengua unificadora, que en Nicaragua es el español, sin menoscabo de los idiomas locales. Bajo esta perspectiva el Estado actual se puede definir como un estado nacional multiétnico, que en un futuro podría ser un estado Multinacional Unitario sobre la base de la igualdad y el respeto mutuo de las "naciones" que en él se albergan.

III. NOTAS SOBRE LA EXPLOTACION Y OPRESION ETNICAS EN LA COSTA ATLANTICA

En este apartado de nuestra ponencia no pretendemos aportar resultados de una investigación ya realizada; nuestro interés es señalar

a manera de ejemplos, algunos elementos importantes que se desprenden a manera de hipótesis, de un primer acercamiento a la problemática de la Costa Atlántica.

Empezaríamos señalando al menos dos singularidades de la cuestión étnica nicaragüense, que parecen no tener antecedentes en el contexto de la problemática minoritaria del capitalismo del subdesarrollo. En primer lugar, un análisis de carácter histórico nos revela la forma particular en que se ligó e integró esta región a la sociedad nacional de clases y al sistema mundial del colonialismo y del imperialismo. Los grupos de la Costa Atlántica a diferencia de la mayoría de los grupos indígenas de América Latina, no son integrados al capitalismo a través de la conquista militar directa, ni forzados a cristianizarse por medio del violento proceso de conversión que caracterizó a la colonización española. La intervención inglesa nos recuerda los antecedentes del INDIRECT RULE (la administración indirecta) utilizada posteriormente por los europeos en otras regiones coloniales del planeta.

El equilibrio de fuerzas provocado por el conflicto permanente entre los poderes coloniales por la posesión en América permitió una autonomía relativa de las etnias de la zona y la inserción de las mismas a la dinámica del capitalismo a través del colonialismo británico y posteriormente, del imperialismo norteamericano. De esta manera asistimos a un proceso verdaderamente único en la historia de las minorías étnicas de nuestra América, un proceso integrador, en lo económico y en lo cultural, por el que un grupo indígena realiza el proceso de control y dominio de la región y en donde ese mismo grupo es también pacíficamente controlado y dominado por los ingleses. Nos referimos al grupo miskito.

Esta forma peculiar de dominio colonial adoptó un modelo económico cuyo eje se ubicó en la explotación de una fuerza de trabajo permanente, creada totalmente por el colonizador inglés (y refuncionalizada posteriormente por el imperialismo norteamericano): el grupo creole (los negros). Grupo compuesto fundamentalmente por esclavos, obligados a adoptar la lengua del amo, coaccionados a una disciplina laboral "moderna" y no ligados a medios de producción, todo lo cual facilitó su papel, primero de garantía del proceso de trabajo de las plantaciones y luego de intermediarios de la economía que con características de enclave se desarrolló en el Atlántico.

Este modelo económico permitió que los grupos étnicos que en ese período no eran necesarios a la reproducción del capital, o mantuvieron intactas sus bases materiales (el acceso a la tierra y a la pesca) o fueran impelidos a desplazarse a regiones que presentaban notorias desventajas en cuanto a su aprovechamiento económico. Este proceso significó la desaparición de unos 7 u 8 grupos étnicos entre 1502 y 1950.

La penetración imperialista norteamericana de fines del siglo XIX y el XX, refuncionalizó este modelo introduciendo con mayor claridad una división *étnica del trabajo* en donde los negros y "españoles" ocupaban los puestos técnicos intermedios y los miembros de las etnias los puestos de trabajo más rudos, difíciles, peligrosos y peor remunerados. La articulación al mercado mundial imperialista implicó una proletarianización selectiva más profunda en las comunidades indígenas y el aprovechamiento de sus características étnicas para recrudescer la explotación. Ello se combinó con la evangelización sistemática (1849), la segregación en la ocupación de los espacios residenciales y la opresión étnica consecuente. El retiro de las compañías extranjeras por la década del cincuenta, significó el repliegue a actividades de subsistencia y a una especie de regresión que se manifestó en todos los ámbitos de su realidad.

Estos rápidos antecedentes nos permiten destacar la segunda singularidad de la Costa Atlántica: la forma en que esta región se ubica en el proceso de la formación nacional de Nicaragua. La debilidad del capitalismo dependiente nicaragüense explica la incapacidad de las clases dominantes para unificar el territorio con base a una economía de mercado que uniera el país bajo la hegemonía de un poder estatal fuerte. Articulada al sistema mundial imperialista y reorganizada de acuerdo a las necesidades de acumulación del capitalismo mundial, la formación social nicaragüense acusó las consecuencias clásicas del desarrollo económico y político de forma desigual, propia del capitalismo.

Es estado oligárquico nicaragüense posterior a la independencia, con una base material terrateniente y ganadera, atravesado por las pugnas de las potencias, sólo vislumbrará el Atlántico como una región susceptible de recuperarse o negociarse con esas potencias para aprovechar sus recursos materiales y estratégicos. En estas condiciones, las concesiones de tierras a extranjeros adoptan las características propias de un estado débil, cuya soberanía era disputada y discutida por los detentadores de las concesiones y las formas políticas en que las potencias organizaban el territorio que explotaban. El juego de las potencias que tomaba como bandera la supuesta defensa de uno de los grupos étnicos, los miskitos, no era más que una forma de oponerse a ese poder y restringir su soberanía.

El primer y único proyecto nacional de la clase dominante nicaragüense tendrá su expresión política en el gobierno liberal de José Santos Zelaya. Surgido de la necesidad de crear un estado fuerte, que reorganizara la dominación interna bajo la hegemonía de la burguesía cafetalera naciente y en un período de ruptura de la correlación de fuerzas internacionales a favor del imperialismo norteameri-

cano, el estado liberal de Zelaya intentará imprimir a su gestión un contenido nacional amplio. La creación de un ejército profesional en el país dotado de armas modernas, la modernización de la administración estatal, la creación de una infraestructura adecuada a las necesidades del intercambio, la liberación de la fuerza de trabajo asalariado, los proyectos de unir con un ferrocarril al Atlántico con el Pacífico y, en suma, la delimitación de las fronteras de dominación del nuevo estado, que implicaba la creación de una conciencia nacionalista, son todos elementos del proyecto impulsado por la burguesía nicaragüense.

Aprovechando las contradicciones inglesas—norteamericanas, el Zelayismo se apoyará en estos últimos para conseguir la reincorporación total del territorio de la Costa Atlántica a Nicaragua. Pero ni aun así el nuevo estado consiguió establecer una auténtica soberanía nacional. La búsqueda del progreso del país implicaba abrir las puertas a la migración extranjera, que permitiera la inversión y la presencia de "gente civilizada" que enseñara a la naciente burguesía cómo profundizar el capitalismo en el país. La penetración norteamericana fue intensa. Según datos de CIERA, para la Costa Atlántica la política de concesiones de tierras significó dejar en manos extranjeras el 10.30% de la superficie del departamento de Zelaya.

Para la burguesía nicaragüense la Costa Atlántica no era más que un rico potencial para hacer negocios y su población una serie de grupos "salvajes e incivilizados", como dirá José Madriz, a quienes había que enseñar el camino de la civilización y el progreso que traían los civilizadores extranjeros. La integración de esos grupos se buscó a partir de la homogenización a nivel nacional. El estado liberal burgués confundió estado y nación, tomándolos como equivalentes, lo cual significaba, entre otras cosas, una sola lengua, una sola cultura en un solo mercado nacional. El prejuicio de la inferioridad étnica y la desvalorización de las culturas propias, proporcionó aún más la opresión hacia estos grupos. La segregación social y la desigualdad en que eran colocados, no hizo más que acentuar su sujeción a las clases dominantes locales, que empezaban a invadir la Costa Atlántica y al imperialismo, que reorganizaba la economía de enclave como pequeños Estados, donde la ley y la fuerza que imperaban no eran precisamente los del estado burgués. No hace falta decir que éste proceso se agudiza con la intervención militar directa norteamericana, posterior a la caída de Zelaya y el truncamiento de su proyecto nacionalista burgués.

La entrega del territorio al capital norteamericano y sus socios locales se lleva al extremo con el somocismo. En este período se profundiza una política de tipo neocolonial, que garantizaba la extrac-

ción de los recursos naturales y consolidaba la división étnica del trabajo, mientras se mantenía la "autonomía" relativa de la zona respecto al Pacífico intimándose las relaciones económicas, ideológicas y culturales directas con el imperialismo norteamericano. La división de los explotadores y oprimidos para atomizarlos y evitar que sumaran fuerzas, fue una política habitual del somocismo.

Por todo lo anterior, es evidente que ninguna de las clases o fracciones de clase dominantes locales que se repartieron el poder en la historia anterior al 19 de julio dieron una respuesta favorable a la igualdad social y económica y al fomento y florecimiento de las culturas propias de nuestras minorías indígenas. Tampoco la podía dar el imperialismo. Ni la dio. Tampoco la podrá dar una contrarrevolución que busca regresar a las viejas formas de explotación y opresión.

Sólo la Revolución Popular Sandinista ha dado pasos gigantes en ese sentido. La búsqueda de superar el desarrollo desigual de la región con el resto del país. Bajo el respeto y fomento de las particularidades étnico-culturales de los grupos indígenas, sólo es posible bajo un poder que se ha propuesto desterrar la explotación de una clase sobre la otra y, por lo tanto, destruir la opresión étnica, que es una de las formas de la opresión de clase. Derribar la dominación de la clase explotadora es condición para abolir el sistema de opresión, materializar la igualdad nacional y establecer nuevas relaciones.

Esa condición se está cumpliendo y ha comenzado con las enormes dificultades de una revolución auténtica, el proceso de liberación nacional de defensa de nuestra soberanía, de nuestra autodeterminación, de emancipación y florecimiento de nuestras comunidades indígenas, cuya supervivencia sigue demostrando que su capacidad de resistencia a la explotación y la dominación es garantía de la nueva sociedad sandinista que como un solo puño, sabremos unidos llevar hasta el final.

El futuro de la Costa Atlántica no es un regreso al pasado explotador; el futuro de la Costa Atlántica es el presente de la Revolución Popular Sandinista, que ha iniciado el principio del fin de la explotación y la opresión.

NOTAS

- (1) Bonfil Batalla, Guillermo. "El Concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Anales de Antropología*, Vol. IX, México, 1972: p. III.
- (2) Idem.
- (3) Dr. Gilberto López y Rivas. *Las minorías étnicas en el sistema de clases del capitalismo mexicano*. (Proyecto de Investigación). Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. México, 1980. (mimeo), pág. 4.
- (4) López y Rivas, Gilberto, Guerrero, Javier. *Las minorías étnicas como categoría política en la cuestión regional*. México 1980. Inédito. Pág. 20-21.

EL CASO DE LOS
BRIBRIS, INDIGENAS
TALAMANQUEÑOS.
COSTA RICA

Guido Barrientos
Carlos Borge
Patricia Gudiño
Carlos Soto
Guillermo Rodríguez
Alejandro Swaby

Costa Rica es una República Centroamericana que posee una población de dos millones dieciseis mil cuatrocientos cincuenta habitantes (1976), con una densidad promedio de 40 habitantes por kilómetro cuadrado; del total de esta población aproximadamente 20.000 habitantes son indígenas distribuidos en seis etnias diferentes : guatusos, térrabas, borucas, guaymíes, cabécares y bribris. Estos últimos se ubican en la provincia de Limón, en la zona de Talamanca. Sus poblaciones se ubican cerca de los ríos : Sixaola y sus afluentes Yorkín, Urén, Coén y Lari. El otro núcleo importante de población bribri se localiza en el Pacífico Sur, cantón de Buenos Aires, Provincia de Puntarenas.

El cantón de Talamanca es el de mayor extensión de la vertiente atlántica : 3.004 Km². Sus límites son :

Norte : Cantón Central de Limón y el Mar Caribe.

Sur : Cantones de Buenos Aires y Coto Brus.

Este : Panamá.

Oeste : Pérez Zeledón.

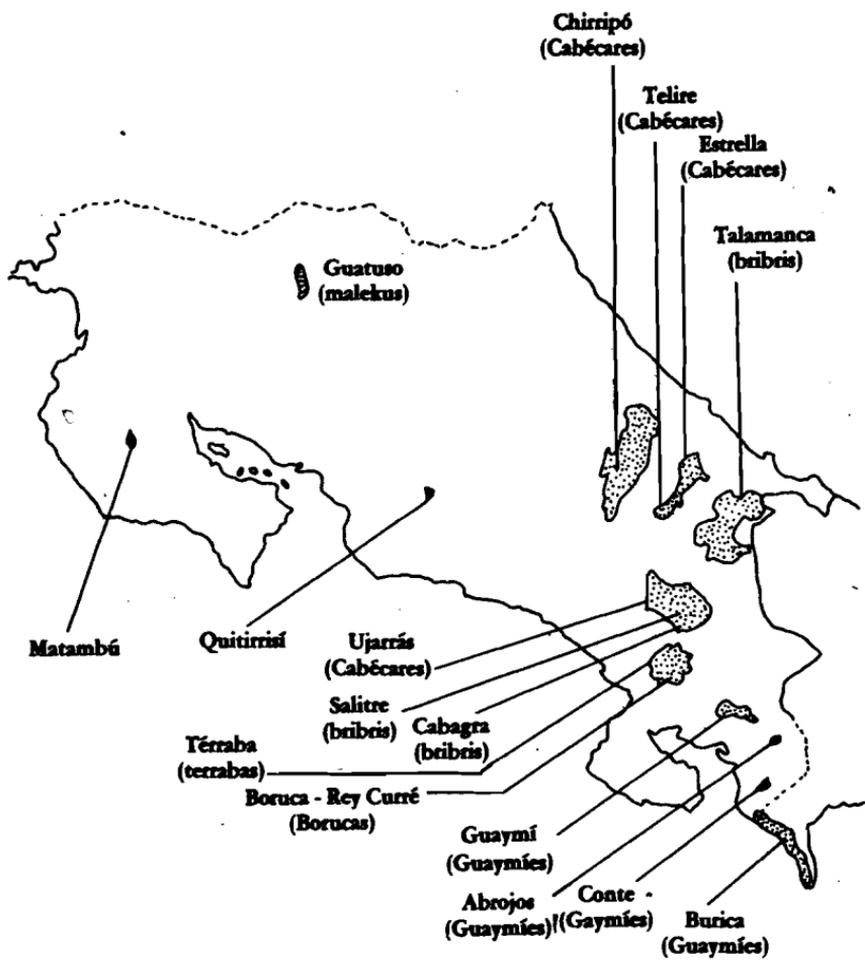
Esta región es una de las más ricas de nuestro país tanto por sus riquezas minerales como por su gran potencial agrícola.

Cuenta además con una red hidrográfica compleja ; destacándose los ríos Telire, Coén, Urén, Lari, Yorkín y Sixaola.

Talamanca tiene una composición poblacional multiétnica; en ella conviven los bribris, los cabécares, los afrocaribes y los cartagos (migrantes del Valle Central).

La población total para 1973 era de 5.431 y según estimaciones de funcionarios del Registro Civil para la actualidad probablemente sean 8.000 habitantes. La población indígena se calcula entre 3.500 a 4.000 habitantes (no hay censos ni una completa cedulación).

Los principales asentamientos indígenas de Talamanca son : Bambú, Chaise, Shiroles, Suretka, Siböjújú, Cocles, Watsi, Sepecue, Mojoncito, Corona, Bajo Coén, Amubrë, Ksokë, DuLuLpe, Katsi, Urén, Yorkín, Alto Coén y San José Cabécar.



Los Bribris han mantenido a través de muchos siglos una economía de subsistencia : ésta se basa en actividades como la pesca, caza, recolección y agricultura. Siendo esta última la de más importancia y la que más cambios ha sufrido en este siglo.

Todas estas actividades económicas proporcionan a este pueblo el mínimo vital que les permite reproducirse biológica y culturalmente.

Para organizar esa economía de subsistencia los Bribris han creado una serie de instituciones sociales y políticas como la estructura de parentesco matrilineal, propiedad colectiva, trabajo cooperativo (chichadas, juntas y mano vuelta), autoridad de los ancianos, cacicazgo y chamanismo (de algunas de éstas sólo se puede hablar como remanentes).

Todas estas formas de organización se expresan culturalmente de diversas maneras; su lengua, el bribri, es una de sus importantes expresiones culturales. El bribri pertenece a la familia chibcha, al grupo Talamanca Barbacoa, subgrupo Talamanca.

Aparentemente se puede señalar por lo menos, la existencia de dos formas dialectales bien definidas; una correspondiente a la población que se ubica al sureste, en el Atlántico, y la que se ubica al suroeste, en el Pacífico. Sin confirmar se menciona la existencia en Coroma y Alto Lari de otra variante dialectal.

Otras de las manifestaciones culturales y que también son parte y expresión de las relaciones sociales de producción que se dan en los Bribris están presentes en : los cantos, las danzas, la historia oral, los cuentos, los juegos, las chichadas y la artesanía.

En los últimos 25 años se han producido cambios en todos los niveles de la actividad humana de este pueblo, que no sólo devienen en la pérdida de valores culturales, sino en un claro caso de etnocidio.

En este último cuarto de siglo el Estado costarricense ha implementado hacia las comunidades indígenas una política indigenista de "integración". Esta política, que no ha sido coherente ni bien articulada, ha traído resultados que han sido totalmente nefastos para los indios de nuestro país. La "integración" ha sido por medio de la proletarianización y la deculturación.

Es en Talamanca en donde este proceso etnocida, se da con mucho mayor aceleración en la actualidad.

Históricamente los indios talamanqueños resistieron la penetración colonizadora de los españoles, haciendo uso incluso de las armas (a finales del Siglo XVII Pablo Presbere dirigió con algún éxito militar la defensa de Talamanca).

Pero desde finales del siglo pasado la acción colonizadora se ha apuntado importantes logros para sacar a los indios de Talamanca de su último reducto. No son ya los españoles, sino se impone un nuevo elemento que acelera el proceso de destrucción de nuestros pueblos indígenas : el desarrollo del capitalismo en nuestro país.

En 1936 en la administración de León Cortés Castro se establece en el Valle de Talamanca la Chiriquí Land Company (subsidiaria de la United Fruit Company).

El Estado costarricense le entregó miles de hectáreas de las tierras más fértiles de Talamanca por sumas ridículas.

Esto obligó a los indios talamanqueños a subir a las tierras altas -menos fértiles que las del Valle- o a convertirse en asalariados de la Compañía Bananera.

Como resultante cientos de indios son expulsados de sus tierras y los que se quedan en las tierras bajas, pierden totalmente su cultura.

En 1873 con la venida de William More Gabb a Costa Rica, por contrato firmado con Enrique Meiggs Keith, empiezan los estudios geológicos y geográficos de Talamanca para la extracción de recursos en esta vasta zona.

Se descubrieron emanaciones de gases hidrocarburos y llozaderos de petróleo en la cuenca inferior de los principales ríos, los cuales fueron no explotados.

Durante la Primera Guerra Mundial la Compañía Sinclair Central America Corporation, bajo el contrato ley Pinto-Grewlich perforó varios pozos en Baja Talamanca encontrando gases y petróleo en poca cantidad. Los derechos de estos contratos fueron traspasados a la Costa Rica Oil Corporation como subsidiaria de la Sinclair.

Esta compañía volvió a intentar en 1919 varias perforaciones pero éstas resultaron también un fracaso. En 1951 durante la administración de Ulate se firmó el contrato Ley No.1.382 creando la Compañía Petrolera de Costa Rica Ltda., subsidiaria de la Union Oil Company de California y luego de la Union Oil Gulf Corporation. El área de concesión de exploración cedida fue de 1,970.000 hectáreas que comprendían la provincia de Guanacaste y Limón durante 12 años entregando de esta forma nuestros recursos a extranjeros.

En 1967 se firmó con la Compañía Elf Petróleos de Costa Rica el contrato Ley No. 3977, siendo subsidiaria de la Compañía Elf de capital francés. El área de exploración de la Elf comprendió 16.244 Km² en la parte continental representando más del 30 o/o del territorio de nuestro país, y 5.200 Km² en las plataformas continentales del Pacífico y el Atlántico.

En 1974 esta compañía y la Corporación de Desarrollo Costarricense (CODESA) perforaron en Moín en la plataforma continental atlántica, siendo infructuosa la búsqueda.

En la presente administración gubernamental se inicia un nuevo período en la búsqueda de petróleo en Talamanca, y se suscribe en México un convenio de cooperación que contempla la ayuda en el campo petrolero.

En 1979 después de la visita del Lic. Carazo a Venezuela la Corporación Venezolana de Petróleo ofrece también ayuda y asistencia técnica. Para 1980 el proyecto del gobierno llamado Watsi-Cocoles con el asesoramiento mexicano y venezolano rindió un informe técnico que sostenía "que en un área de 36 Km² existen posibilidades de encontrar petróleo en cantidades de 40.000 a 60.000 barriles diarios".

Se firma un convenio técnico petrolero con México el 12 de noviembre de 1980 para la exploración petrolera, con vigencia de ocho meses.

Mientras los estudios geofísicos y las exploraciones se empezaban a realizar nuevamente específicamente dentro de las reservas indígenas; la comunidad talamanqueña desconocía toda la información que sobre la explotación del petróleo se manejaba en algunas esferas de nuestro país.

Al ver amenazadas sus tierras se organizaron para hacer cumplir la ley indígena No. 6172 que en su artículo 6 dice "...los recursos minerales que se encuentran en el subsuelo de esta reserva son patrimonio del estado y de las comunidades".

El 7 de noviembre de 1980 representantes de las comunidades indígenas talamanqueña redactan un documento para suscribir un convenio con el Gobierno de la República.

Pero el 23 de noviembre de 1980 se firma un convenio entre el Gobierno, la CONAI, la Asociación Indígena Costarricense y Asociación de Desarrollo Integral de Talamanca.

Este convenio contradice en sus partes medulares los planteamientos hechos en el documento original que fue redactado el 7 de noviembre del 80. Por lo tanto la gran mayoría de los indios talamanqueños rechazan el convenio que se firmó.

Las potestades dadas al presidente de la ADII -a la vez empleado de RECOPE en la cláusula 8 por ejemplo : " Todas las relaciones consecuentes a la ejecución de este convenio se realizarán directamente por el Ministro de Energía y Minas o por la persona o ente que designe por comunicación escrita y por el Sr. Alfonso Trejos Blanco, representante de la Asociación.

Significa esto que el destino de más de 90.000 hectáreas y de miles de indígenas queda en manos de dos personas.

Los artículos no tienen cláusulas que aclaren la interpretación de éstos. Más grave aún el documento no expresa cuándo caduca o vence el convenio; como consecuencia de lo anterior los Bribris se han visto obligados a abandonar sus tradicionales formas de organización socio-cultural, al convertirse en asalariados de toda una empresa explotadora del petróleo, la cual es hoy quien ha venido a acelerar el proceso de desintegración de esta etnia indígena costarricense.

EL ETNODESARROLLO
Y LA PROBLEMATICA
CULTURAL
EN MEXICO

Leonel Durán

Es el año de 1977, con motivo de la lectura de la primera versión del Plan Nacional de Educación, cuando el Estado Mexicano reconoce oficialmente, en su más alto nivel, que México es un país pluricultural, que la nación mexicana es múltiple y diversa: un país de un gran dinamismo demográfico con casi setenta millones de habitantes y étnicamente dividido en 57* etnias diferentes (sin considerar a las minorías de origen extranjero), que se distribuyen en el país en un número mayor de culturas regionales. De estas etnias, una —compuesta por los mestizos mexicanos de idioma español— es la más numerosa (90 0/0 del total de la población, es decir 63 millones) y dominante en todos los órdenes. De las otras 56 etnias (10 0/0 de la población, 7 millones de personas) seis —de los grupos étnicos nahua, maya, zapoteco, mixteco, otomí y mazahua— conforman el 66 0/0 de la población indígena (4.8 millones, de los cuales los nahua y los maya representan por sí mismos el 40 0/0), mientras que una tercera parte se distribuye en 50 etnias diferentes (2.2 millones).

La posición oficial del Gobierno de México es refrendada un año después, con motivo del trigésimo aniversario de la creación del Instituto Nacional Indigenista, al establecer bases programáticas de la política indigenista. En consecuencia de lo anterior se oficializa también la necesidad de llevar a cabo un extenso programa de educación básica en los grupos indígenas, caracterizándola como educación bilingüe y bicultural, a la vez que se decide impulsar gigantescos programas de desarrollo infraestructural. Es dentro de ese marco que se desarrollan nuevos programas de promoción cultural en las zonas indígenas.

* Esta distribución se hace sólo a partir de los idiomas indígenas sin tomar en cuenta las subdivisiones dialectales.

En este documento de trabajo intento presentar a ustedes notas, acotaciones, referencias y puntos de vista que permitan mostrar algunas de las características, antecedentes, desarrollo y estado actual de la promoción cultural en los grupos indígenas, a partir de la acción institucional del Estado Mexicano.

ANTECEDENTES

México no es un país homogéneo culturalmente y sólo puede entenderse en su heterogeneidad. Lo mismo puede afirmarse del pueblo y de los subconjuntos mestizos e indígenas; la primera de las etnias tiene un proceso más avanzado de homogeneización aunque guarda aún sus particularidades de cultura conocidas como culturas regionales. El otro subconjunto, el de los indígenas, no logra superar la multiplicidad inducida en la Colonia, aunque muy lentamente su visión social y política ha ido trascendiendo los límites de la comunidad local para llegar a la idea de los grupos étnicos, a partir de los cuales pueden desarrollar su identidad cultural.

Respecto a la Nación y al Estado los grupos indígenas en México constituyen cuantitativamente grupos culturales minoritarios al contrastarse con el grupo étnico mayoritario de los mestizos, subconjunto dominante en todos los órdenes y a tal grado, que se le identifica con la Nación misma.

A raíz de la conquista los grupos étnicos sufrieron el impacto cultural impuesto por el colonizador. La organización económica y social, la cultura y la concepción del mundo y de la vida, se fundieron en los nuevos elementos llegados de occidente. El resultado: una cultura indohispana que a lo largo del período colonial se consolidó, enriqueció y dio un carácter específico a la configuración cultural del país.

Estructuralmente, la influencia del poder económico y político colonial se extendió por todos los confines del país, aunque en profundidad no haya penetrado culturalmente de la misma manera a todos los grupos indígenas. La estructura social fue alterada en un principio sólo por su cúspide al sustituir los españoles a los estratos dominantes, y a ellos quedaron sujetos como intermediarios los miembros de esos anteriores estratos. Las crisis demográficas por su parte vinieron a producir cambios más profundos, al desaparecer pueblos enteros y al extinguirse la categoría social de los intermediarios "nobles". Surgieron entonces nuevas formas en la organización social, inducidas por el poder colonial, si bien durante este proceso continuará la cohesión social y la resistencia cultural de los grupos indígenas, en tanto grupos —no como individuos— y se reafirmará su identidad étnica.

Además, esto fue reforzado por la política colonial al reconocer la personalidad jurídica de los pueblos, comunidades, repúblicas de indios, etc. y, más que todo, la propiedad de la tierra, a través de los títulos de comunidad, situación que habría de transformarse radicalmente hasta la segunda mitad del S. XIX, en el inicio del desarrollo de la cultura nacional—mestiza, concebida como el único modelo válido.

Durante tres siglos, el indio estuvo sometido a la explotación, a la expulsión de sus tierras en beneficio del colonizador y, sobre todo, a una presión ideológica que lo obligaba a sentir vengüenza de sí mismo, a ocultar las mejores expresiones de su cultura, hasta hacerlas casi clandestinas. No obstante, a pesar de la apertura espontánea y forzada que se dio por parte de los indígenas a la cultura de los europeos, la tónica general de los grupos étnicos es la resistencia frente a la cultura española, exogenada y extranjera. Y esto no ha sido estudiado suficientemente en México, más bien ha sido una perspectiva de análisis soslayada por la investigación. De otra manera no podría entenderse la vitalidad, la pervivencia de las culturas indígenas y de ciertas manifestaciones que en la actualidad son indicativas del inicio de un proceso de recuperación cultural en términos de identidades étnicas. Es más, la política actual del Estado mexicano al reconocer y aceptar el pluralismo cultural y el derecho a su expresión, conservación y desarrollo, habrá de coadyuvar a esa recuperación.

Desde que México adviene a la vida independiente, en el país no ha podido dejar de considerar positiva o negativamente los problemas de la población indígena —pues dentro de ella se formó, un cuanto ambiguo, el capítulo de su cultura— y que en esa época constituía más del 60% de todo el país. Al consolidarse la Independencia todos los habitantes de la nueva nación fueron considerados ciudadanos, pero la realidad social mostró que las comunidades indígenas continuaron explotadas por los nuevos dominadores: los hacendados. Se negó todo valor a su cultura, se buscó limpiar su sangre con la sangre de los colonos blancos y gobernarlos con esquemas occidentales. Durante el Porfiriato, en el siglo diecinueve, las élites criollas hispanizantes y afrancesadas se avergonzaban del pasado indígena y consideraban a las poblaciones indias como racial y culturalmente inferiores. Esta ideología justificaba la peor explotación económica y aun el exterminio físico de pueblos enteros. El indio siempre fue objeto de escarnio, de explotación y de discriminación.

Pero es a partir del proceso conocido como la Revolución Mexicana, que esa actitud principia a cambiar con el surgimiento de una corriente indigenista que se desarrolla con un vigor inusitado, toda vez que dicho proceso trató de encontrar en los arcanos indígenas las raíces culturales profundas de la auténtica nacionalidad mexicana.

El movimiento revolucionario de 1910 y el triunfo constitucional de 1917, establecieron la restitución de las tierras comunales a los grupos étnicos. A partir de este lineamiento económico se empezó a formar una nueva política indigenista y se originó una serie de reflexiones de carácter cultural y social sobre el indígena. La nación hizo suyo el pasado precolonial, se exaltaron las manifestaciones culturales y se planteó un programa que permitiera el desarrollo de las comunidades. Pero la realidad fue que se continuó negando el valor de la cultura de los grupos étnicos al buscar su integración a la vida nacional y a sus patrones culturales, en un esfuerzo por homogeneizar étnica y culturalmente a la sociedad mexicana. A continuación se verá cuál ha sido el itinerario de las concepciones sobre los problemas de la cultura, el desarrollo y las políticas sobre los grupos étnicos minoritarios en el ejercicio de su propia cultura, en el marco de la sociedad nacional mexicana.

LA CULTURA PARA LOS INDIGENAS ENTENDIDA COMO EDUCACION E INCORPORACION

De una manera muy temprana, en los inicios de la Revolución Mexicana, se expresan la preocupación por el establecimiento de las escuelas rurales para los indios, la castellanización y la "incorporación" de los indígenas del país.

Así, en 1911, se especifica que el Estado tiene la obligación de dar instrucción, alimento y vestido a toda la población analfabeta, en la que se incluye a todos los indígenas que no hablan español. También, se desarrolla la iniciativa federal de las escuelas rudimentarias (independientes de las escuelas primarias), la cruzada de los maestros concebidos como misioneros y se propone a través de la educación la transculturación del indio en general. De alguna manera, se toma como antecedente las misiones coloniales españolas, pero variando sus contenidos. Desde entonces, se oscila entre los esfuerzos de "incorporar" a los indígenas a un México moderno, o modelar una "cultura mexicana", ni india ni europea.

Esa iniciativa central es retomada por algunas de las entidades federativas del país, Oaxaca, Guanajuato entre otros y discutida por eminentes educadores que agregan nuevas proposiciones o puntos de vista enriquecedores, a partir de los cuales se da inicio a un largo proceso de reflexiones, discusiones, proposiciones, iniciativas de ley, proyectos, programas, acuerdos, decretos, acciones institucionales, investigaciones, seminarios y congresos, proceso que continúa hasta el presente.

Dentro de ese largo proceso, conviene citar algunas de las ideas representativas de tendencias en el campo de la educación.

Abraham Castellanos propone, en 1912, el establecimiento de la escuela tipo de educación integral para la protección de las razas indias, a través de la cual se lograría transculturar al indio.

En 1913, Gregorio Torres Quintero señala que las escuelas rudimentarias, en virtud de la heterogeneidad étnico—lingüística del pueblo mexicano, tienen por objeto principal enseñar a los indígenas a hablar, leer y escribir el castellano.

En 1917, con la promulgación de la actual Constitución, se señala que el Estado tiene la responsabilidad de la instrucción pública. Es el fundamento jurídico que va a permitir, posteriormente, las diversas acciones institucionales.

En 1921, se crea la Secretaría de Educación Pública, de cuyos programas habrían de partir acciones y concepciones básicas que afectarían a los grupos étnicos del país, con el desarrollo de la educación rural, el sistema de las escuelas rurales, escuelas regionales, establecimiento de las misiones culturales, las normales campesinas y, sobre todo, la preocupación de dar a todo México un solo idioma y una escritura común. De este período arrancan ya no las proposiciones, tan sólo, sino las fundamentaciones, proyectos, programas y acciones diversas para la castellanización e incorporación del indio a México. Muchos hombres ilustres de la educación en todo el país están ligadas a esto; representativos de ellos son Rafael Ramírez y Moisés Sáenz. También, en 1921 se crea el Departamento de Educación y Cultura para la Raza indígena. En 1923, las escuelas rurales fueron convertidas en "Casas del Pueblo". En 1925 se crean el Departamento de Escuelas Rurales de Incorporación Cultural Indígena y los misioneros culturales de Vasconcelos para castellanizar y civilizar. En 1924 se establece el primer internado indígena llamado "Casa del Estudiante Indígena", el cual fue convertido más tarde en el Internado Nacional de Indios y que fue clausurado hasta 1933. En 1927 Rafael Ramírez organiza el Departamento de Misiones Culturales para la castellanización derecha. En 1932 Moisés Sáenz promueve la Estación Experimental de Incorporación de Carapan, Mich, y en 1933 se fundan diversos internados indígenas.

En 1935 el Presidente Lázaro Cárdenas, el gran presidente indigenista, crea el Departamento Autónomo de Asuntos indígenas que debía actuar como institución de defensa y procuración de los núcleos indígenas, además de encargarse de coordinar los esfuerzos de las distintas dependencias del Ejecutivo para esa población. La Secretaría de Educación, mientras tanto abre en 1937 el Departamento de Educación Indígena. En 1936 se crea la primera Comisión Intersecretarial

para investigar las condiciones de la vida indígena en la Tarahumara y en 1937 la segunda y tercera comisiones intersecretariales para las regiones de los indígenas otomí de Hidalgo y mixteca de Oaxaca. En 1939, después de la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas de México, se establecen el Consejo de Lenguas Indígenas y el Proyecto Tarasco de Alfabetización bilingüe.

En 1945 en la Secretaría de Educación Pública se propone el Instituto de Alfabetización en Lenguas Indígenas, en 1946 la Dirección de Asuntos Indígenas de la SEP que buscaría crear unidades regionales de promoción económica, social y cultural para la transformación integral.

En 1947, desaparece el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas y se creó en su lugar la Dirección General de Asuntos indígenas, como dependencia de la Secretaría de Educación.

En 1948 el Poder Ejecutivo crea el Instituto Nacional Indigenista para orientar y coordinar la acción gubernamental en las áreas indígenas, convirtiéndose en la institución indigenista de más larga y amplia trayectoria en la vida del país.

En 1949 el Instituto Indigenista Interamericano y la UNESCO inician en el Valle del Mezquital un programa de aculturación e integración de los indígenas otomíes, que dará después lugar al establecimiento, en 1951, del "Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital", como proyecto de varias Secretarías de Estado para desarrollar un programa de integración cultural. Y, finalmente, también en 1951, el Gobierno Mexicano y varios organismos de las Naciones Unidas (UNESCO, OEA, FAO, OMS, y OIT) fundan el "Centro Regional para la Educación Fundamental de América Latina (CREFAL) en Pátzcuaro, Michoacán, para la formación de personal especializado y que existe hasta la fecha.

En enero de 1970, desaparece la Dirección General de Asuntos Indígenas y sus funciones se distribuyen de la manera siguiente: los servicios extraescolares, tales como procuraduría y las brigadas de mejoramiento indígenas, pasaron a depender de la Dirección de Desarrollo de la Comunidad; y los servicios escolares de nivel primario, como la castellanización y los internados de primera enseñanza, pasaron a constituir la Dirección General de Internados de Primera Enseñanza y de Educación Indígena de la SEP.

LA CULTURA Y LOS INDIGENAS COMO OBJETOS DE ESTUDIO Y DE ACCION INTEGRADORA

Avanzado el Siglo XIX, en el México Independiente distinguidos estudiosos mexicanos de las más diversas y encontradas ideologías

reconocen la heterogeneidad de la población mexicana, a pesar de que el gobierno quiso borrar las distinciones bajo las ficciones jurídicas de la igualdad. A través de los escritos de literatos como Ignacio Manuel Altamirano, Ignacio Ramírez, periodistas como los hermanos Justo y Santiago Sierra, historiadores como M. Orozco y Berra y J. García Icazbalzeta, lingüistas como F. Pimentel y de sociólogos como A. Molina Enríquez, se reflexiona sobre la identidad mexicana y se busca desarrollar y caracterizar el proyecto de la Nación (se habla de cultura pero como una noción restringida a ciertas modalidades del pensamiento, la instrucción y el arte) pero se la concibe, bajo la influencia del pensamiento europeo, necesariamente como una nación homogénea, aquélla que idean los sectores que se consolidan dominantes, en la que no caben las diversidades de los indígenas, no considerados activos participantes, sino causa de desastre, atraso e ignorancia. Es la época en la que las ideas de "patriotismo", "unión nacional" e "integración" surgen como nociones elaboradas por los intelectuales de la incipiente clase media.

Pero no es sino hasta 1917, en la plenitud del movimiento armado de la Revolución Mexicana en medio de las demandas agrarias, sociales y políticas de los campesinos e indígenas, cuando el iniciador de la moderna antropología mexicana, Manuel Gamio, organiza la Dirección de Antropología y Población Regionales en la Secretaría de Agricultura y Fomento. Regionaliza el país en 10 zonas, y propone su estudio integral que permita el conocimiento básico de la población para el desempeño del buen gobierno. De 1918 a 1922 llevó a cabo la primera (y única) investigación integral en la población del Valle de Teotihuacan. Aborda la heterogeneidad étnica, es decir el estudio del grupo indígena, (herederos del pasado prehispánico, los siervos, los oprimidos), el grupo mestizo (que representa la verdadera cultura nacional, la cultura del porvenir, la que acabará por imponerse y será la más numerosa, cuyas manifestaciones culturales no son europeas ni indígenas) y el grupo constituido por descendientes de extranjeros establecidos en el país y que no se mezclan con los otros dos grupos. El propósito último de los estudios regionales es conocer a su población para desarrollar los programas de gobierno a través de los cuales se creen las condiciones de integrar a los indígenas a la Nación. La Dirección de Antropología de Manuel Gamio subsiste hasta 1925.

Es en el período de gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) en el que se desarrolla no sólo una comprometida política indigenista; también es la época en que se inicia el auge de las investigaciones históricas, antropológicas y lingüísticas: en 1937 la Universidad Nacional establece sus secciones de arqueología y lingüística, se funda la Sociedad Mexicana de Antropología; en 1938, con el establecimiento del Instituto Politécnico Nacional, se establece la carrera de antropología.

logía; en 1939 Alfonso Caso organiza el Instituto Nacional de Antropología e Historia, al que se integran el Museo Nacional, las Direcciones de Monumentos Prehispánicos y Coloniales, y en 1940 se lleva a cabo en Pátzcuaro, Mich., el Primer Congreso Indigenista Interamericano (a partir del cual se decide la creación del Instituto Indigenista Interamericano con Manuel Gamio como Director, y de los Institutos Indigenistas Nacionales). También en 1942 se crea la Escuela Nacional de Antropología en el seno del INAH.

En 1948 se funda el Instituto Nacional Indigenista, al que están indisolublemente ligados los nombres de Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán, distinguidos antropólogos a quienes es obligado hacer referencia, en los campos de la investigación y de la acción indigenista.

Alfonso Caso establece los lineamientos de la acción indigenista (que orientaron al indigenismo mexicano durante un cuarto de siglo) que busca la protección de las comunidades indígenas con el objeto de integrarlas en la vida económica, social y política de la nación, en un plano de igualdad con las comunidades mestizas. Esto es posible a través de una aculturación planificada por el Gobierno mexicano y en beneficio de los grupos indígenas: mejorando sus condiciones económicas, llevándoles educación, capacitándolos, en nuevas técnicas y conocimientos agropecuarios, comunicándolos dado que la acción indigenista se concibe de carácter regional. Con esta finalidad es necesario investigar para conocer las aspiraciones sentidas por la comunidad, para que la modificación de su patrones culturales se consiga de manera persuasiva, respetando todo lo positivo de las comunidades indígenas que no se oponga a su desarrollo, fomentar los valores positivos que manifiesten, buscando en todo caso la participación activa de las comunidades. Su acción es, por lo tanto, integral y debe dirigirse al mundo material, a la organización social y a las ideas de la propia comunidad y conseguir, así, el cambio, dado que el propósito no es mantener a las comunidades indígenas como tales, sino darles elementos necesarios para su transformación y su identificación con las otras comunidades mestizas del país.

Si Alfonso Caso concibe los lineamientos de la acción indigenista, Gonzalo Aguirre Beltrán desarrolla las modalidades de su operación, a partir de sus concepciones de la integración regional de las regiones interculturales y redefine al sujeto de la acción indigenista y pasa de la definición individual, basados en criterios lingüísticos y etnográficos, a la definición social, desarrolla los conceptos de la región intercultural con sus ciudades rectoras y elabora la teoría de los centros coordinadores que tiene como antecedente el primer proyecto regional de desarrollo integral para los tzeltales y tzotziles de los altos de Chiapas. La idea de la integración regional resulta básica para la acción indi-

genista, así como elevar los niveles de aculturación fortaleciendo la interdependencia, poniendo énfasis en la integración: romper el aislamiento de las comunidades indígenas fortaleciendo sus ligas con el centro rector regional, de aquí la importancia de los caminos, de la educación, de la castellanización y la lengua nacional, el desarrollo económico y la salubridad, pero la acción también debe dirigirse hacia la ciudad mestiza rectora de la región indígena, para modernizarla, occidentalizarla. La penetración en las etnias no sólo se logra con los caminos, también se profundiza con la utilización de dirigentes, de los elementos claves de la comunidad como promotores del cambio, para adiestrarlos y capacitarlos para los programas educativos y económicos y por su conducto inducir y consolidar las innovaciones culturales, sólo así se lograrán resolver los problemas derivados de la heterogeneidad cultural del país, y la existencia de grupos de población subdesarrollados que no participan plenamente en la vida de la nación. Como Director del INI y a la vez Subsecretario de Cultura Popular y Educación Extraescolar de la SEP dio un impulso notable a la educación indígena y expandió el sistema de promotores y maestros de educación indígena. También establece la Dirección General de Arte Popular como una dependencia especializada en la investigación y difusión del folklor, las artesanías y la música.

LA CULTURA Y LOS INDIGENAS COMO SUJETOS DE ESTUDIO Y ACCION

• El indigenismo surgió en México en la década de los veinte, como un aspecto de la ideología de la Revolución Mexicana. Era indudablemente una corriente progresista frente a las posiciones anti-indigenistas del siglo XIX, en las que se consideraba a los indios como seres biológica y culturalmente inferiores, que debían ser “blanqueados” y “civilizados”. Frente a tales barbaridades, el indigenismo, que llegó a transformarse en un política oficial del gobierno mexicano, interpretaba el atraso de las poblaciones indígenas del país en términos de la estructura social de la comunidad, de los valores culturales de los grupos indios y del carácter de las relaciones interétnicas (de opresión, dominación y explotación) que caracterizaban la interacción cotidiana entre los indios y mestizos.

Pese a su enfoque más humanista y más científico, esta corriente indigenista no difiere fundamentalmente de la anterior en cuanto a su planteamiento final: mediante la educación y las diversas técnicas del desarrollo de la comunidad, los indígenas tendrán que dejar de ser grupos sociales con lengua y cultura propias y deberán transformarse

en mexicanos mestizos —es decir, adoptar la llamada “cultura nacional”. En otras palabras, deberán dejar de ser indígenas. Es cierto que en estos planteamientos siempre se hablaba del respeto a las culturas indígenas y de la conservación de sus tradiciones, artes, y demás “aspectos positivos” —aunque nunca ha quedado claro quién decide los que es “positivo” en las tradiciones indígenas se supone que las danzas y las artesanías lo son, pero la medicina tradicional ya no lo es—. Por este supuesto respeto nunca se ha transformado en medidas concretas de política cultural.

El debate fundamental gira en torno de si la integración nacional de la sociedad mexicana involucra una creciente homogeneización cultural, proceso mediante el cual tenderán a desaparecer las culturas indígenas en aras de una visión mestiza de la sociedad nacional o si ésta puede incluir —y aún fomentar el pluralismo cultural sin menoscabo de su integridad y coherencia. Aparte de este debate fundamental, una crítica más política y radical —no exenta de sectarismo ideológico— sostiene que la acción indigenista tiende a manipular a los grupos indígenas y a modernizar sus formas de dominación y explotación, en vez de promover su auténtica liberación social y económica.

Mucho más insidioso, pero no menos destructivo en sus efectos que el genocidio abierto, es el etnocidio de los indios, el paulatino proceso de destrucción de las culturas indígenas mediante su asimilación forzada a las pautas y a los modelos de la sociedad dominante. En este proceso han desempeñado un papel notorio las misiones religiosas de diversos signos, pero también las políticas de desarrollo económico y cultural promovidas por los gobiernos federal, estatal o municipal, sin una reflexión y deliberación previa y sin la asesoría y dirección técnica adecuada.

Durante estos decenios orientados a borrar las fronteras culturales entre los valores y formas de vida de la sociedad dominante y los de los pueblos y las culturas indígenas, éstos han sobrevivido. Pero lo más importante es que, contrariamente a la afirmación de que los grupos y la cultura indígena eran un lastre para la nación, la historia en México ha demostrado que no han sido obstáculo para la integridad nacional y que han coadyuvado al reforzamiento y desarrollo de la nacionalidad.

Hasta la década de los años sesenta la participación del indígena en la definición de la política indigenista fue, en cierta forma, pasiva; pero al inicio de la década de los setentas se promovió una amplia discusión sobre las vicisitudes sufridas por el indígena y el indigenismo mexicano. En ella participaron intelectuales, antropólogos y dirigentes populares, que expusieron a las autoridades de la República las causas de la marginación del indígena y propusieron cambios en la política indigenista para fortalecer la acción del Estado a favor de los grupos étni-

cos. Pero lo más trascendente en esta discusión ha sido la creciente y cada vez mejor organizada participación de las comunidades indígenas.

Ya no se afirma actualmente la supuesta inferioridad de las culturas indígenas existentes sino que se subrayan, por el contrario, las aportaciones valiosas que éstas han dado a las culturas nacionales de América Latina en los campos de la lengua, la literatura, el arte, la música, el folklore, la alimentación, etcétera. Pero no es menos cierto que el desarrollo cultural de centenares de grupos indígenas aún sobrevivientes es interpretado como un proceso de asimilación o de integración a la cultura mestiza dominante, concebida como la auténtica y única cultura nacional. De continuar estas tendencias, aceleradas en años recientes por los programas de la educación y las comunicaciones, así como el desarrollo de la economía capitalista, una de las hipótesis prospectivas desarrolla la idea de que es poco probable que aún sobrevivan grupos indígenas en el país a fines del presente siglo, salvo tal vez los pueblos más numerosos como mayas y nahuas, mixtecos, zapotecas, mixes, etc. y los más aislados y dispersos como los huicholes, coras, tepehuas y otomies.

Frente a estos procesos de cambio se han venido alzando últimamente diversas voces de alarma, entre ellas las de los propios grupos indígenas, que protestan contra el peligro de la desaparición del patrimonio cultural de millones de seres humanos. Ahora resulta que, a pesar de cuatrocientos años de integración nacional y de más de cuarenta años de diversas modalidades de política indigenista, los grupos indígenas en México reclaman no solamente la tierra tantas veces prometida, sino también el derecho a su propia cultura y el respeto a su propia identidad étnica como los vascos en España y otras minorías en diversos países. Entre las demandas figura el que los maestros en zonas indígenas sean indígenas bilingües de la propia región.

Ante este avance en la toma de conciencia de los grupos étnicos, el actual gobierno replanteó la política indigenista siendo premisa central la participación organizada y activa de los propios pueblos. Expresamente se reconoció el pluralismo étnico, pues México es un país pluricultural, y que el patrimonio cultural de los grupos étnicos es patrimonio de la nación.

El reconocimiento de que la preservación de la identidad étnica como opción libre de las comunidades indígenas, es un derecho indiscutible de estos grupos y parte esencial de una nación plural como la mexicana, constituye una referencia normativa fundamental para las acciones del Instituto Nacional Indigenista.

Por ello, simultáneamente a la implementación de programas destinados a proporcionar servicios fundamentales a los grupos étnicos y a la población marginada, en general a través de las acciones de ges-

ti3n y coordinaci3n de COPLAMAR, se ha considerado imperativo impulsar diversas actividades que las propias comunidades ind3genas ponen en pr3ctica para la defensa y conservaci3n de su patrimonio cultural. As3 lo contempla el cuarto objetivo del documento "Bases para la Acci3n, D 77-1982" del Instituto Nacional Indigenista, en el que se plantea fortalecer la conciencia nacional a trav3s del respeto al pluralismo 3tnico por medio del apoyo a programas en las 3reas del patrimonio cultural y de la organizaci3n social.

El respeto a la organizaci3n social, valores culturales y usos tecnol3gicos de las distintas etnias del pa3s, resulta indispensable si se desea fortalecer las formas ind3genas de vida, compartirlas dentro del marco de la nacionalidad y enriquecer la conciencia nacional con las aportaciones de estos grupos.

En fundamento a lo anterior, el Instituto Nacional Indigenista auspicia las manifestaciones culturales de los pueblos indios mediante el Programa para la Defensa y Desarrollo de las Culturas Aut3ctonas, el que se realizar3 en todas las regiones que habitan los grupos 3tnicos a trav3s de los Centros Coordinadores Indigenistas.

Tambi3n en la Secretar3a de Educaci3n P3blica se aceptan los puntos anteriores. Se considera que M3xico es un mosaico de expresiones culturales y art3sticas. Cada regi3n, y aun cada pueblo, ha plasmado un modo de ver la vida, de relacionarse entre s3, de sobrevivir por medio del trabajo. La vida y la muerte, el amor y el odio, la opresi3n y la liberaci3n, la justicia y la injusticia, el bien y el mal, est3n presentes en la tradici3n de nuestros pueblos. Tradici3n que expresa el alma y la identidad popular. Frente a la agresi3n masiva de los medios de comunicaci3n que vive el pa3s a trav3s de la televisi3n, la radio, el cine, los *comics*, la recuperaci3n y el desarrollo de las tradiciones culturales es una labor impostergable y prioritaria.

En el natural desarrollo administrativo ocurrido en el marco de las reformas surgidas en la Secretar3a de Educaci3n P3blica a partir de 1977, en un per3odo de expansi3n educativa, se crea la Direcci3n de Culturas Populares. Este organismo es el resultado de una tradici3n de 60 a3os en la SEP que se origina en el pensamiento de Vasconcelos que dec3a: "Debemos depurar el gusto popular, corrompido por el cromo y la m3quina; expulsar la influencia extranjera, innecesaria y de mal gusto y devolver al pueblo la confianza en sus dones tradicionales, de artista que inventa y recrea su propia visi3n de las cosas".

La Direcci3n de Culturas Populares se cristaliza en la convicci3n de que en el prop3sito educativo del pa3s inspirado en el car3cter nacionalista de sus postulados, se incluye y es urgente la recuperaci3n de la historia y de la memoria popular, de las expresiones art3sticas, y de nuestras tradiciones culturales.

La acción deliberante, reflexiva y prospectiva de la Dirección General de Culturas Populares está orientada hacia los siguientes objetivos:

- 1º) Concientizar y promover en la sociedad nacional el respeto de los valores culturales y tradicionales de los indígenas y de los grupos populares rurales y urbanos.
- 2º) Impulsar la promoción interna y la difusión externa de la cultura popular tradicional.

Actualmente, su prioridad se orienta hacia el registro de los aspectos culturales de los grupos indígenas minoritarios en peligro de desaparición, y la investigación y promoción en algunos grupos indígenas mayoritarios.

La estrategia de acción de la Dirección General se realiza a través de un modelo que consta de tres subsistemas interactuantes.

- a) Investigación, que persigue conocer en las diferentes regiones culturales y en los grupos, los distintos aspectos, matices y características de la cultura popular tradicional, a fin de preservar y recuperar sus valores: Microhistoria, lenguaje y literatura oral, artesanías artísticas, danza, música, lírica infantil, conocimiento tradicional sobre su medio ambiente, ecología, flora, fauna, alimentación, plantas medicinales, medicina tradicional, etc.
- b) Promoción cultural, que se orienta a la animación y fomento, tendientes a revertir a la comunidad sus propios valores y expresiones para su desarrollo y que incluye la capacitación y adiestramiento de recursos humanos: capacitación de jóvenes indígenas como investigadores de sí mismos y promotores de la cultura popular y tradicional en cada grupo y entrenamiento e integración de grupos de teatro itinerante indígena y campesino y apoyo a la promoción de eventos culturales en pequeñas comunidades.
- c) Elaboración de materiales y contenidos para la acción educativa y difusión cultural, tales como libros, monografías, diccionarios de idiomas indígenas, información para documentales y programas radiofónicos, formación de acervos de artesanías para exposiciones, etnomusicológicos, etc.

Al efecto, se crearon Unidades Regionales de Investigación y Promoción Cultural en diversos puntos geográficos. Cada unidad bajo

las responsabilidades de un director, antropólogo casi siempre, se forma de promotores culturales bilingües asesorados por investigadores en número variable, según el caso, más el apoyo administrativo proporcionado por un auxiliar administrativo y una secretaria.

Paralelamente con estas Unidades, funcionan grupos centrales que apoyan los programas de investigación y de promoción de las Unidades; participan la capacitación a los futuros promotores bilingües, elaboran los datos y apoyan las tareas concretas; hacen la difusión de los resultados a través de los medios de comunicación; proporciona información a través del Centro de Información Documental, realizan exposiciones nacionales e internacionales y dan asesoría en programas específicos cuando les es solicitado.

Finalmente coordinan sus trabajos con los de Dependencias afines del Gobierno Federal, con Universidades de la provincia y otros centros regionales o nacionales de investigación.

Apenas es necesario precisar que la composición del personal de estas Unidades es flexible en sus especialidades, ya que las peculiaridades de los grupos estudiados son variables, determinados principalmente por su localización geográfica y los antecedentes históricos.

Un trabajo de esta naturaleza, que intenta primariamente conocer la cultura de los grupos y sentar las bases del etnodesarrollo, supone diversos problemas dado el número de grupos existentes y su dispersión geográfica. Y hay que añadir que en ocasiones se dan regiones interétnicas en las que los influjos mutuos de los grupos vecinos, presentan problemas específicos de identificación de los rasgos étnicos y los correlativos de discriminación entre ellos. Por ello el programa tiene que ser casuístico, aunque haya, como lo hay, un marco común de referencia. En otras palabras: hay un grupo genérico de campos de trabajo cuyo laboreo arrojará datos diferentes según el caso estudiado y la región atendida.

Así, por ejemplo, tratándose de las artesanías hay géneros comunes para investigar como la alfarería o los textiles que en cada grupo adquieren determinadas características que permiten distinguirlas. Dígase lo mismo de otros rasgos culturales de los enumerados como pueden ser la lengua, la historia, etcétera, de donde resulta que la capacitación dota al personal de una técnica apta para aplicarse a diversos sujetos.

No puede haber, en consecuencia, un solo programa de etnodesarrollo, sino que tal programa ha de ajustarse a los casos específicos y más si se tiene en cuenta lo antes señalado, esto es, que simultáneamente se estudian grupos mayoritarios y los en peligro o vías de extinción, cuyas problemáticas son diferentes, como es obvio.

El nuevo enfoque necesariamente da resultados que en diversos casos no son comparables. En ocasiones no se va más allá de la identi-

ficación de los problemas con su verdadero sentido y peso, por lo menos en el momento actual. (En cambio, podemos estar razonablemente seguros de que captamos la realidad sin lo cual no pueden elaborarse programas correctos para el etnodesarrollo).

Lo que en último término se propone la Dirección General de Culturas Populares es fortalecer la identidad cultural de los grupos étnicos y *articularlos, no integrarlos* en la vida nacional. Afirmarles, o devolverles en su caso, la dignidad perdida o deteriorada; promover el autorrespeto como el único medio eficaz de obtener para ellos el respeto externo cuya ausencia ha causado en múltiples ocasiones el sentido muy generalizado, de que la población indígena es una carga para la nación y no un sector productivo social, cultural, económica y políticamente.

Este último sentimiento, en momentos, ha alcanzado el grado de etnocidio violento, y otro enmascarado, por ello mismo más nefasto, que propicia una política indigenista equivocada por muy buena —y suele serlo— la intención que la guía.

Es demasiado pronto para evaluar los resultados de este nuevo enfoque, pero ya existen indicios claros de que se está en la vía correcta.

La noción común de atraso con que suele incriminarse a los grupos étnicos, está, pues, en entredicho y se propugna su eliminación. En todo caso, debe entenderse que hay *otra* escala de valores tan legítima como la que solemos reconocer. Lo cual obsta para reconocer valores humanos, derechos, por lo tanto comunes a todos los hombres, cuya defensa es deber ineludible.

Continuación obligada de este nuevo enfoque es variar, asimismo, la orientación de la promoción cultural que opera en una doble vertiente: hacia adentro (reversión sobre el grupo) y hacia afuera, a un gran público que abarca tanto a los especialistas en antropología y la cultura popular, como a los grandes grupos que están muy o apenas interesados en estas cuestiones.

Al revertir en la comunidad los materiales recopilados se logra que sus propios miembros se vuelvan conscientes de sus valores tradicionales, cualquiera que sea el campo donde se hallen. Inmediatamente se despertará la voluntad de hacer contribuciones personales a la cultura étnica, trátese de fijar por escrito la tradición oral —histórica, literaria, religiosa . . .— o de una obra de creación individual.

Por eso se atiende el estimular la producción autóctona y recogerla como testimonio del saber — ¡cuántas veces iletrado! — de la que la comunidad puede enorgullecerse cuando se da cuenta del aprecio que recibe en el ámbito interno y en el externo.

Se considera que en toda comunidad humana hay un gran potencial de expresión y que sólo hace falta un estímulo adecuado para que se exteriorice.

La difusión de una cultura étnica en el exterior es indispensable si se quiere despertar en quienes no pertenecen a ella el respeto que merece toda obra humana material o espiritual. Los medios empleados habrán de ajustarse a los niveles a los que se dirigen, regla, por lo demás, usual en toda difusión cultural.

Pero en todo caso, el objetivo final del trabajo será la fidelidad con que se dé la imagen que se trata de difundir.

LA CULTURA, EL ETNODESARROLLO Y LOS PROYECTOS ÉTNICOS

El etnodesarrollo se lleva a cabo a través de proyectos étnicos. Un proyecto étnico es una noción integradora para la reflexión y la acción sobre la cultura a partir del diseño de planes de los grupos étnicos mismos (o *para* ellos si nacen de la acción institucional), tendiente a conocer, cuidar y dirigir el desarrollo de su cultura e interrelacionarla con otros (incluso las etnias dominantes). El proyecto étnico precisa los objetivos, determina las metas y ordena las modalidades de la acción destinada a alcanzar objetivos precisos y a través de programas específicos. Todo proyecto étnico tiene un carácter integral. Un *proyecto étnico* se concibe y desarrolla a través de una quáuple recuperación cultural:

- 1: *Recuperación de la palabra*, es decir, del lenguaje como instrumento de transformación: desarrollo de alfabetos para pasar de idiomas orales a idiomas escritos, de la literatura oral a la escrita. Esto implica el desarrollo del bilingüismo con el idioma español y, por lo tanto, de la capacidad para la comunicación.
- 2: *Recuperación de la memoria*, es decir, de la conciencia histórica. Se trata de un problema de reconstrucción histórica: visión precisa del pasado étnico, comprensión del presente y proyección del futuro. Se refiere, por lo tanto, a la recuperación del tiempo: mítico, de tradición oral, o histórico.
- 3: *Recuperación del conocimiento*, de preservar y sistematizar su saber sobre las relaciones del hombre y el grupo con la naturaleza, y de las relaciones entre los hombres, realizados a través de una educación propia.

- 4: *Recuperación del espacio*, es decir de su capacidad de permanecer en un territorio y de defender todo lo allí existente: la tierra y el agua, y todos sus frutos y el subsuelo.
- 5: *Recuperación de su identidad cultural*, se trata de recuperar un espacio social, es decir, de la capacidad de desarrollar un proyecto cultural, social y político, inscritos dentro del gran proyecto de la Nación Mexicana.

Campos de la múltiple recuperación cultural	Programas y proyectos de			Objetivos de política cultural
	Investigación	promoción cultural	educación formal	
R1 Lenguaje y Comunicación	Investigaciones lingüísticas, sociolingüísticas y etnolingüísticas, pedagogía aplicada, literatura popular, arte popular: música, danza, drama, canto, expresiones plásticas, lírica infantil, simbologías étnicas.	Empleo de los medios de comunicación con los contenidos derivados de las investigaciones, publicación masiva de la literatura popular, animación de las expresiones artísticas, encuentros de narraciones tradicionales, modalidades de recreación y deportes étnicos, encuentros interétnicos.	Educación bilingüe (básica, técnica y superior y especializada). Formación de promotores culturales; capacitación de investigadores de comunidad. Uso de libros de texto gratuito, materiales de lectura en idiomas indígenas. Capacitadores de música para niños.	Política del lenguaje. Oficialización de idiomas. Elaboración de diccionarios, de materiales didácticos de publicaciones diversas. Programas radiofónicos en idiomas indígenas.
R2 Historia	Investigaciones etnohistóricas, historia oral, historia de las relaciones interétnicas, historia agraria, movimientos sociales, mesiánicos y milenaristas, tradicionalismos de resistencia. El mito, fuente primaria de la historia, cosmogonías, mitos de fundación, etc.	Encuentros de historiadores locales de la etnia e interétnicos; difusión de los resultados; difusión de los resultados de las investigaciones históricas diversas, su difusión radiofónica, o a través de los altoparlantes de los pueblos.	La historia y las tradiciones regionales en los libros de texto de la educación básica y en materiales de lectura, museos locales y regionales, exposiciones itinerantes.	Conocimientos y difusión de las historias étnicas, recuperación del patrimonio cultural arqueológico, colonial, documental y artístico.

Campos de la quíntuple recuperación cultural	Programas y proyectos de			Objetivos de política cultural
	Investigación	promoción cultural	educación formal	
R ³ Conocimientos	Investigaciones ecológicas, etnogeográficas, etnobiológicas: flora, fauna, agricultura tradicional, tecnologías, alimentación, plantas medicinales, plantas útiles, arquitectura, estrategias de supervivencia, etc.	Circulación de los conocimientos diversos en las poblaciones indígenas. Encuentros de hombres de saber. Utilizar los medios diferentes de difusión.	Los conocimientos tradicionales dan lugar a su empleo en todos los niveles de la educación y de la formación especializada.	Revaloración de los conocimientos tradicionales para la investigación, la promoción, la difusión y la educación.
R ⁴ Espacios étnicos Organización Social	Organización del territorio, modalidades de explotación y uso de los espacios, organización política, organizaciones étnicas, gremiales y profesionales.	Las organizaciones étnicas diversas definen las modalidades de la promoción.	Las informaciones de este campo introducidas a los materiales educativos y de lecturas en todos los niveles.	Reconocimiento jurídico de los territorios y de las modalidades de organización y de gobierno. Reconocimiento de las organizaciones étnicas. Importancia del derecho consuetudinario.

Campos de la quíntuple recuperación cultural	Programas y proyectos de			Objetivos de política cultural
	Investigación	promoción cultural	educación formal	
R ⁵ Identidad étnica	Adscripciones a una historia, a un lenguaje, una cultura, un territorio. Ubicación social en las estructuras regionales. Relaciones interétnicas regionales, nacionales e internacionales.	Idem	El pluralismo cultural principio básico incorporado a la educación. Elaboración de materiales diversos para los distintos niveles.	REVERSION CULTURAL. Análisis y desarrollo del deber ético de los investigadores e instituciones de investigación, nacionales e internacionales. Desarrollo de figuras jurídicas.

Como se podrá ver en el mapa que aquí presentamos, los grupos indígenas que pueblan México encuentran su mayor concentración en los Estados del-Pacífico Sur y en la península de Yucatán. Únicamente en la sección que abarcan los Estados de Guerrero, Oaxaca y Chiapas residen 27 grupos perfectamente diferenciados que hablan las lenguas que siguen:

Amuzgo, Náhuatl, Mixteco, Tlapaneco en Guerrero, Chatino, Chinanteco, Chocho, Chontal, Huave, Nazateco, Náhuatl, Mixe, Mixteco, Popoloca, Trique, Zapoteco y Zoque en Oaxaca: Chol, Maya, Tzeltal, Tzotzil, Zoque, Mame, Tojolabal y Quiché, en Chiapas.

La situación se hace más compleja cuando se sabe que cada una de estas lenguas se subdivide en buen número de variantes que, por ser ininteligibles entre sí, han llegado a considerarse como otras tantas lenguas como ejemplo tenemos las que siguen: Chinanteco 44 variantes, Mixteco 24 variantes, Otomí 7 variantes y Zapoteco 42 variantes, como se ve se trata de una verdadera Torre de Babel.

A manera de contraste es de mencionarse la península de Yucatán integrada por los Estados de Campeche, Yucatán y el Territorio de Quintana donde la lengua Maya es una sola, sin variante alguna.

Por lo que se refiere a la región del Noroeste, desde los Huicholes hasta los Pápagos, fue asiento de grupos indígenas más bien nómádicos que jamás alcanzaron planos de cultura avanzada. Todavía en la actualidad permanecen en estado de escaso desarrollo y con población bastante reducida. Como excepción, son de mencionarse los Mayos con 27,848 habitantes y los Tarahumaras con 25,479, según el Censo de 1970.

- | | |
|---------------------|-------------------------|
| 1 Kumiai | 29 Pima Bajo |
| 2 Cucapá | 30 Tepehuano |
| 3 Papai (akiva ala) | 31 Yaqui |
| 4 Cochimí | 32 Mayo |
| 5 Kilura | 33 Tarahumara |
| 6 Serí | 34 Guarijio |
| 7 Tequistateco | 35 Cora |
| o Chontal de Oax. | 36 Huichol |
| 8 Tlapaneco | 37 Nabua |
| 9 Pame | 38 Huasteco |
| 10 Chichimeco Jonaz | 39 Maya Peninsular |
| 11 Otomí | 40 Lacandón |
| 12 Mazahua | 41 Chontal (de Tabasco) |
| 13 Matlatzúnea | 42 Chol |
| 14 Ocuilteco | 43 Tzeltal |
| 15 Mazateco | 44 Toxotzil |
| 16 Popoloca | 45 Tojolabal |
| 17 Excateco | 46 Chuj |
| 18 Chocho-Popoloca | 47 Jacalteco |
| 19 Mixteco | 48 Name |
| 20 Cuncateco | 49 Motozintileco |
| 21 Trique | 50 Mixe |
| 22 Amuzgo | 51 Popoluca |
| 23 Chatino | 52 Zoque |
| 24 Zapoteco | 53 Totonaco |
| 25 Chimanteco | 54 Tepehua |
| 26 Huere | 55 Purépecha o Tarasó |
| 27 Pápago | 56 Kipapú |
| 28 Prima Alto | |

EL ETNODESARROLLO
Y LOS PROBLEMAS DE
LA INFORMACION. EN
LAS COMUNIDADES
INDIGENAS DEL CAUCA

Edgar Londoño

NOTA INTRODUCTORIA

Antes que hacer una exposición teórica sobre Etnodesarrollo y los problemas de la información, me permito presentar la experiencia sobre este tema de las comunidades indígenas del departamento del Cauca, en Colombia.

Nuestras comunidades indígenas en Colombia, al igual que todas las comunidades indígenas de América, vienen padeciendo, desde hace 490 años, el etnocidio.

En Colombia la opresión económica, cultural, política ha permitido que los sucesivos gobiernos hayan consolidado este etnocidio y que su tendencia actual sea la de continuar con el desconocimiento de los derechos de los indígenas con miras a lograr la "integración" a la nación colombiana. Integración que significa en reales términos la eliminación del indígena por el solo hecho de ser comunidades que no se enmarcan dentro de la lógica económica, política y cultural del sistema capitalista dominante en Colombia. A tal situación se ha llegado que el gobierno colombiano prepara un Estatuto Indígena que entre otras cosas decreta que existen comunidades indígenas y que ahora sí podrán hablar sus lenguas legalmente.

En el departamento del Cauca en Colombia, las comunidades indígenas desde el momento mismo de la conquista española vienen oponiendo resistencia a los permanentes intentos de eliminación por parte de sus opresores.

Esta lucha ha sido la expresión del indígena por defender, conservar o recuperar sus territorios que garanticen su identidad cultural y su práctica económica y política. La lucha que en la conquista presentó diferentes matices, desde la confrontación bélica de las comunidades, como lo fueron los indígenas Paeces en Tierradentro y la mayoría de los Pubenenses hasta el tácito acuerdo o la colaboración con

el conquistador. Pero en definitiva prevaleció la actitud política que se debió a las condiciones concretas de las tribus en el Cauca, en el período de la conquista.

Las comunidades indígenas del Cauca decidieron desde febrero de 1971 unir sus esfuerzos y dar forma al movimiento indígena.

Como respuesta al surgimiento del CRIC, el gobierno y las clases dominantes han desatado la más tenaz persecución. A pesar de ello las comunidades indígenas del Cauca vienen fortaleciendo y reivindicando sus derechos fundamentales, sin desligarse de los sectores campesinos y del resto del pueblo explotado y oprimido de Colombia.

El Consejo Regional Indígena del Cauca tiene su base de trabajo en el Departamento del Cauca. Su capital Popayán es el centro político y administrativo principal del departamento. Tiene una extensión aproximada de 30.800 kilómetros cuadrados y su población es de 884.000 habitantes. Etnicamente está compuesta por blancos, negros, mestizos e indígenas. La población indígena comprende aproximadamente un 25^o/o del total.

La población indígena se encuentra ubicada a lo largo de las cordilleras Oriental, Central y Occidental que tienen su origen en el Macizo Colombiano, donde nacen los principales ríos de Colombia entre los cuales se encuentran el Cauca y el Magdalena siendo su dirección sur norte, y que a través de la historia han sido de gran trascendencia para la economía y la cultura de los indígenas caucanos.

Para efectos de una mayor comprensión dividimos el departamento en cuatro grandes regiones indígenas así: Zona Oriente, Centro, Norte y Sur por sus características geográficas y de importancia socio-económica puesto que presentan algunas diferencias económicas y culturales.

Además, debemos tener en cuenta que las comunidades indígenas se asientan en los flancos Oriental y Occidental de las cordilleras. Unas pocas comunidades se concentran en la Cordillera Occidental. En la Costa Pacífica del Cauca, especialmente a lo largo de los ríos Guanguí e Infi y pertenecen a las familias Cholos Emberá, pero hasta el momento el CRIC no tiene ninguna influencia en estas comunidades. Por lo tanto nos dedicamos a aquellas regiones en donde el CRIC ha tenido su acción permanente a lo largo de once (11) años y a partir de 1970.

AREA DE INFLUENCIA DEL CRIC

Tiene un área de influencia aproximada sobre 6.114 kilómetros cuadrados o 614.480 hectáreas de territorio y la población aproximada

de 200.000 indígenas distribuidos en cincuenta y tres (53) resguardos indígenas. El resguardo indígena es la institución política administrativa implementada por la Corona Española a finales del siglo XVI cuando la mayor parte de la conquista se había realizado y por ende el etnocidio en gran parte se había consumado. Esta institución se adaptó a las costumbres y cultura indígena, fue una media proteccionista a las comunidades y logró una base legal para la supervivencia del indígena. Estos territorios se distribuyen así:

RESGUARDOS

Zona Oriente	39 resguardos y 415.179 hectáreas
Zona Centro	9 resguardos y 60.919 hectáreas
Zona Norte	4 resguardos y 279 hectáreas
Zona Sur	1 resguardo y 1.350 hectáreas
Sin datos	? y 136.753 hectáreas

Para un total de 53 comunidades y una extensión total de 614.480 hectáreas.

Este territorio ubicado casi en su totalidad al oriente del departamento comprende el 33^o/o de páramos, frío el 47^o/o y templado el 15^o/o.

TENENCIA DE LA TIERRA

El acoso constante contra los territorios indígenas hace posible que en esos momentos se dé gran concentración en la propiedad de la tierra, al punto de presentarse para el Cauca y es válido para las comunidades indígenas los siguientes datos: el 21^o/o de propietarios latifundistas posee el 46^o/o de la tierra, el 75^o/o de propietarios minifundistas posee el 43^o/o y la mediana propiedad el 3.52^o/o de los propietarios con el 11.08^o/o de la tierra.

EL PROCESO DE INFORMACION EN EL CAUCA

EL MARCO CULTURAL ABORIGEN EN EL CAUCA

A pesar del completo control que el sistema opresor, en América Latina, tiene sobre los medios de comunicación social, el pro-

ceso de información en los pueblos y en especial de las comunidades indígenas del Continente, posee mecanismos naturales, como la expresión oral, sus manifestaciones artísticas y culturales, su lengua y su práctica económica, que aún no pueden ser reemplazados.

EL MARCO CULTURAL OCCIDENTAL EN LAS COMUNIDADES INDIGENAS

Si en un principio la cultura del conquistador quiso eliminar la del aborígen, lo cierto es que, las comunidades indígenas que sobrevivieron afrontaron el proceso dialéctico que les permitió adoptar elementos de esa cultura que hoy reflejan una cultura aborígen característica.

LA EXPERIENCIA DEL MOVIMIENTO INDIGENA DEL CAUCA

La expresión oral ha sido la base de la apropiación de los conocimientos generales y que ha servido para concretar las reivindicaciones prioritarias que han permitido el surgimiento de un movimiento indígena coherente.

LOS INTERESES DE LOS REPRESENTANTES DE LA CULTURA DOMINANTE

Han utilizado la expresión oral y sus agentes, las autoridades indígenas, para aprovechar la cultura indígena, con el fin de desmembrar la cohesión interna, lograr ventajas económicas e implantar el sistema explotador al cual representan.

LOS INTERESES DEL INDIGENA Y SU ESTRUCTURA DE INFORMACION INTERNA

Existen líneas de autoridad mayores, medios, Gobernadores etc. que son los depositarios de los conocimientos que por tradición oral se transmiten. Esto garantiza además la memoria colectiva y que a través de asambleas y reuniones permite reafirmar estos conocimientos a falta de otros medios de comunicación más eficientes.

Sin embargo las comunidades han aceptado y aceptan el aporte del conocimiento no elaborado en sus ámbitos y permiten y desean la comunicación con otras culturas, como la de los explotados, a la cual

pertenecen. Pero esa aceptación está sujeta al compromiso consecuente, desinteresado y con miras a establecer relaciones de igualdad para enfrentar el enemigo común.

EL RESGUARDO (COMUNIDAD) INDIGENA Y LA INFORMACION SOCIAL

El médico (homeópata), el mayor, el gobernador del cabildo indígena, los artesanos etc., llevan cada uno un mensaje a la comunidad lo que permite complementarse e interrelacionarse de tal manera que se garantizan la continuidad socioeconómica del conglomerado.

EL TRANSISTOR SE INTEGRA A LA VIDA DE LA COMUNIDAD

Mediante la radiodifusión el indígena empieza a ser integrado y desvinculado de su comunidad, para consolidar el proceso de enajenación de su mente.

PROMOVER EL RESPETO A SU CULTURA

Y este promover debe responder a la firme decisión de hacer de la investigación un compromiso que se refleja en actos que realmente aceleren el proceso de autonomía y reivindicativo de las comunidades indígenas.

EL PAPEL DE LOS PERIODICOS

El alto grado de analfabetismo y la falta de un hábito en la lectura impiden que sean un medio eficiente.

EL CRIC Y SUS MEDIOS DE INFORMACION

El periódico "Unidad Indígena" surge como una necesidad de informar al interior de las comunidades y a la opinión pública en general. Sugiere que debe obedecer a los diferentes niveles de conciencia de la comunidad.

LA PROBLEMÁTICA INDÍGENA Y LA OPINIÓN PÚBLICA COLOMBIANA E INTERNACIONAL

El desinterés y la tendenciosa actitud del Gobierno Colombiano impiden que el pueblo colombiano conozca la realidad de la problemática indígena y cuando más es deformada y manipulada.

La intensa labor desarrollada por el CRIC a través de medios de información internacionales ha logrado que se cree una adecuada e importante opinión internacional que ha impedido, que se le aísle en sus momentos más difíciles.

ANÁLISIS DEL PROCESO DE INFORMACIÓN EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DEL CAUCA

EL MARCO CULTURAL ABORÍGENA EN EL CAUCA

El actual proceso cultural de las comunidades indígenas del Cauca: Paeces, Guambianos, Yanacunas, Coconucos, Totoroes; entre otros, es el resultado de las relaciones económicas, sociales y políticas que a través de la historia se han venido consolidando, como producto de la confrontación entre la cultura indígena y la cultura occidental.

El escenario de esta confrontación se caracteriza por una población de doscientos mil (200.000) indígenas, los cuales habitan un territorio de seis mil (6.000) kilómetros cuadrados sobre la zona andina. Fundamentalmente agricultores de climas medios, fríos y de páramos se expresan en lenguas autóctonas como el Paez y el Guambiano y la mayoría ha incluido el español. Existe propiedad colectiva sobre la tierra pero las "adjudicaciones" son familiares consistentes en pequeñas parcelas de menos de cinco hectáreas donde siembran sus cultivos como el maíz, papa, uyuco, etc. y la coca como base de su cultura.

Esta propiedad colectiva está subdividida en resguardos indígenas o parcialidades dentro de los cuales una determinada colectividad indígena tiene su asiento y es gobernada por un cabildo indígena, compuesto por gobernador, alcalde, alguaciles, comisarios, capitán general; quienes son elegidos cada año por voto popular.

Existen prácticas de explotación colectiva de la tierra como las "mingas" las empresas de producción comunitaria.

Su organización social esta nucleada en la familia, siendo la primera fuente de autoridad. Teniendo también niveles de control social y de información como lo son los ancianos consejeros o padrinos matrimoniales, los músicos y los expertos en arte, especialmente las teje-

doras de ruanas, anacos, chumbes, cuetanderas, alfombras, morrales, jigras, etc., y los albañiles constructores de casas y puentes. A estos se agregan los médicos (homeópatas) quienes son poseedores del conocimiento de las plantas y enormes depositarios de fuerzas espirituales que influyen la mente del indígena o colectivamente.

La época precolombina muestra una cultura indígena en que la tierra era de la comunidad y el trabajo se organizaba en base a los intereses colectivos y no individuales y la producción se encaminaba a la satisfacción de necesidades y no ánimo de lucro.

Los indígenas adoraban el sol o creían en otra vida corporal y tenían un civilizador de su nación, a quien llamaban Guequiau, cuyos sacerdotes mohanes continuaban sus enseñanzas, eran ancianos de vida solitaria, que casi escondidos en parajes retirados, recibían las consultas de los creyentes y daban consejos, eran tenidos por adivinos o por personas que podían hacer maleficios con yerbas o cuya sola indignación podía causar grave daño.

Y toda esta expresión cultural tiene su continuidad con algunos cambios en la actualidad, como lo afirma algún indígena al preguntársele sobre el tema, "los misioneros dicen que quieren civilizarnos, al igual que decían los españoles, pero ellos quieren darnos otra cultura, desconociendo la nuestra. Nosotros reconocemos nuestros *médicos*, nuestros idiomas, nuestra manera de vestir y de comer, pero ellos dicen que todas esas cosas son muy rebajadas, que son de los salvajes, que hay que olvidarlas, que hay que dejar de hablar lengua y olvidar la hechicería y los médicos, que eso es pecado, que tiene pacto con el *demonio*.

Indudablemente, poco a poco se van entrando esos cuentos a la gente más joven, a los niños de la escuela. En los sermones el padre también habla: que es pecado creer en esas *hechicerías*, entonces la gente se va concientizando, se va tornando como menos importante. Más, sin embargo, los papás que son de más edad, tan tradicionalistas y creyentes en sus modos de pensar y de conservar sus culturas recurren a sus médicos y realmente encuentran buenos remedios. Las hermanas (religiosas) dicen vayan al hospital que allá está el médico; los muchachos van allá pero, cuando están de malas, ni se alientan y, a veces no hay ni plata para la droga, en cambio el médico indígena ni la cobra, da la yerba casi como gratis, pues, a cambio se le da aguardientico, la comida y la *coca*, no más, pero planta, en moneda, no se consigue la salud.

A través de la propaganda de las hermanas (religiosas) ha querido como acabarse esa creencia de los médicos legítimos de nosotros, pero según los cuentos o la práctica misma, a nosotros se nos hace insistir que esa es la verdadera cultura nuestra, porque antes de venir las hermanas o los médicos blancos, ¿cómo nosotros nos habíamos crecido

y formado? Los papaes, las enfermedades nuestras se han combatido con los médicos indígenas en lo cual es en lo que tenemos *más confianza* depositada.

Un médico, después de ser un médico bueno en la comunidad, sale para otra parte a relacionarse con los blancos y ven pues que el médico de los indígenas es mejor, por lo tanto se mejora más rápido, en cambio, el médico de las *boticas* no sale bueno, no cura al enfermo, entonces el médico indígena lo cura, entonces el paciente, pues, al sentirse aliviado le da una propina y es un medio para corromperlo al médico bueno, entonces él (el médico) se ambiciona y adquiere fama: que fulano de tal estaba tan enfermo y cómo se alentó por medio de tal médico, así por el estilo va adquiriendo fama, se extiende lejísimos y si algún vecino le da así un aguardientico, pues eso no le agrada a él, entonces no le presta ningún servicio y se convierte en otro explotador.

El médico bueno también puede convertirse en médico malo, demasiado ambicioso, porque la ambición también lleva a la perdición. Los médicos buenos, por lo general siempre son buenos y el médico malo es oculto, a él no le gusta que se den cuenta, sino por debajo de cuerda están haciendo males a los prójimos y lo matan y él se disimula mucho.

El médico bueno, al principio quiere ser oculto, no quiere que lo estén molestando, porque él siendo buen médico, todo el mundo va a donde él a acudirlo, entonces sería un cansancio para él, por eso no quiere aventurarse, quiere ser, más vale, oculto por sí mismo y es donde viene el cansancio, pero un buen médico nunca va a ser un mal médico .

El indígena además de aprender el idioma del conquistador ha tenido que adaptarse a su sistema económico para poder subsistir, ha retomado parte de sus prácticas culturales y religiosas y en base a ello elabora un nuevo pensamiento político que le permita enfrentar a los, nuevos opresores.

EL MARCO CULTURAL OCCIDENTAL EN LAS COMUNIDADES INDIGENAS

Désafortunadamente las primeras expresiones culturales que conoció el indígena americano del conquistador blanco fueron el sonar de los cañones, la voz de mando y arrogante del militar, el olor de la pólvora o la voz acusatoria del clérigo misionero y cuyos instrumentos, la cruz y la espada, fueron los elementos esenciales para lograr el sometimiento irrestricto, y la conquista de sus medios económicos.

Muy diciente es la frase pronunciada por Cristóbal Colón de lo que refleja su época y su pensamiento como conquistador al poner

pie en la isla Guananí. "Que el Señor me dirija en su misericordia para que yo descubra el oro . . . con el oro se abren las puertas del cielo a las almas".

O el esfuerzo compensado del padre Eugenio del Castillo en los albores de la colonia, cuando él mismo relata la forma de eliminar la creencia sobre el Supremo legislador de los indígenas Paeces, Guequiau Guequiau nombre del que dio a los indios de esta provincia de Páez, las leyes de vana observancia (difundiéndolas a la posteridad por medio de los mohanes) haciéndoles creer que él mataba a los que naturalmente morían, diciéndoles que los "convertiría en piedra i los arrastraría si le trataban mal de palabra i si no las observaban, con lo cual le temían como a poderoso i le adoraban. Al presente, sus vicarios, los mohanes, con las mismas amenazas hacen que inviolablemente observen dichas leyes llevados del interés que por los oráculos i respuestas que dan reciben de los que los consultan. Algunos obstinados en guardar las dichas leyes, no dejan de observarlas, aunque les he hecho ver lo contrario de los efectos que prometen de su observancia, i aunque ya creen que este legislador fue el diablo, i que no fue poderoso pues hubo otro más poderoso que él (ya confiesan el verdadero Dios), el cual apiadado de las maldades que hacía este Guequiau al encontrarlo a la orilla de este río de Páez queriéndolo vadear, se ofreció a pasarlo, i que en la mitad lo soltó, i a otros dos compañeros suyos y mandó a los árboles que había a la orilla del río; no se le diessen favor por lo que se fue río abajo e iría al mar si no se ahogó".

Consolidada la conquista los indígenas del Cauca mediante la tributación, las instituciones como la encomienda, la mita y otras, pasaron a convertirse casi en esclavos de los conquistadores. Las tierras de los indígenas pasaron a manos de militares, Marqueses y Encomenderos y ante el peligro de la desaparición de la mano de obra indígena el Rey mediante las leyes de indias creó los resguardos a mediados del siglo XVI.

A pesar de la protección de la Corona Española y de las leyes dadas por la República, posteriormente, el despojo continúa y en los resguardos se han asentado grandes terratenientes quienes logran ingresar los territorios indígenas al mercado de la tierra. Instalan sus negocios en los poblados para acaparar y especular con los productos del indígena, servir de agiotistas e intermediarios de la entrada y salida de los productos. El gobierno por su parte consolida el proceso de colonialismo interno al permitir que sus jueces violen las leyes y la constitución que protege a los indígenas y sus territorios desconociendo sus propiedades con el visto bueno de las autoridades locales quienes titulan las tierras de los resguardos, para lograr recaudar los impuestos que sostengan su burocracia.

El poder político y económico de terratenientes comerciantes se consolida para desmembrar las comunidades indígenas y atentar contra su existencia. A esto se suman los aparatos ideológicos del Estado que poco a poco van rompiendo la cohesión interna de las comunidades que en últimas terminan por vender a bajos precios sus tierras, empiezan a avergonzarse de su cultura para terminar desapareciendo.

Estos poderes terminan controlando la vida social cultural económica y de gobierno de la comunidad y es en definitiva el personaje, que más fuerza política tenga quien manipula y explota a la comunidad.

Pero es en todas estas relaciones de desigualdad entre la cultura dominante y la dominada que el indígena del Cauca aprendió a resistir, a tomar los elementos positivos de la cultura impuesta y a conservar los propios. El incremento de la técnica de prácticas culturales para la producción, las relaciones de mercadeo y la utilización del transporte en definitiva los pone en contacto con otras comunidades indígenas o no, la utilización del transistor al lado de sus prácticas ancestrales permiten que el indígena definitivamente ya no sea el mismo de hace 490 años y que habrá tradiciones que definitivamente no querrá recuperar.

El uso de dos lenguas, el español y el Páez o Guambiano, sugiere que el indígena ha adoptado el bilingüismo y extraerlo de esta realidad sería una torpeza, lo mismo ocurre en la convivencia de dos culturas: la occidental y la aborígen, culturas que en sus factores positivos y dinámicos pueden complementarse en aras de una sociedad más justa e igualitaria. Entonces esto plantea el biculturalismo en el cual necesariamente tendrán que desenvolverse nuestras comunidades indígenas y superan el estrecho marco de los nacionalismos a ultranza y que en definitiva los aísla del resto de compatriotas que como ellos sufren la miseria y explotación. La alternativa entonces que plantea el movimiento indígena del Cauca es, que se le respete su propia expresión cultural para que se conozca y sea un verdadero aporte para otras comunidades.

LA EXPERIENCIA DEL MOVIMIENTO INDIGENA EN EL CAUCA EN EL PROCESO DE LA INFORMACION

Las comunidades indígenas del Cauca nunca han escrito sus lenguas y por lo tanto la difusión de su cultura se ha fundamentado en la expresión oral en la memoria colectiva de sus individuos en sus manifestaciones artísticas como los sarcófagos e hiposeos de San Andrés de

Pisimbalá, o las estatuas de piedra de la antigua cultura agustiniana, en la permanencia de su música representada por la chirimía que en base a la tambora y las flautas han podido transmitir su espiritualidad y en sus relaciones económicas.

El indígena utiliza todos los medios para lograr su permanencia social y cultural desde el sabio anciano o "papá señor", el capitán del resguardo, el gobernador del cabildo, hasta el más virtuoso de los artesanos y agricultores, así como el humorista que lleva una sátira o una crítica social. Pero esta interrelación expresa lo cotidiano de la vida de nuestros indígenas, y es posible, puesto que sus autoridades tradicionales, cabildos, médicos, ancianos, etc. viven en continua relación y actividad con su gente y conocen a detalle los problemas de la comunidad. Es este "etnocentrismo" lo que de momento permite afrontar la cultura occidental y adoptar de ella aquellos elementos que enriquecen la propia. En definitiva es un proceso dialéctico.

Pero esto es al interior de nuestras comunidades. El intercambio de experiencia se torna difícil cuando se supera el marco local o de su propia comunidad lo cual implica el complejo intercambio social, económico y político de dos culturas.

EL PROCESO EN LA CONQUISTA

No hubo un proceso dialéctico. El militar se limitó a aniquilar y en algunos casos sobre todo en unas pocas comunidades que tenían un avance social mayor, se produjo mayor intercambio de ideas, hubo mestizaje y se captaron experiencias. Fue el cura doctrinero el protector de indios, es decir, aquel que se mostró más interesado en la situación del indio quien primero fue aceptado para iniciar el actual proceso cultural y poco a poco la práctica de estos hombres fue realmente valorada por el indígena quien empezó a aceptar, políticamente, sus argumentos. Al cambiar el método de imposición de valores por el del compromiso sutil y el dejar de lado algunos prejuicios morales como lo fue el de que el indio era simplemente un salvaje para llegar a ser por definición del Papa un hombre con alma espiritual e inmortal, que lo elevó a la categoría de cristiano, permitió al indígena a la vez utilizar esta coyuntura para fortalecer sus ya menguadas comunidades.

Pero ese proceso de información es atentatorio cuando una de las culturas busca eliminar a la otra y es esto, precisamente, lo que ha venido ocurriendo en el Cauca.

LOS VERDADEROS INTERESES DE LOS REPRESENTANTES DE LA CULTURA DOMINANTE

Lo cierto es que los agentes de la cultura dominante en Colombia, compuesta por elementos retardatarios y conservadores, lo que desean, en última instancia es mantener la situación de atraso, miseria y explotación, caracterizada por relaciones atrasadas de producción que ni siquiera encuadran dentro del modelo capitalista imperante. La tierra da poder y dominio sobre la población y hacia eso apuntan los objetivos de terratenientes, comerciantes y politiqueros.

Los agentes en mención no intervienen inicialmente en la comunidad sino que el prestigio que le da su buena situación económica hace que consiga incondicionales entre la población aborigen, lo que le permite empezar a influenciar dentro de la comunidad. Son muy conocidos los compadrazgos entre el indígena y el agente externo. Mediante este compadrazgo el blanco tiene acceso a las tierras de su compadre y da comienzo a la alianza económica entre este y el indígena, alianza económica en la que siempre sale perdiendo el indígena.

Es a través de estos mecanismos que los mencionados agentes llámense sacerdotes, comerciantes, maestros, monjas o políticos, logran sutilmente penetrar la comunidad y descomponerla para luego "integrarla" al progreso nacional.

LOS INTERESES DEL INDIGENA Y SU ESTRUCTURA DE INFORMACION INTERNA

Nuestra experiencia en once (11) años de lucha organizada a través del CRIC nos ha demostrado que la mejor forma de comunicarse, relacionarse, expresarse o informarse, es demostrando *compromiso por los problemas* de la comunidad. Nuestros indígenas Paeces y Guambianos son especialmente inquisitivos y sutiles.

Ellos no tienen la prevención o los prejuicios propios del hombre ciudadano o de quien empieza a renegar de su cultura. La naturaleza práctica del indio impide que quien entre a luchar con él, caiga en la demagogia.

Es el ser consecuente con su problemática lo que en definitiva permite relaciones de igualdad sea entre indígenas mismos o entre indígenas y no indígenas. Reflejo de una aproximación al pensamiento del indígena colombiano y en especial del Cauca son los escritos de Manuel Quintín Lame entre ellos el que se refiere al criterio que tienen sobre la inteligencia del indígena y su estrecha relación con la naturaleza:

“No es verdad que solo los hombres que han estudiado quince o veinte años, los que han aprendido a pensar, son los que tienen vocación, porque han subido del valle al monte. Pues yo nací y me crié en el monte y del monte bajé hoy al valle a escribir la presente obra”.

Aquí se encuentra el pensamiento del hijo de las selvas que lo vieron nacer y que se crio y se educó debajo de ellas como se educan las aves para cantar y se preparan los polluelos batiendo sus plumas para volar desafiando el infinito para mañana cruzarlo y con una extraordinaria inteligencia muestran entre sí el semblante de amoroso cariño para tomar el vuelo, el macho y la hembra, para hacer uso de la sabiduría que la misma naturaleza nos ha enseñado; porque ahí en ese bosque solitario se encuentra el libro de la filosofía, la verdadera literatura, porque ahí la naturaleza tiene un coro de cantos que son interminables, un coro de filósofos que todos los días cambian de pensamientos pero nunca saltan las murallas donde está colocado el Ministerio de las leyes sagradas de la naturaleza humana. Pero el coro de hombres no indígenas que han corrido a conocer los grandes claustros de enseñanza en los Colegios, en las Universidades principiando por las escuelas primarias, no han podido ni podrán conferenciar con ese libro de la poesía, con ese libro de la filosofía que tiene tres poderosos reinos, y que no los han podido conocer aquellos niños de la antigüedad, los de la Edad Media, ni los de la presente, aquellos que se mecieron en las cunas de oro y de cristal.

La ciencia tiene un jardín muy extenso y pocos son los hombres que lo han mirado, aunque de muy lejos. Pero el indiecito lo ha mirado de muy cerca, unido con esos discípulos que la naturaleza ha criado y cría en el bosque en esos momentos de charla interminable que tienen los arroyos de las fuentes, en esos momentos en que ronca el tigre, ruge el león, silba la serpiente, canta el grillo y la chicharra, gime la paloma torcaz y cruge el bosque. Es el momento del recreo que esa maestra que es la Sabiduría, ha ordenado armónicamente a sus discípulos y después cruzan los cuatro vientos de la tierra que son los sembradores que tiene la Naturaleza.

Encuentra el hombre el nido del cóndor tan bien preparado, encuentra la casuchita de varias aves tan bien construidas, encuentra una colmena de abejas con una centinela en la puerta. Así armónicamente se ve arreglado todo.

Pues esa naturaleza que tiene sus armoniosos cantos enseñados a los que vienen educados por generaciones y no por maestros como ha aprendido a leer y escribir el blanco enemigo del indio.

El blanco por más que estudia no sabe nada, porque su corazón está lleno de orgullo y de envidia contra el pobre ignorante. El blanco

odia al indígena de muerte, de frente están, sus labios bañados de sonrisa pero es con el fin de humillarlo haciéndole revelar palabras para poder hacer negocios, actos y razones que los aclararé más adelante con franqueza.

La jurisprudencia que yo aprendí fue enseñada allá en esos campos de lucha donde me acompañaba esa imagen que iba alzando el vuelo de imagen en imagen y yo la miraba hoy más bella que ayer e imaginé que mañana sería más bella que hoy y que la sabiduría del hombre debía ser más exacta para coger las flores de la Ciencia dentro de ese jardín que cultivó el primer hombre y la primera mujer. Porque el día de mañana el hombre será más sabio que ayer y mañana será más sabio que hoy.

¿Quién es la Soledad? Es una señorita que acompaña a la Naturaleza y que ambas tomaron la llave para abrir el Ministerio donde debía penetrar el indio que ha sido odiado, calumniado, encadenado, encarcelado, ultrajado de palabra y obra por los descendientes de los españoles que llegaron el 12 de Octubre de 1492 a ocupar este suelo en busca de fortuna, porque no fue a civilizar al pueblo indígena que vivía en tierra Guanani sino a robarle todas sus riquezas y a que permanezca debajo de sus botas.

Mis intenciones son de todo corazón proteger el futuro de mi raza que permanece todavía en la ignorancia para hacerle frente al enemigo de nosotros los indígenas, y que conozcamos la Pradera de nuestros destinos y no corramos como mujeres enamoradas abandonando el cariño de sus padres a buscar la gran sociedad del estado de la civilización porque nosotros los indios tenemos más memoria, y se nos presenta la inspiración más ligera que el relámpago. El indio se pasea mejor y más rápido que la abeja en todas las flores del jardín de las Ciencias.

Pero este interés debe ser *consecuente* con una práctica social que redunde en beneficio de la comunidad y deseche las pretensiones individuales. Esto se encuentra muy arraigado en la mente del indígena. Para el indígena es todo un acontecimiento social y político el poder reunirse especialmente con sus compañeros. Esta es su fuerza definitiva, porque tantos años de opresión han acrecentado lo que Quintín Lame llamara "la fuerza de la compensación" para enfrentar a sus detractores. Es la expresión e interiorización del sentimiento de no estar solos es la esperanza de la supervivencia y el deseo inquebrantable de trascender aunque se sientan minorías.

Por eso es que en el inicio del movimiento indígena sus dirigentes buscan esos elementos que permitan aglutinar espontáneamente ese conglomerado, sin frases de cliché, sin estructuras preconcebidas. Es el lenguaje directo en que primero se motivó el sentimiento de ese

momento, sus reales intereses. Volvieron entonces a la mente del indio sus principales reivindicaciones, no pago de terraje, recuperar las tierras de sus resguardos, ampliar los resguardos, defender y dar a conocer las leyes sobre indígenas, exigir que se les permita enseñar en su propia lengua para formar profesores indígenas y educar de acuerdo con la situación propia.

No es entonces el periódico acabado, la cartilla técnicamente elaborada o el audiovisual sofisticado. Porque si es cierto que estos cumplen un objetivo fundamental, la relación interpersonal, el diálogo directo es irremplazable porque es la garantía para el indígena de que se es capaz de estar en su medio de sentir sus sufrimientos y alegrías es la posibilidad de confrontar a quien no es de su comunidad o de su propia cultura.

Todo esto presupone un mínimo conocimiento sobre el elemental funcionamiento de la comunidad en sus relaciones internas, algunos investigadores sociales, quieren obtener la información o el acercamiento en referencia con una visita de pocos días y lógicamente son rechazados o sutilmente evadidos. Consideramos casi imposible lograr un trabajo efectivo si no se tiene una gran experiencia y más aún, si no se confía en las organizaciones naturales de base. El CRIC se moviliza en un comienzo con reivindicaciones sentidas pero se consolida cuando las fuerzas internas del resguardo indígena de la comunidad indígena, empiezan su accionar.

Es donde empieza a funcionar en toda su fuerza la comunicación oral de todos sus estamentos.

EL RESGUARDO INDIGENA Y LA INFORMACION

Un resguardo indígena comprende un territorio claramente definido y reconocido por la ley 89 de 1890, donde se asientan un número apreciable de familias, en la mayoría de los casos más de 150 y por lo tanto con una población que supera más de 500 habitantes. Allí tienen sus "adjudicaciones" o especie de documento que la autoridad indígena, el cabildo indígena, da como garantía de posesión, es en esas parcelas donde tiene efecto su vida cotidiana.

Es el cabildo la autoridad indiscutible de la comunidad, el cual está rodeado o asesorado de los ancianos que tienen el conocimiento de la historia de la comunidad, de los consejeros o padrinos que en los matrimonios permanecen durante una noche y a veces más tiempo instruyendo a los desposados sobre las responsabilidades individuales y de grupo, estos padrinos muchas veces son llamados a otras comunidades a desempeñar esta función. El capitán de la comunidad que

dada su autoridad puesto que casi siempre es un anciano es el soporte moral para el cabildo y la comunidad y es elegido tradicionalmente en forma vitalicia. Los médicos (homeópatas) de la comunidad tiene mucha autoridad siendo su mayor influencia el conocimiento de la medicina tradicional que unida a su capacidad para influir lo sobrenatural le da cierto aire de misterio. Es quien realmente puede causar mayores traumatismo o bienestar en la comunidad pues su influencia psicológica es determinante.

Siguen en importancia quienes se destacan en las artes, quienes son aceptados y tenidos como punto de referencia en la comunidad indígena. Así, se destacan los músicos que generalmente construyen sus instrumentos autóctonos, los artesanos, etc.

La íntima relación de la comunidad con la naturaleza y sus relaciones económicas y sociales producen un lenguaje particular que es expresado en su propia lengua. Conocer la particularidad y lo común o general de ese proceso de información ha permitido que el movimiento indígena haya podido superar el estrecho marco local para expresarse en otros sectores sociales o comunidades indígenas. Y ha sido a través de los cabildos indígenas que representan la autoridad ordenadora y coordinadora, que el movimiento indígena ha surgido como movimiento social. Ha sido la efectividad del proceso de información a través de sus *propios valores* que se ha logrado elevar el nivel de conciencia y de interés por solucionar sus problemas. Quienes hemos colaborado en este proceso siempre nos hemos preocupado por no suplantar, ni imponer nuestros criterios a las comunidades indígenas. Se ha buscado que el conglomerado tenga los elementos de juicio necesarios e imparciales antes de poder tomar decisiones que incumban a la comunidad y sus dirigentes.

EL TRANSISTOR SE INTEGRA A LA VIDA FAMILIAR INDIGENA

Este pequeño aparato, fácil de manejar y transportar, empieza a ser el medio masivo de comunicación más eficiente. A diferencia de otros medios no requiere del tiempo del indígena para ser escuchado. A las cuatro de la mañana incursiona en la vida familiar y es compañero permanente en sus labores. Solo se apaga para dormir o cuando se conversa con otra persona o en las reuniones de la comunidad. El transistor es el elemento que transporta más sutilmente cultura, ya que no requiere del cuidado que significa la interrelación personal, no hay que preocuparse de atenciones, se puede tomar posición crítica frente a él sin necesidad de ser escuchado y a la vez se obtiene información unilateral del transmisor al receptor. Aquí el indígena no capta tan

fácil el mensaje, que ya no es sólo para su consumo sino que, este debe ser generalizado para que adquiera más audiencia, empieza a identificarse con esa otra parte del país que le es desconocida y empieza a captar con mayor intensidad sus intenciones. En las comunidades indígenas del Cauca la sintonía de programas son captados de acuerdo a la cercanía de una gran ciudad y si no captan las emisoras más potentes y que por lo general son extranjeras o tienen intereses proselitistas muy definidos, como es el caso con las sectas religiosas. Esto hace que al indígena se le ubique y manipule desde campos meramente subjetivos o metafísicos.

Se le extrae de su realidad y empieza a deformar sus verdaderos valores. Pero no encuentra ninguna información sobre sus congéneres, ni programas que retomen seriamente su verdadera cultura y problemática social. Son mensajes para ser consumidos en las ciudades en donde se ejerce el periodismo de censura o autocensura, se deforma la información, se juega con los titulares, las horas de audiencia. La información obedece al monopolio y criterios no muy serios de las tres o cuatro cadenas nacionales. Con la creciente descomposición social han aumentado en Colombia y se reflejan en el Cauca, las presiones y manipulaciones para controlar la radio y la televisión con el fin de "seleccionar" la noticia y evitar una imagen "falsa o deformada" de nuestro país. El avance del sistema capitalista impide que existan programas de radio locales, pues todo debe estar bajo la tutela del gran empresario. Y si surge alguna emisora local es tachada de ilegal cuando no de subversiva. Entonces, en Colombia existe un estricto control sobre las radioemisoras lo que no permite su masificación en cuanto al lanzamiento de programas al aire. Pero es aún más lamentable esta situación cuando el gobierno para dar una imagen democrática permite aquellos programas donde se especula con las creencias culturales y mágico-religiosas de nuestro pueblo, especialmente del indígena y se manipula su mente irresponsablemente para crear complejos de culpa o compromisos impuestos ante inminentes peligros y conseguir adictos a su causa. Es así como con su aprobación irresponsable, el ejecutivo consigue consolidar su ideología porque en definitiva refuerza su poder, que es el de la injusticia.

PROMOVER Y RESPETAR SU CULTURA

No existe pues, dentro de las comunidades indígenas del Cauca, valores únicos o acabados. Ha sido el diálogo constante, la consulta permanente, es el ir y venir de la información, aprovechando para ello la reunión de consulta, los foros, los congresos o las manifestaciones públicas, lo empleado para hacer conocer nuestros problemas.

La experiencia nos ha dicho que en estos momentos no es la prensa, periódicos, revistas, cartillas o volantes, lo más efectivo para movilizar y lograr una participación activa y consciente del indígena y evitar su extinción. Ya lo dijimos, es el compromiso efectivo, en unas condiciones concretas.

Y este comprometerse no ha sido la principal preocupación de quienes desean evitar el etnocidio. Las más de las veces preocupa simplemente *recoger* información para *lucir* en cuanto foro nacional o internacional haya, por lo cual se cae en el diletantismo inútil, en la palabrería estéril o en el conocimiento científico para un círculo exclusivo de depositarios de la verdad o de la riqueza (?) al estilo de los Jet Set de los poderosos.

Se requiere entonces que nuestros conocimientos convivan en la parcela del indio o en su choza con el niño o con el anciano, con la mujer o el joven.

Porque quienes realmente quieren la eliminación de los pueblos indígenas sí utilizan todos estos medios naturales de información y comunicación. En nuestras comunidades en el Cauca, desde los albores de la colonia, el comerciante se metió en la choza del indio para convencerlo de su bondades para aparentarle igualdad.

El sacerdote retomó muchos de sus valores para sí con el fin de promover el proselitismo religioso, el terrateniente dio su mano amiga, adelantando dinero sobre sus cosechas y luego le embargó sus tierras, el político viene siendo el nuevo promesero y el adalid del deber ser y logra con su populismo y su acercamiento hacia el indio, crear fantasías en la mente de nuestros compatriotas indígenas.

Ese maridaje ha permitido entre los indígenas Paeces, Guambianos, Coconucos, Puraceños, etc. trastocar sus valores; buscar estereotipos. Comienza el éxodo después de este juego de luces y hace principales víctimas a los jóvenes que eluden la protección de su comunidad y la cambian por la aventura hacia el jornaleo, al trabajo al destajo o la venta inhumana de su fuerza de trabajo.

La mujer en busca de una vida mejor y un trabajo seguro sale a ocuparse como ama de llaves, doncella o simplemente sirvienta que puede ser la palabra más adecuada.

Y esta situación seguirá no porque los jóvenes indígenas sean simplemente renegados de su cultura. Es que en estos momentos la falta de un trabajo garantizado, del asedio constante a sus tierras, de la especulación con sus productos, del abandono social, hacen que el indígena se aleje con amargura de su medio natural de vida. El contacto con otras culturas le han dicho que no es con el *estoicismo* que van a subsistir y que está en juego antes que la vida de un "indio" la vida de un hombre.

EL PAPEL DE LOS PERIODICOS

Para un país con alto índice de analfabetismo entre el 40 ó 45% y que en la población campesina e indígena pasa del 50%, los periódicos no desempeñan un papel muy importante. Entre otras razones porque leer un periódico, requiere del tiempo del indígena o la persona que lo lea, mayor capacidad de concentración y mejores conocimientos para asimilar así como saber leer y escribir y tener la capacidad de comprarlos regularmente. En consecuencia, económicamente es una carga para la menguada economía indígena y culturalmente algo que aún no consulta su problemática.

La prensa escrita entonces para los indígenas aún es un medio muy poco útil, y si surgen periódicos populares la más de las veces no superan el esquematismo, el sectarismo lo que rápidamente los hace excluyentes e impopulares. Pero otras veces no son estos factores. Es que el periodista muy pocas veces se pregunta *para quién* escribe y simplemente busca lo sensacional lo de circo, lo que cause impacto momentáneo así se sacrifique la calidad. Además son periódicos en donde no hay ninguna participación decidida de la comunidad. Si queremos ser efectivos con la prensa, es necesario superar las barreras expuestas y que sea un periodismo de compromiso con la comunidad.

LA EXPERIENCIA DEL CRIC Y SUS MEDIOS DE INFORMACION

Desde la aparición de la organización indígena en el Cauca, hemos tratado de lograr medios adecuados de comunicación de masas y, especialmente escritos. Siempre, desde un principio se trató de tener un periódico regional y solo se logró después de tres años, el periódico "Unidad Indígena" apareció en 1973 bajo la dirección de personas indígenas. El periódico tiene fundamentalmente tres niveles que obedecen a los distintos grados de comprensión de nuestras comunidades. Se presentan artículos elaborados que sirvan de base de estudio a los cuadros dirigentes para que mediante la información oral logren hacerlos llegar al resto de la comunidad. Otro tipo de artículos donde se combina la noticia regional con el análisis y el tercero que es la simple noticia, sin mayor trascendencia. El periódico promueve la participación de las comunidades buscando su propia expresión pero esta colaboración aún no ha sido mucha. Entonces el periódico debe funcionar bajo la responsabilidad de un Consejo Editorial.

Pero el periódico decididamente, no puede cumplir un papel importante por las razones antes anotadas y nosotros sabemos para

nuestra región que las principales razones son el analfabetismo, la falta de una educación bilingüe escrita que permita elaborar los periódicos en la lengua nativa y promover el hábito de la lectura.

Para superar estos inconvenientes, el periódico se difunde a través de pequeñas o grandes reuniones donde uno de los compañeros indígenas lee los artículos que interesen y luego se discuten y se responde a los interrogantes. También se ha evitado caer en la especulación teórica o la edición de artículos que no alcancen el nivel de comprensión de los sectores indígenas.

Se busca que el periódico refleje el estado real de avance del movimiento indígena y evitar que sea inflado. Digamos entonces que debido a las dificultades anotadas el periódico "Unidad Indígena" aún no puede reflejar exactamente la realidad que se vive, pero sí trata de superar la simple noticia o el artículo abstracto.

Hemos aprendido además que los compañeros indígenas logran hacer periodismo y muy eficiente con su lenguaje directo, descomplicado y objetivo, cuando adquiere una mínima racionalización del mundo que lo rodea.

Pero el periódico sí ha cumplido una función importante en las ciudades y sectores interesados en el conocimiento, difusión y apoyo de la causa indígena. Esto permitió que en 1979 y 1980 entidades de gran prestigio internacional como Amnesty Internacional, el Cuarto Tribunal Russel, entre otros se interesaran por mostrar a la luz pública el etnocidio que se viene incrementando dentro del movimiento indígena del Cauca y Colombia la persecución contra los principales dirigentes del CRIC. Hasta el momento más de 50 dirigentes indígenas han sido asesinados y miles de nativos encarcelados.

Estas mismas dificultades son válidas para el resto de material escrito que el CRIC ha elaborado y de los cuales se entregan unas muestras para los estudiosos del tema. La diferencia es que estas cuartillas sirven por períodos más largos y cumplen una función más de educación política gremial que informativa.

En cuanto al uso de audiovisuales apenas se empieza a tener algunas experiencias.

LA PROBLEMATICA INDIGENA Y LA OPINION PUBLICA COLOMBIANA E INTERNACIONAL

Las películas de vaqueros, made in USA, han hecho mucho daño en el sentimiento y comprensión imparcial sobre nuestras comunidades indígenas. Y últimamente se vienen difundiendo otras en donde se mezclan el sexo, la crueldad, el primitivismo y el canibalismo, en las que se

trata sin ningún rigor científico las costumbres de nuestros nativos para tratar de prevenir a nuestro pueblo contra las comunidades indígenas.

Tal vez la opinión pública nacional sabe mucho menos sobre la problemática indígena colombiana que la opinión internacional, y se debe a la falta de interés o de censura por parte del Estado y sus medios de información, por transmitir este tipo de problemática.

Esta censura como antes lo expresamos está encaminada especialmente a los medios de radio-difusión. El periódico "Unidad Indígena" en su corta existencia, no ha sido nunca clausurado.

Pero la opinión pública colombiana apenas empieza a informarse de la situación actual de los indígenas gracias al esfuerzo de los sectores populares y personalidades democráticas que desde foros ayudan a aumentar el interés por este.

Sin embargo, la opinión pública internacional ha estado más atenta y fue factor decisivo en la ola de represión que azotó al país en 1979 y de la cual fue especialmente víctima la población indígena del Cauca. Miles de mensajes sirvieron para que se contuviera, un tanto, la persecución y los intentos por destruir una organización enraizada en la cultura indígena.

CONCLUSION

Concluimos entonces diciendo que el movimiento indígena del Cauca ha tenido como criterio general el de retomar la tradición oral en sus comunidades, que al ser accionada por sus autoridades tradicionales logra los objetivos generales de comprensión de sus reivindicaciones partiendo del sentimiento general de la comunidad evitando imponer ideas que en un momento determinado no son comprendidas o aceptadas por la mayoría. Es el elemento fundamental sobre el cual se ha desarrollado nuestro movimiento.

Los medios y técnicas modernas solo podrán incrementarse en la medida que se superen los obstáculos estructurales que permanecen en nuestra sociedad como el colonialismo interno, la opresión, la explotación que se refleja en la desigualdad en la tenencia de la tierra, el analfabetismo, la desnutrición, la discriminación racial y política y el derecho a organizarse y a resistir si es del caso.

Ya el movimiento indígena está superando el ámbito regional, otras organizaciones indígenas regionales empiezan a movilizarse y del próximo 24 al 28 de febrero Colombia tendrá el Primer Congreso Indígena Nacional.

LAS ASOCIACIONES
INDIGENAS,
EL ETNOCIDIO Y EL
ETNODESARROLLO

Donald Rojas
Bernardo Jaen
Julio Tumiri
José Carlos Morales
Domingos Verissimo Marcos

REPRESENTANTE DE LA ASOCIACION INDIGENA
DE COSTA RICA (AICR): DONALD ROJAS

Costa Rica cuenta con seis grupos de indígenas sumando 15 a 20.000 habitantes sobre una población total de 2.776.750 habitantes, distribuidos en todas las regiones. Los problemas más importantes son los de la tenencia de la tierra, de su situación de minoría, el no reconocimiento por parte de la sociedad nacional la transculturación, la penetración de la multinacionales (Talamanca). Faltan la asistencia técnica y capacitación. El orador entiende la asistencia y la capacitación como acciones que se pueden adaptar a las necesidades y valores culturales de los indígenas.

Las comunidades indígenas se insertan en el sistema capitalista que choca con su propio sistema.

En 1973 se creó la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI), pero ha sido un fracaso para el cumplimiento de sus objetivos. No existe ninguna política definida. La participación del indígena ha sido nula salvo últimamente. Por otra parte, la Ley Indígena de 1977 se dio en un momento de emergencia que se quedó prácticamente en el papel.

La lucha es una lucha de supervivencia. Así a través de sus Congresos indígenas surgió la necesidad de tener su propia organización. La Asociación Indígena de Costa Rica nació en 1980 e intenta llevar su lucha a nivel nacional, abarcando luchas reivindicatorias, y buscando apoyo internacional.

Lo más preocupante ahora es el problema de la tierra y la exploración del petróleo en Talamanca, así como las posibles explotaciones mineras.

REPRESENTANTE DE LA COORDINADORA REGIONAL DE PUEBLOS INDIOS DE AMERICA CENTRAL – CORPI: BERNARDO JAEN

Recalca la importancia de esta reunión y de la organización que la auspicia.

Manifiesta que se han analizado las causas y los efectos pero no las raíces históricas del etnocidio y genocidio.

América Central constituye en la actualidad un área geopolítica de mucha importancia que no se puede perder de vista.

El problema indígena en América Central tiene que ubicarse dentro del contexto político de la región.

Hoy, los indígenas viven en regiones de refugio donde ya no se puede ni siquiera vivir con tranquilidad porque encierra recursos que necesita el capitalismo.

Entonces, al hablar de política de etnodesarrollo se debe partir de una identificación de estas realidades para pensar en un auténtico desarrollo de sus pueblos. En América Central, el imperialismo busca suprimir las luchas de liberación y el triunfo de la Revolución Nicaragüense. Esta política de intervención constante en esta área la pagan los indígenas, los obreros, los campesinos.

Lo más importante es la tierra, el tener un territorio propio. Los indígenas están amenazados de exterminio físico y cultural.

En cuanto a los expertos presentes, estima que deben interesarse y apoyar a los indígenas no sólo a nivel teórico sino en la práctica. Sobre esta reunión de la UNESCO, espera que no sea una de las tantas en las que las conclusiones y las recomendaciones son materiales de archivo.

REPRESENTANTE DEL CONSEJO INDIO DE SUDAMERICA (CISA): JULIO TUMIRI

Se pregunta quiénes son los sujetos y objetos del etnocidio y remarca que ayer, fueron los europeos los que implementaron una política de exterminio, y ahora son sus nietos. En Guatemala, por ejemplo, se matan 30 indios por día; en Amazonia, se cazan indios. Se asesinan dirigentes.

Los pueblos indios siempre lucharon. Así a partir de 1971, empezaron a gestar organización a nivel internacional. En la actualidad existe el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI), el Consejo Indio de Sudamérica (CISA, integrante del CMPI), creado en 1980.

Refiriéndose a esta reunión convocada por la UNESCO, subraya que esta organización también ha sido cómplice del etnocidio, al apoyar proyectos de educación de los gobiernos en poblaciones indígenas.

En cuanto a la educación bilingüe dice que no se debe dar importancia solamente a ésta.

Hablando del movimiento indio, manifiesta que presenta una alternativa no sólo para los indios sino para la humanidad. El problema fundamental es el de la tierra, que es como una madre. Por eso se lucha para la defensa y recuperación de la tierra.

En los años setenta se desarrollaron muchas organizaciones a nivel regional y nacional: el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca, en Colombia), la Federación de Centros Shuar (Ecuador), la Coordinadora Nacional de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, la Unión de Naciones Indígenas de Brasil (UNI), los Mapuches, el MITKA (Movimiento Indio Tupak Katari) en Bolivia. La década vio varios eventos como el Primer Parlamento Indio del Cono Sur de 1974, la Declaración de Barbados II con participación indígena, la Conferencia de las Organizaciones no Gubernamentales en Ginebra en 1977, el Congreso de Ollantaytambo (1980), etc. los documentos de estos eventos son instrumentos internacionales y los indios se basan en ellos pues son los únicos que expresan su sentir.

Las Naciones Unidas reconocen las naciones colonialistas sin tomar en cuenta la presencia de las poblaciones indígenas.

Hay que empezar a luchar por la recuperación de nuestros territorios. Hemos analizado la presencia de las transnacionales que nos preocupa mucho y que fue estudiada en la Conferencia de 1977 en Ginebra.

La defensa de los derechos territoriales es algo fundamental. La desaparición de las culturas indígenas se hace con despojo de las tierras de los pueblos indígenas.

“Los pueblos indígenas y la tierra” ha sido el tema de la Conferencia Internacional de las organizaciones no gubernamentales de Ginebra en septiembre pasado, la cual se declaró solidaria con los pueblos indígenas en su justa lucha para obtener la autodeterminación y condenó la represión y el genocidio sistemáticos llevados a cabo contra ellos.

REPRESENTANTE DEL CONSEJO MUNDIAL DE PUEBLOS INDIGENAS (CMPI): JOSE CARLOS MORALES MORALES

En 1977 se creó el CORPI en Panamá (Coordinadora Regional de Pueblos Indios de México-América Central-Panamá). En mayo de 1981 tuvo lugar un congreso del CMPI en Australia.

El CMPI abarca cinco grandes regiones: Norte América y Canadá, Norte Europa, México y América Central, América del Sur, Pacífico Sur, Australia, y Nueva Zelanda.

Habla de las “7 Hermanas” que manejan el mundo refiriéndose a las transnacionales.

El CMPI persigue la unidad a nivel mundial de los pueblos indígenas, combatir el etnocidio y el genocidio. Estamos en una defensa de la naturaleza y de las tierras.

Habla de los casos de Australia, de los Sami en Europa del Norte, de la reserva de Boruca donde los indígenas Brunkas van a ser inundados, en Costa Rica.

Dice que hay que defender las recomendaciones de las Conferencias de Ginebra (1977-1981).

El CMPI es una organización no gubernamental que tiene estatuto consultivo de segunda categoría dentro del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas.

El orador espera que estas demandas tengan eco con la gente que toma decisiones en la UNESCO.

REPRESENTANTE DE LA UNION DE NACIONES INDIGENAS DE BRASIL: DOMINGOS VERISSIMO MARCOS

Muestra su satisfacción de que una reunión de esta naturaleza se lleve a cabo. Subraya la amenaza que sufre la raza amerindia. Antes, vivían los indios felices, libres, sin problemas. Hoy están aquí para recuperar esta filosofía de la vida perdida. Sufren ahora opresión, violencia, usurpaciones. Por eso se están organizando para defender sus propios derechos: así nació la UNI (Unión de Naciones Indígenas).

Se refirió a la "estadoalizacao" que quiere hacer el Gobierno, pasando las decisiones a nivel de los Estados, lo que no acepta la UNI.

Hace falta promover la autonomía cultural y la autodeterminación de las naciones y comunidades indígenas, promover la recuperación y demarcación de las tierras.

Explica el proceso de reflujo de las poblaciones indias después de la llegada de los portugueses, y cómo la falta de demarcación del territorio lleva al etnocidio.

Denuncia la intención de la FUNAI (Fundación Nacional del Indio) de crear los indicadores de la indianidad cuyos criterios fueron dados a conocer a principios de 1981, llamados indicadores de la integración. Felizmente hasta hoy no han sido implantados debido a la presión de la opinión pública.

También hace una proposición de apoyo a la creación de un parque Yanomami, no según la voluntad de la FUNAI (que quiere delimitar 21 áreas discontinuas y reducidas) sino correspondiendo a un territorio continuo, dado que su fragmentación traerá la rápida destrucción de su modo tradicional de subsistencia.

DISCURSOS DE CLAUSURA

José Alberto López
Jacques Boisson
Julio Tumiri

DISCURSO DEL SR. JOSE ALBERTO LOPEZ MARIN,
COORDINADOR GENERAL DE LA CULTURA,
REPRESENTANTE DE LA MINISTRA DE CULTURA DE COSTA RICA

Señor Representante de la UNESCO,
Señor Representante de la FLACSO,
Señor Presidente del Encuentro,
Señoras, señores:

En nombre de la doctora Marina Volio Brenes, Ministra de Cultura, Juventud y Deporte agradezco a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), el haber hecho posible este evento en Costa Rica.

Nuestro agradecimiento es extensivo a todos los participantes de países hermanos por su apoyo diverso y determinante en hacer realidad el estudio y comprensión de la problemática etnológica de estos pueblos y, en la búsqueda de medios y alternativas de solución adecuados al desarrollo democrático de nuestras sociedades.

Ante el avance vertiginoso de medios, procesos, instrumentos, ideas y organizaciones con las cuales hoy más que nunca se continúa produciendo a lo largo y ancho de América la desaparición real de los principales componentes culturales y humanos de estos pueblos, unas veces por desconocimiento, otras, expreso, encuentros como el presente son sumamente importantes para ubicar los problemas y los instrumentos y crear conciencia sobre la identidad cultural, los derechos humanos y la paz.

Actividades como ésta contribuyen al desarrollo de las ciencias sociales en áreas tales como: infraestructuras y programas, sistemas y servicios de información, estudios epistemológicos y axiológicos, fortalecimiento de la cooperación interregional, mejor comprensión de las culturas que poseemos y su evolución, los fenómenos del desarrollo, el ambiente y los asentamientos, etc., sin los cuales las autoridades políticas, entre otras organizaciones, carecerían de los datos necesarios que en muchos casos son causa de lamentable omisión.

Esperamos que su paso por nuestro país haya permitido a todos comprender los medios y alternativas, para resolver justamente nuestra problemática e identidad cultural, al dar por clausurada esta actividad manifiesto nuestro agradecimiento.

DISCURSO DE JACQUES BOISSON,
REPRESENTANTE DE LA UNESCO

Señor Representante de la Ministra de Cultura,
Señor Presidente de la Reunión,
Señor Secretario General de la FLACSO,
Señoras, señores:

Ante todo, quisiera brindarles un cordial y caluroso saludo del Director de la UNESCO, señor Amadou—Mahtar M'Bow y del Subdirector General del Sector de Ciencias Sociales, señor Rodolfo Stavenhagen, quien me solicitó transmitirles cuánto sentía no haber podido participar en esta importante reunión.

Al final de este evento, me complace comunicarles cuánto he apreciado su incomparable hospitalidad así como la bienvenida que generosamente nos han brindado los costarricenses.

El honor que hoy nos hace la Ministra de Cultura a través de su representante al presidir esta clausura, manifiesta en forma tangible esta hospitalidad y el interés que tienen el Gobierno y el pueblo de Costa Rica hacia el trabajo que hemos venido adelantando.

Nos sentimos profundamente honrados sobre todo porque este Gobierno y este pueblo representan ante el mundo ejemplo de democracia y de voluntad de convivir en paz con respeto a su propios valores y a los de los otros.

Las calidades humanas e intelectuales del pueblo costarricense han contribuido en forma decisiva al éxito, y ahora podemos decir al gran éxito de esta reunión, así como la perfecta organización tanto a nivel intelectual como material que nos ha brindado la FLACSO en esta ocasión. Quisiera sobre todo agradecer a esta institución en la persona de su Secretario General, señor Daniel Camacho, y de todo su equipo de colaboradores por las magníficas condiciones de trabajo que hemos encontrado aquí.

Creo conveniente recordar en este momento que la UNESCO, al incluir el estudio del etnodesarrollo y el etnocidio en su programa de actividades se compromete en forma decisiva a dar una nueva dimensión a la reflexión y a la acción en favor de la realización de los derechos llamados "culturales" reconocidos específicamente por la Declaración Universal de los Derechos Humanos y por el Pacto Internacional Relativo a los Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

Se trata para la UNESCO, y a través de ella, para la comunidad internacional, de contribuir a salvaguardar los valores fundamentales de las distintas culturas contra lo que cada vez más tendemos a llamar etnocidio, y en consecuencia de combatir algunas formas de explotación y de discriminación con tendencias etnocidarias. Estas culturas forman parte integrante del patrimonio común de la humanidad, y como tal, tienen un derecho fundamental e inherente a ser respetadas y a beneficiar de las condiciones favorables a su plena realización.

Se trata también de promover alternativas de desarrollo en el sentido global del término que no se inspirarían sistemáticamente de modelos extranjeros reflejando el sistema, las estructuras y los modos de vida de una cultura importada, sino de estimular y reforzar las iniciativas y las acciones de etnodesarrollo, es decir de formas de desarrollo fundamentadas sobre los valores, las necesidades y las aspiraciones de los pueblos in situ.

Sin embargo, no se trata aquí, como han pretendido algunos, de encerrar poblaciones en sistemas arcaicos estáticos o en verdaderos "bandoustans" como en Africa del Sur, sino de permitir por medios realmente democráticos y dinámicos

adaptar los progresos económicos, sociales y científicos en función de sus auténticas aspiraciones, de sus auténticas necesidades y de las realidades esenciales de su existencia y de su futuro.

Por fin se trata de combatir las causas profundas de este "mal desarrollo" como lo dice un famoso autor que, apoyándose sobre los más privilegiados, aumenta las miserias de las poblaciones rurales y de los medios urbanos desfavorecidos y marginados.

Frente a las interpelaciones que recibimos cotidianamente referentes a la miseria y al hambre que sufren miles de centenares de hombres, mujeres y niños indios en número creciente, brutal expresión del fracaso de los esfuerzos realizados, especialmente en el curso de los dos últimos decenios de desarrollo, nos debemos reconsiderar de nuevo los modelos culturales impuestos hasta ahora a escala mundial.

La reunión que termina hoy hará una contribución sustancial a esta empresa. La UNESCO que tomó la iniciativa quisiera una vez más agradecer a quienes contribuyeron a la realización de este evento y en particular a ese país que nos ha recibido y a la FLACSO que ha sido la piedra angular de ese seminario.

Ante todo quisiéramos desear, al final de esta reunión, que las conclusiones, y en particular la declaración adoptada puedan lograr la más amplia difusión. La presencia de numerosos periodistas en esta sala es una muestra del buen éxito. Por eso, es a ellos a quienes me dirijo para agradecerles su presencia y para solicitarles hacer cuanto puedan para asegurar el éxito de esta reunión.

DISCURSO DE JULIO TUMIRI A. COORDINADOR GENERAL DEL CONSEJO INDIO DE SUDAMERICA

Señores Representantes de la UNESCO y de la FLACSO,
Señor Representante del Gobierno de Costa Rica,
Compañeros científicos y
Hermanos Representantes de Organizaciones Indias o Indígenas:

Por encargo de mis hermanos indios acá presentes, hago el uso de la palabra en esta tribuna internacional que organiza la UNESCO en coordinación con la FLACSO, "Seminario sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América". En nombre de mi pueblo, en nombre del Consejo Indio de Sudamérica, CISA y en nombre del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas que agrupa a los pueblos y naciones indígenas del mundo, para expresarles nuestra profunda preocupación por la desesperante situación en que se debaten nuestros pueblos.

Consideramos que el aporte de las organizaciones internacionales, de los científicos que respaldan a la causa de los pueblos oprimidos puede contribuir positivamente en la lucha de liberación. Los científicos sociales deben cambiar de actitud y de mentalidad, no utilizar más a las poblaciones indígenas como material de estudio para escalar prestigio y fortuna. Es hora de romper las cadenas del silencio, de opresión, colonialismo, racismo y terminar con la explotación.

En el mundo, los indios somos millones, en Sudamérica, el Consejo Indio de Sudamérica habla por más de 45 millones de indios diseminados a lo largo y a lo ancho del Cono Sur. En algunos países del hemisferio desgraciadamente casi exterminados, y en otros como Perú, Bolivia, Ecuador, México, Guatemala son una gran mayoría, pero ni sus formas de organización son tomadas en cuenta, ni el idioma indígena es oficial ni respetados sus derechos más elementales.

En este seminario escuchamos una serie de violaciones y denuncias. Por ejemplo, los indios en la selva amazónica son perseguidos como si fueran animales salvajes, cazadores de indios matan por simple distracción, agentes genocidarios les envenenan introduciendo ropas y alimentos contaminados.

Los terratenientes, empresas petroleras, colonos blancos, explotaciones madereras, las transnacionales son los que despojan al indio de su tierras utilizando policías, ejércitos, bandas paramilitares, gobiernos, misioneros y hasta los científicos, destruyen el medio ambiente saqueando los recursos de la "Madre Tierra" (Pachamama) terminando con la existencia de culturas y pueblos civilizados.

Los gobiernos más se preocupan en construir más cárceles, esas cárceles están llenas de gente humilde, de indios sin culpa alguna, compran más armamentos en lugar de solucionar el problema del hambre, la miseria, la desnutrición, el alcoholismo, la prostitución, la falta de tierra y trabajo a que están sometidas nuestras comunidades milenarias.

Nuestras organizaciones, nuestras luchas por la tierra y por la supervivencia son respondidas con la violencia, masacran a comunidades indígenas completas, como los casos de Tolata en Bolivia, Cauca en Colombia, en Guatemala por día asesinan 30 indios, todos los indios son culpables por el simple hecho de ser indios; miles de dirigentes son perseguidos, asesinados, desaparecidos o echados de su tierra, es decir la política pizarrista y almagrista continúa todavía en nuestros pueblos, por eso no podemos hablar de que logramos libertad e independencia.

No sé por qué nos tengan que tratar de esa manera, si los indios siempre somos pueblos pacíficos, pueblos respetuosos, pueblos que aman a la naturaleza y a la Madre Tierra, porque la tierra nos da la vida, *la tierra es el indio y el indio es la tierra*, es nuestra cultura, nuestra existencia y nuestro futuro.

Los pueblos indios no constituimos ningún peligro ni amenaza para los "civilizados" porque no nos preocupamos en desarrollar ciencia y tecnología para terminar con la humanidad, con las plantas, con los animales como lo hace el Occidente. Abandonados desde las montañas más lejanas reclamamos nuestros derechos a vivir en la tierra que es además de nuestros antepasados, cultivar y desarrollar nuestra ciencia, técnicas, costumbres, idioma, religión, música, danza y a defendernos de los peligros de la sociedad moderna y poder asimilar de acuerdo a las necesidades, intereses y a nuestra entera voluntad.

Como herederos de pueblos pacíficos que alcanzaron un alto grado de desarrollo y civilización, hoy estamos en pie de lucha bajo las "wiphalas" (banderas) de Tupaj Katari, Bartolina Sisa; Tupaj Amaru, Micaela Bastidas, Caupolicán, Quintín Lame por nuestra dignidad, por la Tierra, Cultura, Unidad y Autonomía. Unidad Indígena a nivel local, regional y mundial y estrechar fuerzas con los pueblos que sufren la discriminación y la explotación.

Este seminario que ha tenido como objetivo analizar el etnocidio y el genocidio de los pueblos indios en América, es también la primera oportunidad que al indio se le dio la palabra para expresar al mundo lo que siente y cuánto sufre ese dolor, ese peso de cinco siglos de resistencia. En eventos internacionales nuestros opresores han declarado reiteradamente haber terminado con nuestra existencia, porque la presencia india es factor de "atraso", pero nunca dicen que ellos son justamente el verdadero factor y culpable de nuestra situación de miseria, pobreza y atraso.

Esperamos que ésta no sea la única ni la primera oportunidad, sino la voz, la palabra y la presencia de los pueblos y naciones indígenas en la tribuna de las organizaciones internacionales, como las Naciones Unidas, y la UNESCO se hace cada vez más necesario.

CONTENIDO

<i>PREÁMBULO</i>	7
<i>PRESENTACIÓN</i>	9
Introducción: Los Derechos de los pueblos JACQUES BOISSON	13
Declaración de San José sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina	21
Resoluciones y Recomendaciones de la Reunión sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina	29
Políticas Indigenistas y Reivindicaciones Indias en América Latina 1940-1980 MARIE CHANTAL BARRE	39
Organismos Internacionales: Instrumentos Internacionales Relativos a las Poblaciones Indígenas MARIO IBARRA	83
El Etnodesarrollo: Sus Premisas Jurídicas, Políticas y de Organización GUILLERMO BONFIL BATALLA	131
Límites y Posibilidades del Desarrollo de las Etnias Indias en el Marco del Estado Nacional STEFANO VARESE	147

Indoamérica y Educación: ¿Etnocidio o Etnodesarrollo? SALOMON NAHMAD	161
La Fragmentación Lingüística: Prolongación de la Fragmentación Colonial NEMESIO RODRÍGUEZ	185
Los Problemas del Etnodesarrollo de una Población India en América del Sur: El Caso de los Cuivas en Venezuela FRANÇOISE FONVAL	207
El Conflicto Etnia-Nación en Nicaragua. Un Acercamiento Teórico a la Problemática de las Minorías Étnicas de la Costa Atlántica MANUEL ORTEGA HEGG	229
El Caso de los Bribris, Indígenas Talamanqueños. Costa Rica. GUIDO BARRIENTOS - CARLOS BORGE - PATRICIA GUDIÑO - CARLOS SOTO - GUILLERMO RODRÍGUEZ - ALEJANDRO SWABY	249
El Etnodesarrollo y la Problemática Cultural en México LEONEL DURÁN	257
El Etnodesarrollo y los Problemas de la Información en las Comunidades Indígenas del Cauca. EDGAR LONDOÑO	281
Las Asociaciones Indígenas, El etnocidio y el Etnodesarrollo DONALD ROJAS - BERNARDO JAEN - JULIO TUMIRI - JOSE CARLOS MORALES - DOMINGOS VERISSIMO MARCOS	305
Discursos de Clausura JOSÉ ALBERTO LÓPEZ - JACQUES BOISSON - JULIO TUMIRI	311

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR EN EL MES DE DICIEMBRE DE 1982, EN LOS TALLERES GRAFICOS DE LA EDITORIAL EUNED. SU EDICION CONSTA DE 3.000 EJEMPLARES, IMPRESOS EN PAPEL PERIODICO CON FORRO DE CARTULINA LINO. ESTUVO AL CUIDADO DE LA DIRECCION EDITORIAL DE LA UNED Y DEL SR. FRANCISCO ROJAS.

SELECCIONES DE COLOR:

SERVICIOS FOTOMECAVICOS CANTILLANO

DISEÑO LA PORTADA:

CARLOS FCO. ZAMORA CON BASE EN DIBUJO DE BERNAL PONCE.