

POR LA CONQUISTA DE LA AUTODETERMINACIÓN

En el cincuentenario de la Declaración de Barbados

Alberto Chirif

Editor



E. E. MOSONYI ▲ G. GRÜNBERG ▲ S. VARESE ▲ M. A. BARTOLOMÉ
S. ROBINSON ▲ V. D. BONILLA ▲ N. HERNÁNDEZ
A. HERNÁNDEZ y P. TORRES ▲ A. BARABAS ▲ P. GARCÍA HIERRO
Z. LEHM y K. LARA ▲ J. PACHECO DE OLIVEIRA ▲ R. CH. SMITH
R. VILLAGRA ▲ T. MOORE ▲ S. ELÍAS ▲ F. BARCLAY ▲ S. HVALKOF
A. PARELLADA ▲ E. WÆHLE

Alberto Chirif

Editor

POR LA CONQUISTA DE LA AUTODETERMINACIÓN

E. E. MOSONYI ▲ G. GRUNBERG ▲ S. VARESE ▲ M. A. BARTOLOMÉ
▲ S. ROBINSON ▲ V. D. BONILLA ▲ N. HERNÁNDEZ
A. HERNÁNDEZ y P. TORRES ▲ A. BARABAS ▲ P. GARCÍA HIERRO
▲ Z. LEHM y K. LARA ▲ J. PACHECO DE OLIVEIRA ▲ R. CH. SMITH
R. VILLAGRA ▲ T. MOORE ▲ S. ELÍAS ▲ F. BARCLAY ▲ S. HVALKOF
▲ A. PARELLADA ▲ E. WÆHLE

POR LA CONQUISTA DE LA AUTODETERMINACIÓN

COPYRIGHT: los autores y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA

COMPILACIÓN Y EDICIÓN: Alberto Chirif

DISEÑO DE TAPA E INTERIORES: Gredna Landolt

FOTOGRAFÍA DE PORTADA: Pablo Lasansky, 2019

PRODUCCIÓN EDITORIAL: Alejandro Parellada

ISBN: 978-87-93961-19-7

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5 - Perú

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2020-08432

HURIDOCs CIP DATA

Título: Por la conquista de la autodeterminación

Editor: Alberto Chirif

Número de páginas: 396

Idioma: Castellano

ISBN: 978-87-93961-19-7

Index: Pueblos Indígenas – 2. Autoderminación – 3. América

Área geográfica: Global

Fecha de publicación: 2021



GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO

SOBRE ASUNTOS INDÍGENAS

Prinsessegade 29 B, 3er piso

DK 1422 Copenhagen, Dinamarca

Tel: (45) 35 27 05 00 - Fax 845) 35 27 05 07

Web: www.iwgia.org

CONTENIDO

El libro y los recuerdos Alberto Chirif	9
 ► PARTE 1 FUNDADORES Y PARTICIPANTES	
El despertar del mundo indígena: desde la invisibilidad a potenciales salvadores de la humanidad. Reflexiones en torno al cincuentenario de la exitosa “Declaración de Barbados” Esteban Emilio Mosonyi	33
Barbados 1971, un desafío vigente Georg Grünberg	45
Cincuenta años después de Barbados I: Cosmología ética indígena y el futuro del común Stefano Varese	59
Un nuevo diálogo intercultural. La antropología escrita por indígenas Miguel Alberto Bartolomé	91
Para evitar el feudalismo digital Scott S. Robinson	107
Una historia paralela: Barbados y el movimiento indígena en Colombia Víctor Daniel Bonilla	127
Víctor de la Cruz y <i>La flor de la palabra</i> Natalio Hernández	145
Diálogos intergeneracionales sobre Barbados I y II: Entrevista al poeta náhuatl Natalio Hernández Xocoyotzin Aída Hernández Castillo y Patricia Torres Sandoval	151

La influencia de Barbados en México a cincuenta años de la Declaración	179
Alicia Barabas	

► PARTE 2

CONTEMPORÁNEOS Y POSTERIORES

Gobernanza territorial y pueblos indígenas	201
Pedro García Hierro	

Movimientos indígenas en Bolivia: avances y desafíos	207
Zulema Lehm y Kantuta Lara	

Barbados desde la antropología brasileña	227
João Pacheco de Oliveira	

El Congreso de Comunidades Amuesha (1969-1981): un sueño de autogobierno indígena en la Selva Central del Perú	249
Richard Chase Smith	

La situación de los pueblos indígenas de Paraguay	271
Rodrigo Villagra	

Etnocidio y etnogénesis en Madre de Dios, Perú: la experiencia de Fenamad	291
Thomas Moore	

Los pueblos indígenas de Guatemala y los ecos de las Declaraciones de Barbados	311
Silvel Elías	

Barbados: Derrotero de unos inicios	327
Frederica Barclay	

Titulación, esclavitud y democracia: Los procesos de liberación indígena en el Gran Pajonal y Alto Ucayali, Perú	331
Søren Hvalkof	

► **PARTE 3**

BARBADOS E IWGIA

Entrevista a Jens Dahl Alejandro Parellada	365
Entrevista a René Fuerst Espen Wæhle	369
Entrevista a Peter Aaby: Los inicios de IWGIA y el rol de la Declaración y de la red de Barbados Søren Hvalkof	375
Implicancias de la reunión de Barbados en mi trabajo Søren Hvalkof	381
Referencias sobre los autores	389

EL LIBRO Y LOS RECUERDOS

Alberto Chirif



El libro

En 2021 se cumplirán 50 años de la histórica reunión realizada en la isla caribeña de Barbados, en la que un grupo de catorce antropólogos y una antropóloga de países amazónicos, centroamericanos y europeos se reunieron para reflexionar sobre la situación de los pueblos indígenas en América. El simposio fue organizado por el Instituto de Antropología de la Universidad de Berna, en coordinación con el Programa para Combatir el Racismo (PCR) del Consejo Mundial de Iglesias, de Ginebra, y se celebró en la Universidad de las Indias Occidentales en Bridgetown, Barbados.

El encuentro de Barbados estuvo precedido por las denuncias internacionales formuladas contra los gobiernos de Brasil y Paraguay, acusados de promover y ejecutar planes de genocidio contra los indígenas, con la finalidad de despejar áreas para luego ponerlas en manos de empresas transnacionales. Este fue el tema de una de las mesas temáticas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, realizado en Lima en 1970. En ese contexto fue que un grupo de participantes, principalmente antropólogos, acordaron realizar el simposio de Barbados un año más tarde.

Los participantes en la reunión presentaron informes que dieron cuenta sobre la violación de los derechos de los pueblos indígenas en sus países, específicamente: Argentina, Paraguay, Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela y México. Al término del encuentro, suscribieron una histórica declaración, “Por la liberación del indígena”, en la que formularon duras críticas a los gobiernos, las iglesias Católica y Evangélica y la Antropología que considera a los indígenas solo como objeto de estudio, pero se niega ver los problemas que los afectan, o, en caso de reconocerlos, limitarse a denuncias retóricas, pero sin comprometerse con su solución.

Tanto la declaración como las presentaciones fueron recogidos en el libro *La situación del indígena en América Latina*, editado por el antropólogo austriaco Georg Grünberg, organizador de ese encuentro, en el que también participó. El libro fue publicado por la editora Terra Nueva, en Montevideo, en 1972, pero de

inmediato fue quemado públicamente por la dictadura que gobernaba Uruguay, por considerarlo un documento subversivo.

En 1977 se realizó una nueva reunión, Barbados II, esta vez con participación de líderes indígenas, muchos de ellos perseguidos por gobiernos autoritarios o abiertas dictaduras que ejercían el poder en sus países. Los trabajos presentados, así como una nueva declaración, fueron publicadas en el libro *Indianidad y decolonización en América Latina*, editado en México, en 1979, por el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, quien también había participado en Barbados I.

El grupo de Barbados se reunió por tercera y última vez en 1993, en Río de Janeiro, por invitación del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, para analizar el tema “Pluralidad étnica, autonomía y democratización en América Latina”. Fruto de aquel encuentro fue una nueva declaración y un libro llamado *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*, editado en Quito, en 1995.

De entonces a la fecha, los pueblos indígenas han fortalecido su organización, tanto en el ámbito nacional como internacional, estrechando sus alianzas; y han conseguido que se aprueben una serie de instrumentos de Derecho Internacional que han desarrollado y fortalecido sus demandas. Entre estos, se deben mencionar el Convenio 169 de la OIT de 1989, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes; la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, de 2007; y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la OEA, de 2016.

No obstante esos avances, también se han fortalecido las fuerzas contrarias a los derechos de los pueblos indígenas. Las empresas transnacionales, en acuerdo con los gobiernos nacionales, están cada vez más interesadas en explotar los recursos que se encuentran en los territorios indígenas, y para esto despliegan todo su poder corruptor, tanto sobre dichos gobiernos como también sobre líderes y organizaciones indígenas. Tampoco hay que olvidar que muchos indígenas que viven en comunidades locales han absorbido la prédica del “desarrollo” al que, de acuerdo al discurso oficial, podrán acceder si “capitalizan” los recursos de sus territorios.

Transcurridos cincuenta años desde la primera reunión de Barbados, acontecimiento que significó un punto de inflexión en el desarrollo de la Antropología con el surgimiento de la llamada antropología comprometida, es importante reflexionar sobre el camino recorrido y también sobre las amenazas futuras. Por eso se justifica elaborar un nuevo libro que convocase tanto a las personas que jugaron un papel central en el impulso de la iniciativa original, como a aquellas que han continuado en la misma dinámica de trabajo.

El libro consta de tres secciones. En la primera, titulada *Fundadores y Participantes*, están personas que iniciaron el movimiento y estuvieron en la primera reunión de 1971. Del grupo original, más de la mitad ha fallecido y una, la antropóloga venezolana Nelly Arvelo, se encuentra delicada de salud. Debo mencionar con tristeza que mis esfuerzos por incluir en este libro alguno de sus artículos ya publicados fracasaron. La segunda sección, llamada *Contemporáneos y Posteriores*, está integrada por profesionales y líderes indígenas, algunos también profesionales, que, desde la década de 1970, o incluso en la anterior, desarrollaban trabajo comprometido con los derechos de los pueblos indígenas, y por otros más jóvenes, que han seguido la misma orientación en las décadas posteriores. Por último, la tercera sección, *Barbados e IWGIA*, está compuesta por entrevistas a personas que han desempeñado un papel importante a lo largo de la vida del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA, por sus siglas en inglés).

Los recuerdos

Quiero reconstruir recuerdos y reflexiones sobre mi propia inserción en la dinámica de la antropología comprometida planteada por el grupo de Barbados. Confieso que no me es posible escribir un texto desde la pura objetividad para referirme a temas como los que aborda este libro. Y esto por dos razones. La primera es que muchos de quienes elegimos la antropología como opción de vida en las décadas de 1960 y 1970, al menos en el Perú, lo hicimos como parte de una búsqueda personal que, partiendo del cuestionamiento a nuestra propia sociedad, tenía por finalidad buscar otra manera de organizar las relaciones entre las personas que la que en ese entonces vivíamos, libre de desigualdades e injusticias, y de las mentiras que servían para justificarlas. Y la segunda es que esta opción de vida, como era lógico suponerlo, ha moldeado desde entonces nuestro accionar profesional.

Llegué a la universidad por insistencia de mi padre —por cierto, amorosa—, que se horrorizaba que su hijo tuviera que pasar las penurias que él había soportado en la vida por falta de una profesión. Llegué a la antropología, luego de unos años en la sociología y en la práctica de cultiva la tierra, por Stefano Varese, como lo he mencionado, con mayor detalle, en la introducción que escribí para su emblemático libro *La Sal de los Cerros*, en la edición del Fondo Editorial del Congreso del Perú. Y llegué a la Amazonía y a los pueblos indígenas por una serie de hechos más o menos fortuitos, a menos que pensemos que el azar no existe y que manos anónimas tejen hilos invisibles para que terminemos siendo como somos, o parecidos.

Uno de esos hechos fortuitos fue una noticia que leí en algún diario, durante la segunda mitad de la década de 1960, de que en Colombia unos ganaderos (creo que lo eran) habían matado a un grupo de indígenas. No recuerdo los de-

talles, pero no es descabellado señalar que se debe haber tratado de un acto para despejar la zona de la molesta presencia indígena e implantar el progreso. (Años más tarde, en una reunión que se realizaba en el marco del Tratado de Cooperación Amazónico, en la sede de la Universidad Nacional Simón Bolívar, en Caracas, escucharía decir a un militar brasileño, uno de los gorilas de la dictadura imperante en su país, “nosotros no queremos una Amazonia primitiva”, frase con la que justificó los actos civilizatorios realizados por su gobierno para expandir las fronteras de la colonización.) Sobre la matanza en Colombia, tal vez más sorprendente que el hecho en sí, fue la resolución de un tribunal que declaró inocentes a los asesinos, “porque no sabían que matar indios era delito”. El silogismo era claro: sí sabían que matar personas era delito, pero no que matar indígenas también lo era; luego, los indígenas no eran personas.

Este último raciocinio me sería confirmado por otro hecho azaroso. Entre los libros de mi padre encontré uno editado en 1915, que tenía por título *El Proceso del Putumayo*. Indagando acerca de su contenido vi que se refería a hechos espantosos acaecidos en esa cuenca y en zonas aledañas durante el auge de la extracción de gomas en la Amazonía. Autor del libro era el abogado Carlos E. Valcárcel, que se había desempeñado como juez titular durante el proceso. Autores de las atrocidades eran los empleados y capataces de la llamada Casa Arana —convertida en 1907 en la empresa británica *Peruvian Amazon Company*— cuyo líder, Julio César Arana, era un influyente hombre de negocios, que más tarde se desempeñaría como senador de la República. Curiosamente, gran parte de los capataces provenían de Barbados, que por entonces y hasta el año 1966 fue colonia británica.

En este caso, el maltrato y las matanzas fueron perpetradas por los caucheros. Los imputados también quedaron libres, y aunque ellos no argumentaron desconocer que cometer atrocidades con indígenas era delito, sí pusieron énfasis en justificarse como portadores de la civilización y defensores de las fronteras patrias, dado que en ese entonces su zona de actuación estaba en disputa con Colombia. Un hilo comunicaba ambos hechos —las matanzas de indígenas por ganaderos y por caucheros— acaecidos con una diferencia de poco más de medio siglo, y el genocidio contra los pueblos indígenas, que fue el tema que movilizó a un conjunto de antropólogos, para organizar el grupo de Barbados.

Pero el hecho azaroso más importante que enraizaría mi relación con la región amazónica y el mundo indígenas sería un viaje al que se me invitó a participar, a mediados de 1968, al Alto Maraón. La zona es el hábitat ancestral de aguarunas y huambisas (o awajún y wampis como se los conoce hoy), cercana a la frontera norte del Perú con Ecuador. Promotores de esta iniciativa fueron dos estudiantes de los últimos años de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, que ya habían estado en la zona y escrito un breve informe que daba cuenta de sus impresiones. Por diversas razones, uno a uno,

convocadores y convocados fueron renunciando al viaje y al final el último en haber sido llamado para esta travesía, que era yo, quedé solo y solo me fui. Fue un viaje corto, de unos quince días, pero que me engancharon anímicamente con la nueva realidad que se había abierto ante mis ojos. Desde entonces, cada vez que se interrumpían las clases en la universidad, me paraba en algún lugar de la Panamericana Norte, mochila en mano, a “tirar dedo” para llegar hasta Lambayeque, ciudad en la cual conseguía que el Ejército me aceptara en alguno de los camiones que enviaban periódicamente al Alto Marañón, con personal y pertrechos para sus guarniciones.

De entonces hacia adelante ya no fueron sucesos azarosos los que guiaron mis actos, sino decisiones y actos que se enlazaban en el camino que ya había emprendido. Entre ellos debo mencionar un viaje a la zona llamada “selva central”. Fue a raíz de un pedido de Stefano Varese, en 1969, para que asistiese a una gran reunión organizada por comunidades del pueblo Amuesha (hoy llamado Yánesha), en una localidad vecina a Oxapampa, ciudad amazónica a casi dos mil metros de altitud sobre el nivel del mar. Con el apoyo del antropólogo Richard Smith, ellos habían tomado la decisión de reunirse para conversar sobre sus problemas y tomar acuerdos que buscaran solucionarlos. Fue un acontecimiento histórico –aunque en ese momento no lo sabíamos ya que solo el paso del tiempo y la resonancia del hecho lo constituyeron como tal–, porque en esa reunión nació la primera organización indígena moderna en la Amazonia peruana para defender sus derechos, en un tiempo en que aún no existía legislación que los amparara. Para mí fue también un acontecimiento importante por la amistad que iniciamos con Richard Smith y que mantenemos hasta el día de hoy. Sobre el nacimiento del Congreso Amuesha da cuenta en detalle su artículo incluido en este libro.

Otro encuentro importante en este camino fue mi vinculación con el médico alemán Theodor Binder, director del Hospital Amazónico Albert Schweitzer en Pucallpa, y aunque el inicio de esta partió también de un hecho casual, ya para entonces yo tenía un derrotero establecido. Un día, en el Alto Marañón, en las oficinas del Ministerio de Agricultura que impulsaba la colonización en la zona, cayó en mis manos un ejemplar de la revista *Selecciones*. En el índice encontré un reportaje sobre un hospital ubicado en la Amazonía. Entre otras cosas, se refería a su manera de trabajar con las comunidades de la región. El tema despertó mi curiosidad, que aumentó cuando caí en cuenta que ese hospital quedaba en Pucallpa, ciudad en formación ubicada a orillas del río Ucayali, en la selva peruana.

Mis viajes al Alto Marañón me habían puesto en contacto con una realidad que presentaba dos grandes aspectos. Por un lado, la existencia de una sociedad organizada con una lógica diferente a la nuestra, donde lo central era el tejido de reciprocidad que unía a personas de distintas familias, basado en el intercambio de bienes y servicios y las visitas. Y, por otro lado, las amenazas provenientes del

mundo exterior que acosaban a esa sociedad. En este caso, el principal peligro estaba representado por la colonización que el Estado promovía en la zona, con el objetivo declarado de consolidar la frontera nororiental sujeta a tensiones políticas, y no pocos conflictos armados, entre los ejércitos de Ecuador y Perú. Era una colonización que impulsaban, en conjunto, el Ejército Peruano y el Ministerio de Agricultura. Los awajún eran, a lo sumo parte del paisaje civilizable, como los bosques que debían ser talados para establecer cultivos. Si querían seguridad sobre la tierra debían solicitarla como colonos, y esto fue lo que sucedió en 1969 en el asentamiento llamado Tutumberos, en la quebrada de Tuntungos (afluente derecho del río Ampiyacu, que a su vez desemboca en el Marañón), donde un grupo de aguarunas, frente al riesgo de perder todo, optó por recibir parcelas individuales, similares a las que el Estado les adjudicaba a los colonos. Años más tarde, con la promulgación de las leyes de comunidades nativas (1974 y 1978), los awajún de ese río y de otro cercano, donde ellos también habían sido sometidos al mismo proceso, recuperaron sus tierras colectivas y lograron expulsar a los colonos. (Forest Trends, 2020: 89.)

Ninguna ley amparaba en ese tiempo a los indígenas, no obstante que para entonces habían transcurrido 150 años de vida republicana. Solo el Convenio 107 se refería a las “poblaciones indígenas y tribales”, pero su orientación, claramente integracionista, reforzaba la visión de que el indígena correspondía a una etapa de la evolución social de la Humanidad, que culminaba en la civilización. A pesar de esto, debo decir que dicho Convenio resultó ser muy útil en 1989, cuando la confederación amazónica Aidesep (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), en coordinación con el Instituto Indigenista Peruano y la OIT, desarrollaron un notable trabajo para liberar a centenares de indígenas sometidos o abiertamente esclavizados por los “patrones” dedicados a la explotación de madera y a la crianza de ganado en la parte alta de la cuenca del Ucayali. Además de la liquidación del poder de los patrones, ese trabajo permitió la formación y titulación de comunidades indígenas y su articulación en organizaciones de segundo nivel. (Sobre el tema, ver García *et al*, 1998 y, en este libro, el artículo de Søren Hvalkof.)

Pero otros cambios habían comenzado ya en esa época, cuyos impactos recién se pondrían en evidencia años más tarde.

El reportaje sobre el Hospital Amazónico despertó mi interés de indagar acerca de cómo este estaba manejando el tema de los cambios generados por la inserción de los indígenas en los circuitos de mercado y en las relaciones con el Estado, ya que, como he mencionado, esa institución realizaba un trabajo que no se limitaba a la administración hospitalaria de la salud, sino que había ampliado su visión hacia otros temas con las comunidades shipibas del Ucayali, como educación, formación de capacidades propias en salud y “desarrollo”.

Una carta mía al doctor Binder y una respuesta suya dieron inicio a una relación de colaboración que se prolongó a lo largo de dos años, durante los cuales, al mismo tiempo que aprendía y trataba de aportar una mirada comprensiva a la realidad de las comunidades shipibas, preparaba una iniciativa que permitiera trabajar, en los temas de salud, educación y “desarrollo” (con todos los vacíos de conocimiento y prejuicios que me eran propios en ese entonces) con las comunidades aguarunas del Alto Marañón. La iniciativa no llegó a convertirse en realidad y, por otras razones que no son del caso ahora explicar, mi relación con el Hospital Amazónico concluyó. Y en realidad, también el Hospital terminó, en el sentido que una nueva administración puso fin a su trabajo con las comunidades y se centró en temas de atención hospitalaria. Años más tarde, terminó siendo transferido al Estado. Mi amistad con Binder, en cambio, continuó mediante comunicación epistolar o conversaciones personales durante sus visitas al Perú, y la recuerdo como un proceso importante dentro de mi aprendizaje profesional y personal.

Para entonces, el general Juan Velasco ya llevaba cuatro años como presidente del Perú, cargo al que había accedido mediante el derrocamiento del presidente Fernando Belaunde en 1968, cuando su gobierno estaba entrampado en redes de corrupción y en acuerdos lesivos para el país. Parece contradictorio hablar de la democratización del país tratándose de un gobierno que se había instalado de la manera señalada, pero lo cierto es que durante esa época se adoptaron medidas que dieron poder a los que siempre se les había negado, como los indígenas andinos, a quienes la Reforma Agraria los liberó del latifundismo feudal que imperaba en los Andes y les devolvió las tierras que les habían sido usurpadas; la ley que convirtió en empleadas –con derecho a un trabajo regulado por horarios, con seguridad social, goce de vacaciones y jubilación– a las que hasta entonces se habían desempeñado como siervas domésticas; y, en el caso de los indígenas amazónicos, los derechos para organizarse libremente y acceder a las propiedad de sus tierras y bosques¹. Estas, entre otras medidas, dejaban en claro que por primera vez había una idea para estructurar el país sobre otras bases y no solo mediante medidas hechas a pedido para seguir favoreciendo a los mismos grupos que siempre se habían beneficiado del poder.

Después de mi experiencia en el Hospital Amazónico, encontré un puesto que Stefano Varese dejaba en la oficina del Sistema de Apoyo a la Movilización Social (Sinamos) que se encargaba de las “comunidades nativas”, nombre oficializado por las leyes antes mencionadas, para referirse a los caseríos amazónicos en que se asentaban colectividades indígenas de diversas identidades étnicas. Él

1. En 1978, una nueva ley de comunidades nativas introdujo la absurda modificación de que los bosques y las tierras de aptitud forestal no se titulaban en propiedad, sino que se cedían en uso. Esto dio origen posteriormente a una serie de arbitrariedades y conflictos, que son analizados en otro documento. (Ver Chirif y García, 2007.)

había dejado muy avanzado un proyecto de ley para estas comunidades. A mí me correspondió la representación institucional para darle continuidad a este proyecto, que finalmente se promulgó como ley en junio de 1974. A partir de allí comenzó el largo camino por hacer que la letra se correspondiera con los hechos. Pero esta es otra historia.

Aquellas leyes han sido ampliamente superadas por nuevas normas, como el Convenio 169 de la OIT, y sobre todo por las reflexiones y dinámicas organizativas de los propios pueblos indígenas. Hoy ellos demandan el reconocimiento de territorios integrales, lo que implica, por un lado, continuidad física y, por otro, no superposición de derechos sobre la tierra. La recomposición espacial de muchos pueblos indígenas será difícil de lograr, a causa de los procesos de colonización que han experimentado sus territorios, con especial intensidad desde mediados del siglo XIX. Al mismo tiempo, también la colonización ha influido en sus sistemas organizativos, debilitando las redes de reciprocidad sobre los que se sustentan. Conscientes de esta realidad, algunos pueblos indígenas están trabajando actualmente en la construcción de nuevos acuerdos sociales que sustenten sus demandas y afirmen sus derechos colectivos.

Y nuevamente el libro

Como he mencionado, los artículos y entrevistas de 24 colaboradores han sido organizados en tres secciones, llamadas *Fundadores y Participantes* (del movimiento y en las reuniones de Barbados), *Contemporáneos y Posteriores* y *Barbados e IWGIA*.

Antes de presentar la reseña y comentarios sobre los trabajos incluidos en este libro, quiero expresar mi más sincero agradecimiento a todas las personas autoras, y esto, no solo por haber aceptado la invitación a escribir, sino también por su celeridad para responder mis observaciones y preguntas. Si esto no hubiera sido así, un libro complejo como este, considerando el número de colaboradores y la diversidad de temas, no hubiera podido quedar listo para los trabajos de edición e impresión en apenas cinco meses. Por razones que no voy a especificar ahora, cuatro personas que habían inicialmente aceptado escribir desistieron en el proceso. Mi agradecimiento también a ellas por haber tenido la voluntad de colaborar en esta publicación.

Fundadores y Participantes

El texto de Esteban Mosonyi, como le dije cuando le agradecí su envío, “es hermoso, es un canto a la esperanza y a la sabiduría de los indígenas y expresión también de tu propia sabiduría, la que expresas mediante conceptos claros y

palabras asequibles”. Emociona la fuerza con que expresa su optimismo, forjado a lo largo de su larga vida y su intensa relación con los pueblos indígenas, en especial con los Wayuu que lo han incorporado a uno de sus clanes. Él narra una historia de la que es parte, y comienza indicando las vicisitudes de su vida en una Venezuela en crisis, en el que la devaluación ha convertido la moneda en papel quemado, y las terribles amenazas que los pueblos indígenas sufren en el país, a causa de la explotación del oro, que desaloja comunidades enteras, deforesta los bosques, contamina las aguas de los ríos y desestructura a las sociedades indígenas, obligándolas a aceptar la minería. Y esto no obstante tener Venezuela una excelente legislación indigenista, la mejor de Sudamérica, expresada en la Constitución, en una ley específica y en la aprobación del Convenio 169 de la OIT. Es historia conocida, ya que lo mismo sucede en otros países, en los que las leyes son solo palabras escritas que no comprometen políticas coherentes. Pero más allá de la narración de tragedias, algunas comunes con los demás países de la cuenca amazónica, hay que poner atención a lo que señala Mosonyi sobre la importancia que tuvo la Declaración de Barbados, y el movimiento que originó, para la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas. El autor termina su trabajo realizando consideraciones acerca del valor de los conocimientos y prácticas de los pueblos indígenas para superar la crisis actual de la civilización, generada por el extractivismo, el consumismo y el fundamentalismo ideológico, y afirmando, no como consiga sino por convicción, que las culturas indígenas son las mejores defensoras de la megadiversidad.

El artículo de Georg Grünberg explica las motivaciones que llevaron a conformar el grupo de Barbados en 1971. El autor ubica sucesos acaecidos en las décadas precedentes, referidos al trato dado por gobiernos y empresas a los pueblos indígenas. El principal problema por entonces era el genocidio disparado a un grado solo comparable con el que tuvo lugar durante el auge de la extracción de gomas silvestres en la Amazonía, en el tránsito al siglo XX. Aborda el tema de los debates entre representantes de la antropología aplicada indigenista y un nuevo movimiento de antropólogos, con visión crítica acerca de los problemas indígenas. El autor nos recuerda como hitos centrales de estos debates, que pusieron en evidencia el atropello sufrido por los pueblos indígenas, las reuniones del Congreso Internacional Americanista en Stuttgart en 1968 y en Lima en 1970; el encuentro de la Sociedad Antropológica Alemana en Göttingen en 1969; y el Coloquio sobre el *“Etnocidio a través de las Américas”* en París, en 1970. Finalmente, Grünberg sitúa con gran precisión los contextos en que tuvieron lugar las tres reuniones realizadas por el grupo de Barbados, la composición y características que ellas tuvieron, así como el valor de las reflexiones que generaron para el desarrollo de una antropología comprometida y de una visión crítica, no solo de los antropólogos sino también de otros sectores, sobre los problemas de los pueblos indígenas.

El artículo de Stefano Varese combina sus memorias personales como antropólogo comprometido con la realidad de los pueblos indígenas, con reflexiones sobre los fundamentos éticos de las cosmologías indígenas. Su libro *La Sal de los Cerros*, pionero de la antropología amazónica en el Perú, que alentó a muchas personas, entre las cuales me incluyo, a dedicar sus esfuerzos a conocer la región y apoyar las luchas de los pueblos indígenas, es un ejemplo del compromiso del antropólogo con la realidad que estudia. De entonces en adelante, los hechos que él narra se concatenaron en su vida, desde la denuncia por el bombardeo a los Mayoruna o Matsés en 1964, pasando por su labor como docente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos —y más tarde en universidades de otros países—, su papel como funcionario en la elaboración de la ley de comunidades nativas y su participación en foros nacionales e internacionales como las tres reuniones promovidas por el grupo de Barbados y otros. Varese destaca en su trabajo la movilización de los pueblos indígenas amazónicos en el Perú desde 1960 en adelante, para enfrentar los problemas derivados de la colonización de sus territorios y de la invasión de empresas extractivas de diferente tipo. En un segundo momento, Varese aborda el tema de la importancia del territorio para los pueblos indígenas, tanto para su supervivencia física como la de su cultura, pues es sobre este que las sociedades indígenas tejen redes colaboración entre ellos y con los seres de la naturaleza, y construyen conocimientos que constituyen elementos centrales de su bienestar. En su análisis, el autor destaca el antagonismo entre la visión de los pueblos indígenas basadas en la crianza y desarrollo de la biodiversidad y la del colonialismo orientada a la explotación de la naturaleza como un conjunto de recursos con valor en el mercado.

El artículo de Miguel Alberto Bartolomé desarrolla el tema de la antropología escrita por los indígenas, que constituye una nueva etapa de un largo camino que comenzó cuando funcionarios de las metrópolis coloniales analizaban las costumbres y el pensamiento de los indígenas para diseñar mejores políticas de dominio, continuó con la presencia de antropólogos que estudiaban sus sociedades, unos para cumplir metas académicas y otros para intentar reforzar sus demandas de derechos —y algunos que combinaron los dos aspectos— y continúa ahora con la presencia creciente de intelectuales indígenas, algunos de ellos antropólogos, que profundizan en la comprensión de su historia, conocimientos y estructuras sociales, para reconstruir los espacios de autonomía que perdieron a causa de la invasión colonial. No se trata de etapas sucesivas en que una elimina la anterior, sino de tres visiones que hoy conviven en el mismo tiempo, cambiando a veces algunos actores, por ejemplo, las transnacionales en reemplazo de las metrópolis. La tarea de los antropólogos indígenas es hoy más urgente que nunca, ante la debacle de un sistema basado en la destrucción de la naturaleza y el envilecimiento de los seres humanos. Como se deduce de la lectura del trabajo de Bartolomé, no se debe suponer que recién ahora han surgido intelectuales en las sociedades indígenas, ya que ellos siempre han existido, sino de darse

cuenta que los actuales están preparados para entender los procesos que han afectado a sus sociedades y realizar propuestas para revertirlos. El autor cita a Julián Caballero, del pueblo Ñu Savi, que establece la diferencia entre profesionales indios e intelectuales indios. Los primeros, dice, son aquellos que obtuvieron algún grado dentro del sistema educativo nacional, mientras los segundos son quienes “tienen una claridad sobre los múltiples problemas comunitarios e influencia para que dichos problemas lleguen a resolverse adecuadamente”. Es una razón más que suficiente para quitarle piso a quienes argumentan que los indígenas carecen del distanciamiento necesario para ahondar en la búsqueda de la objetividad, ya que ellos no actúan en el mismo terreno ni con los mismos intereses que antropólogos profesionales.

En su artículo, Scott S. Robinson se refiere a su trabajo como guionista y director de documentales que registran conflictos entre los pueblos indígenas y los Estados y empresas que invaden sus territorios, pero, sobre todo, a su labor como impulsor de redes comunitarias utilizando la tecnología digital de Internet, tarea que se vio obstaculizada por barreras administrativa e intereses políticos. El año 2000 documentó un proceso orientado a proporcionar a comunidades tradicionales y urbanas acceso a información útil y estratégica. Robinson se refiere al capitalismo digital y al complejo contexto mexicano que combina empresas mineras, forestales, agroindustriales e industriales, carteles del narcotráfico y una vasta gama de bandas armadas que defienden intereses de cada uno de estos grupos. Aunque también es cierto, y Robinson lo señala, que esas fuerzas no encuentran un campo despejado, porque desde la década de 1980 existe una creciente resistencia de organizaciones indígenas y mestizas frente a la imposición de megaproyectos, y una articulación de estas que les ha permitido formar redes internacionales. La pandemia del COVID 19 ha generado la digitalización creciente de las actividades humanas (reuniones, distribución, consumo y otros) y, por lo mismo, ha acelerado la expansión y fortalecido el dominio de los consorcios que manejan esta tecnología. En este contexto, los gobiernos juegan con la retórica de reducir la “brecha digital” (reducción de brechas es hoy la palabra mágica de las administraciones nacionales, que la aplican en el caso de la pobreza, el acceso a la justicia, la atención de la salud y otras), mientras que, más prácticos, los consorcios amplían sus mercados, que si bien satisfacen una demanda, reducen las iniciativas autogestionarias de conectividad y, sobre todo, ponen en riesgo la seguridad de sus datos que podrán ser aprovechados por estos consorcios para fines particulares. De allí, sostiene el autor, la necesidad de que las organizaciones indígenas, con las asesorías y apoyos que consideren necesarios, participen en la formulación de las políticas públicas en materia de las telecomunicaciones al servicio de los pueblos.

El artículo de Víctor Daniel Bonilla, titulado “Una historia paralela: Barbados y el movimiento indígena en Colombia”, parte por recordarnos un asunto crucial: la

manera como el Estado colombiano había puesto en manos de la Iglesia Católica la llamada “cuestión indígena”, con una evidente intención civilizatoria, integradora y cristianizadora. En el tiempo de la primera reunión de Barbados, el país estaba regido por la Constitución de 1886, reforzada en 1890 con dos tratados con el Estado Vaticano: el Concordato y el Convenio de Misiones. Estas figuras coloniales fueron reconocidas ese año por la ley 89, que establecía condiciones de protección para los “salvajes” hasta que civilizasen. Lo cierto es que el movimiento indígena y sus asesores en Colombia tuvieron la habilidad de darle la vuelta a esta ley para ponerla al servicio del reconociendo y titulación de “resguardos”, nombre que se da en ese país a las comunidades tituladas. Se trata de una ley utilizada hasta hoy día, con la cual se han titulado millones de hectáreas a los pueblos indígenas. Esto nos deja una valiosa enseñanza: no es la perfección de las leyes sino la habilidad para aplicarla lo importante cuando se trata de reconocimiento de derechos. El artículo de Bonilla es rico en la descripción de las luchas de los pueblos indígenas para ir ganando espacios de reconocimiento de derechos territoriales y de autonomía y la recuperación de su memoria, actuando en contextos marcados por la violencia política y la delictivos, desatada por los carteles de la droga y los paramilitares. Para la recuperación territorial y de la memoria colectiva, fueron fundamentales los mapas parlantes, metodología de la que Bonilla es uno de los precursores. Inicialmente se desarrolló con el pueblo Nasa, pero más adelante se expandió hacia otros pueblos e, incluso, otros países.

Son dos los textos en los que participa el poeta, escritor y profesor universitario náhuatl Natalio Hernández Xocoyotzin, en uno como autor y, en el otro, como entrevistado por la antropóloga Rosalva Aída Hernández Castillo y la abogada Dulce Patricia Torres Sandoval. El primero de esos textos es un sentido homenaje que Hernández le rinde al poeta zapoteco Víctor de la Cruz, entre quienes existió una profunda amistad que comenzó en 1977, precisamente en la reunión de Barbados II. En ese momento, como declara Hernández, se dieron sus “primeros encuentros y desencuentros como pensadores y dirigentes del movimiento indígena de México”, motivados, estos últimos, por sus diferentes visiones políticas, y los primeros, por sus coincidencias en las demandas relacionadas con los derechos lingüísticos y la libre determinación de los pueblos indígenas. Quiero ahora recordar que la lúcida presentación realizada en ese entonces por Víctor de la Cruz fue la base sobre la que se trabajó la declaración final de la reunión de Barbados II. En el segundo de los textos, las autoras intercalan la entrevista a Natalio Hernández, con reflexiones propias. Entre estas, quiero destacar las que dedican a mi colega venezolana Nelly Arvelo-Jiménez, por su defensa de los derechos de las mujeres. No voy a repetir lo que ellas escriben y solo quiero mencionar que Nelly, destacada investigadora del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, jugó también un rol importante en la defensa de los derechos territoriales de los pueblos indígenas del Orinoco venezolano. Justamente por este tema me invitó, hace ya muchos años, a visitar comunidades del pueblo Yekuana, al

cual pertenece su esposo, que en esos años estaba luchando por la demarcación y titulación de sus tierras. Debido a que la condición actual de su salud es frágil, tuve claro que no podría escribir para este libro. Mis intentos indirectos, ya que nunca pude comunicarme con ella, para que autorizara la publicación de alguno de sus artículos, no tuvieron éxito. Agradezco por esto los valiosos recuerdos que las autoras de esta entrevista le dedican, ya que, gracias a ellas, Nelly está presente moralmente en este libro. En sus declaraciones, Natalio Hernández se refiere a sus críticas al indigenismo asimilacionista y vertical mexicano, representado en la década de 1970 por Gonzalo Aguirre Beltrán; y pone énfasis en la reafirmación del dialogo horizontal entre indígenas y no-indígenas, para construir lo que él califica el Humanismo del siglo XXI. Sus reflexiones finales merecen ser leídas con especial atención.

Alicia Barabas formula en su artículo importantes reflexiones acerca de lo que se bautizó con el nombre de “antropología comprometida”, una manera de enfocar la disciplina teniendo en cuenta que estudia sociedades humanas que desde la invasión europea a sus territorios y su subordinación a los intereses de los poderes coloniales, primero, y republicanos, más adelante, han experimentado perversas transformaciones. Estas son consecuencia de la expropiación de sus hábitats, el ataque a sus conocimientos y creencias, la desestructuración de su tejido social y la pérdida de autonomía para expresarse como colectividades libres. La autora plantea cómo, a partir de la década de 1970, se comenzaron a generar una serie de transformaciones en las sociedades indígenas, que lograron que sus problemas se hicieran visibles en el ámbito nacional e internacional. Y lo que es incluso más importante, es que esta visibilidad ha sido fruto del pensar desde dentro los problemas de estas sociedades, por parte de líderes e intelectuales indígenas críticos frente a las posiciones indigenistas y de las izquierdas, ambas integracionistas, las primeras para la conversión de los indígenas en ciudadanos indiferenciados, útiles al sistema y, las otras, para su transformación en masa proletaria que contribuya a la creación del ideal comunista. Y en medio de estas visiones, el avance arrasador del extractivismo, que no se detiene en doctrinas porque su interés son recursos convertibles en capital. Y en estos cambios positivos, la Declaración de Barbados y el movimiento que generó jugaron un papel que debe ser reconocido. Aporte muy importante de su artículo es el análisis, con ejemplos concretos, de aquello que la Iglesia Católica calificó como inculturación, claramente un contrabando ideológico fabricado por ella en su intento de seguir manejando el control de la fe.

Contemporáneos y Posteriores

La segunda parte del libro comienza con un texto de Pedro García Hierro, “Petrico”, abogado español nacionalizado peruano que, desde su llegada al Perú en 1971, estuvo acompañando organizaciones indígenas, no solo del Perú sino tam-

bién de otros países, en especial, Bolivia, Ecuador, Colombia, Nicaragua y Venezuela, en sus procesos reivindicativos y el avance de sus demandas. Me tocó trabajar con él y aprender de su experiencia en Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador y Perú, tanto en evaluación de proyectos financiados por la cooperación internacional a organizaciones indígenas y ONG de esos países, como en la elaboración de libros. Una de esas evaluaciones, que incluyó varios de los países antes mencionados, dio origen al libro *El Indígena y su Territorio*. (Lima, 1991. COICA/OXFAM AMERICA), en el que también colaboró con valiosa cartografía, mi colega y amigo Richard Ch. Smith. Luego vendrían *Marcando territorio* (Copenhague, 2007. IWGIA) y “Organizaciones indígenas de la Amazonía peruana: logros y desafíos” (en Ana Cecilia Betancur, ed., *Movimientos indígenas en América Latina*. Copenhague, 2011). Su texto “Gobernanza territorial y pueblos indígena” incluido en este libro es la versión escrita de la presentación que realizó en el Foro Permanente de la ONU, el 12 de mayo de 2015, al que asistió en representación del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) y la asociación Perú Equidad. Compartió el panel con Jaime Martínez Veloz, Comisionado Nacional para el Diálogo con los Pueblos Indígenas de México y Robert Joseph, profesor de la Universidad de Waikato Robert. Pedro murió en 2015. Alejandro Parellada, de IWGIA, me pidió encargarme de coordinar un libro en homenaje a su labor y calidad humana. El resultado fue *Querido Perico* (Lima, 2015), que contiene 36 colaboraciones de autores distintos.

El artículo de Zulema Lehm y Kantuta Lara describe bien la situación y problemas de los pueblos indígenas en Bolivia, tanto de las tierras bajas como de las altas, y en estas, la problemática de los campesinos sindicalizados y aquellos con planteamientos que reflejan concepciones organizativas entroncados en su propia tradición cultural. La Revolución de 1952 aprobó una Ley de Reforma Agraria radical que abolió los sistemas antisociales de trabajo de los indígenas en las haciendas, puso fin a los latifundios, disponiendo que sus tierras fueran distribuidas entre los campesinos para que las trabajasen directamente y dispuso la restitución de las tierras usurpadas a las comunidades indígenas a partir de 1900. Sin embargo, el énfasis estuvo puesto en la propiedad individual y en la organización de los campesinos en sindicatos agrarios. La población indígena de las tierras bajas quedó sujeta al régimen de reducciones, bajo un régimen de tutela para incorporarla a la “vida nacional”. Al mismo tiempo, y al igual que lo que sucedía en el Perú en ese entonces, se comienzan a impulsar programas de colonización de las tierras bajas con población andina excedentaria, lo que genera conflictos con los pueblos originarios, que para defenderse de los invasores comienzan a articularse. Este proceso lleva a la fundación, en 1982, de la Central de Indígenas del Oriente Boliviano, luego rebautizada como Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB). Esta y otras organizaciones de las tierras bajas promoverán y ejecutarán diez poderosas marchas entre 1990 y 2019, en defensa de sus derechos territoriales. Si bien las organizaciones indígenas de Bolivia han logrado avances importantes en la conso-

lidación de derechos de los pueblos, están permanentemente enfrentadas con un marco legal y político del Estado, en el que los requisitos para el logro de derechos son maliciosamente enredados, con la finalidad de convertirlos en obstáculos que impidan alcanzar los resultados.

El artículo de João Pacheco de Oliveira ubica el principio de sus reflexiones en el comienzo de la década de 1970, años en el que Brasil era regido por una de las más brutales dictaduras militares existentes en esos tiempos. Eran también los años del llamado “milagro brasileño” y de sus víctimas nada maravillosas, los indígenas de la Amazonía atropellados por las máquinas del progreso, que devoraban el bosque para construir carreteras, explotar madera y establecer monocultivos y pastos para la crianza de ganado. En su expresión más benévola, los indígenas quedaban confinados en puestos oficiales y sometidos a un rápido proceso de aculturación. Pero en la práctica, las cosas funcionaban de otra manera, ya que los propios funcionarios del órgano creado para protegerlos –Servicio de Protección al Indio– estaban envueltos en estafas y actos de genocidio contra los indígenas, lo que llevó al Estado a reemplazarla por la Fundación Nacional del Indio, hasta hoy vigente, con funciones similares. Las universidades también sufrieron la vigilancia militar y fueron obligadas a promover cursos cortos de carácter técnico, mientras que las carreras vinculadas a las ciencias sociales fueron abiertamente controladas. El Consejo Indigenista Misionario (CIMI), vinculado a la Conferencia Nacional de los Obispos Brasileiros, abrió un espacio de reflexión y demandas relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas. Al igual que lo sucedido en Chile durante la dictadura de Pinochet, nuevamente la bandera de los derechos de los pueblos originarios serviría para abrir canales de democracia. Pacheco da cuenta del desempeño de los participantes brasileños en Barbados, con información que para muchos es inédita. Aborda el tema de la Constitución de 1988 que fortaleció los derechos de los pueblos indígenas y el papel jugado por ONG y organizaciones indígenas. Destaca la importancia de la Declaración de Barbados en el diseño y ejecución de investigaciones vinculadas con las demandas de los pueblos indígenas, en especial, las territoriales, y afirma el rol de la Antropología pensada como un instrumento de crítica cultural y de descolonización de conocimiento.

Richard Smith se refiere al nacimiento de la primera organización indígena moderna en la Amazonía peruana, el Congreso Amuesha, en 1969. Moderna en el sentido de haber articulado a un pueblo indígena tradicional, a fin de enfrentar los problemas derivados de la ocupación de su territorio por parte del Estado, mediante políticas de colonización con población desocupada y campesinos sin tierra, pero, sobre todo, para poner la región al servicio del gran capital. Se trata de un ejercicio de sistematización de una experiencia pionera que más tarde sería continuada con la formación de otras organizaciones de distintos pueblos indígenas para enfrentar problemas similares. Entre ellas luego se tejerían redes

que contribuirían con el proceso de constitución de organizaciones cada vez más complejas y de niveles superiores: regional, nacional e internacional. Destaco también el valor pedagógico que tiene este trabajo para las nuevas generaciones de jóvenes indígenas del pueblo Yánesha (como actualmente se conoce a los Amuesha), a quienes la escuela y la llamada “modernidad” han apartado del conocimiento de su propia realidad. El trabajo de Smith presenta y analiza los hechos que generaron una crisis en el Congreso Amuesha impulsados desde diferentes frentes e intereses: el Estado, ONG y partidos políticos, en especial el Partido Comunista del Perú (PCP Unidad, alineado con la URSS). Fue un proceso que comenzó en 1973 y poco a poco fue minando las bases del Congreso, hasta su disolución en 1981 y reemplazo por la Federación de Comunidades Nativas Yánesha (Feconaya). Aunque el trabajo de Smith termina en tono pesimista, considero que los Yánesha tienen potencial para recuperar su destino. El hecho que los actores que estuvieron involucrados en esta historia de hostigamiento (ONG, organismos del Estado y partidos políticos) hayan desaparecido o perdido influencia, mientras que ellos aún mantienen su identidad como colectivo, es motivo de esperanza.

El artículo de Rodrigo Villagra, al igual que el de João Pacheco de Oliveira, se ubica en un país en manos de una férrea dictadura militar, en este caso la del general Alfredo Stroessner. Respecto a los indígenas, este régimen tuvo una primera etapa de políticas de integración, influido por el indigenismo instaurado en el Congreso de Pazcuaro de 1941, y una segunda de exclusión, a partir de la intensificación de conflictos con pueblos y comunidades indígenas que se habían ido empoderando para reclamar sus derechos. Gran parte del fortalecimiento de estos pueblos, se generó al calor del proyecto Marandú, impulsado por el antropólogo paraguayo Miguel Chase Sardi, firmante de la Declaración de Barbados de 1971, y otros destacados profesionales. El proyecto fue cerrado por la dictadura y sus promotores, apresados y torturados. A pesar de la reprensión, las semillas habían sido sembradas y fructificaron con la aparición de la primera organización indígena del país, la Asociación de Parcialidades Indígenas. Nuevas organizaciones e instituciones seguirían en esta misma dirección. La Constitución Política del Paraguay de 1992 contiene normas específicas relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas, entre ellas, tal vez la principal sea el reconocimiento de “la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo” (Art. 62º), lo que supone la prelación de sus derechos sobre los que se constituyen posteriormente. Un año después, Paraguay ratificó el Convenio 169 de la OIT. Sobre esta base legal y organizativa, los pueblos indígenas en Paraguay han logrado grandes éxitos en el reconocimiento de sus derechos y han conseguido incluso, con el apoyo de instituciones especializadas, tres sentencias favorables en la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Aunque el cumplimiento de estas sigue caminos tortuosos, los avances son innegables.

El artículo de Thomas Moore comienza por reconocer el contexto de inicios de la década de 1970. Él había llegado al Perú, aún como estudiante, en 1971, año en el que tuvo lugar la primera reunión de Barbados y la Declaración que hoy nos convoca en este libro. En ese contexto conoce a Stefano Varese, quien por entonces trabajaba con el gobierno un proyecto de ley que reconocería a los indígenas amazónicos del país como sujetos de derecho. Desde entonces, él ha trabajado con los Harakbut de la región de Madre de Dios, un pueblo y una región con muchas características especiales. El primero, por el hecho de que la parcialidad llamada Arakbut recién había salido de su aislamiento de 1950; y, la segunda, porque es la más clara expresión de la esquizofrenia que predomina en el Estado peruano. Madre de Dios es, por un lado, la región del Perú con el mayor número de áreas naturales protegidas (tres parques nacionales —la categoría de máxima proyección ambiental—, dos reservas nacionales, una reserva nacional y una reserva para grupos indígenas en aislamiento voluntario) y, por otro, la que concentra las actividades más destructoras del medio ambiente y más corruptoras de la sociedad, siendo la principal, la extracción aluvial de oro, seguida por la deforestación por madereros y colonos. En coordinación con líderes indígenas de la región, Moore inició, en la década de 1980, su trabajo para promocionar una organización que los representase y articulase sus esfuerzos de defensa de sus derechos. En el transcurso del tiempo, esta se configura como una organización multiétnica, en las que confluyen pueblos y segmentos de pueblos que habían sido llevados a la región por los caucheros en el cambio del siglo XIX, y esta es otra peculiaridad de la región. Las tensiones posteriores por su carácter multiétnico y otros problemas son prolijamente ubicadas en su contexto por Moore, que también da cuenta de otra singularidad de la región, que es la alianza entre las organizaciones indígenas, campesina y minera para la defensa de derechos comunes.

El artículo de Silvel Elías comienza por destacar la concurrencia en el tiempo entre la Declaración de Barbados I y la transformación de las concepciones en Guatemala respecto a la manera de abordar el así llamado “problema indígena”. Al igual que lo que sucedía en otros países de América, en Guatemala se consideraba que los indígenas constituían un obstáculo para el progreso del país, proponiéndose como alternativa su “integración” en la “sociedad nacional”, supuestamente moderna y democrática, para que de esta manera superasen su situación de pobreza. Se trata de un argumento mentiroso que se cae por sí solo con la simple comprobación de un inmenso sector de pobres no indígenas perfectamente “integrados” en las redes de la sociedad envolvente. La estrategia continúa vigente, ahora bajo el nombre de “ingreso a la modernidad”, para lo cual, mediante cantos de sirena, se promueve la idea de que los indígenas deben enajenar su heredad ancestral, a fin de “capitalizarla”, y con el dinero obtenido, convertirse en prósperos ciudadanos que manejan empresas propias. Elías comprueba la simultaneidad entre la Declaración de Barbados I y el declive del pensamiento indigenista integrador en Guatemala, y afirma que no se

trata de una mera coincidencia. En efecto, afirma él, la manera de abordar de los asuntos indígenas desde esa visión ya estaba en decadencia en otros países americanos, como México, Perú, Bolivia y Ecuador. Esto debido a la emergencia de movimientos indígenas, con voz y protagonismo propios, que han exigido, ante sus Estados y el mundo, el reconocimiento de sus derechos colectivos, enriqueciendo el debate con nuevos conceptos, como pueblo indígena y territorio integral. La visibilización de los indígenas, comprueba Elías, se hace evidente en los censos, no por aumento exponencial de los nacimientos, sino por la superación del temor que les implantó el racismo. El camino es difícil y en Guatemala están pendientes los compromisos favorables a los pueblos indígenas incluidos en los Acuerdos de Paz de 1996.

El inicio del artículo de Frederica Barclay se sitúa temporalmente a mediados de la década de 1970, cuando era estudiante de Antropología en la Universidad Católica del Perú. En esta, como ella señala, el currículo era convencional, los profesores, con escasas excepciones, trabajaban de espaldas a una sociedad peruana que por entonces —gobierno del general Juan Velasco Alvarado— experimentaba grandes transformaciones —reforma agraria, nacionalización de la industria petrolera, ley de comunidades nativas y otros cambios fundamentales— y estaba orientada a los estudios andinos. Pero de pronto, un curso llamado “Bosque tropical” y, más tarde, otro sobre etnología amazónica abrieron una puerta insospechada para muchos estudiantes que, a contracorriente de la tendencia andinista, comenzaron a mirar la región al este de la Cordillera de los Andes. Y el mundo comenzó ampliarse para ellos mediante conversaciones con Stefano Varese y el conocimiento de la Declaración de Barbados que, como dice la autora, les “ofrecía casi un programa de acción”. Para entonces, ese grupo de estudiante transitaba por el mundo de las reflexiones críticas acerca de la permanencia del Instituto Lingüístico de Verano en el país y ciertamente del enfrentamiento con varios de sus profesores, que defendían a los traductores de la Biblia. Y esa historia, en la que también quedé enganchado, continuó con la buena idea del colega Richard Ch. Smith de reunir estudiantes de Antropología interesados en la Amazonía de las universidades Católica y San Marcos, con profesionales que ya trabajábamos temas vinculados con derechos colectivos de los pueblos indígenas —de manera individual o desde el Estado— y diversos activistas, que apoyaban iniciativas de las comunidades en campos tan diversos como la salud o la producción y comercialización de artesanía. A esos encuentros se fueron incorporando posteriormente líderes de comunidades o de alguna naciente organización indígena. No teníamos idea de que la articulación de estos líderes daría inicio, poco tiempo después, a la confederación nacional llamada Asociación Interétnica de Desmollo de la Selva Peruana (Aidesep).

En su artículo, Søren Hvalkof aborda el tema de los cambios sociales y políticos producidos en el Gran Pajonal y el curso alto del río Ucayali, en la amplia región

amazónica conocida en el Perú como “Selva Central”, habitada por varios pueblos indígenas, mayormente del tronco Arawak, como los Asháninka, los Ashéninka, los Nomatsiguenga y los Yánesha. Traza el panorama histórico de dicha región, tempranamente sometida al sistema de reducciones misionales instaladas allí a partir del siglo XVII. Sin embargo, la evangelización conducida por los franciscanos, se vio violentamente frenada por el levantamiento, en 1742, de Juan Santos Atahualpa, un líder de origen andino que afirmaba descender del Inca. La insurrección expulsó a los misioneros e impidió nuevos ingresos de colonos a la región por casi un siglo. No obstante, durante la República, nuevas estrategias de penetración, incluyendo la “pacificación” conducida por el Ejército, lograron expandir las fronteras de la colonización sobre la región, apropiarse de los territorios indígenas y fraccionar sus asentamientos en pequeñas islas rodeadas de colonos. En gran parte del área, la población fue sometida a un régimen de explotación, servidumbre por deuda e incluso esclavitud (limitaciones a la libre circulación y castigos físicos en casos que los indígenas cometieran actos que, a juicio de los patrones, transgredieran sus normas) que se prolongó hasta la década de 1980. En ese momento, impulsados por diversos actores, entre ellos las mismas comunidades y organizaciones indígenas, se realizaron dos procesos que fueron determinantes para cambiar la historia de la región. El primero fue la titulación de las comunidades del Gran Pajonal; y el segundo, un amplio trabajo para levantar las denuncias sobre la barbarie de los patrones en contra de la población del Alto Ucayali. Papel principal en la conducción de esto último fue el que jugaron la confederación indígena Aidesep y el Instituto Indigenista Peruano. El mérito de ese trabajo es inmenso porque fue realizado en un contexto de violencia extrema generado por los patrones y las autoridades locales que los apoyaban, carteles de la droga, grupos levantados en armas y fuerzas antisubversivas del Estado.

Barbados e IWGIA

La tercera sección, *Barbados e IWGIA*, contiene tres entrevistas a personas que han sido importantes para el trabajo de IWGIA y un anexo a uno de los artículos de la segunda sección. La primera de ellas es la de René Fuerst, realizada por Espen Wæhle, antropólogo social noruego, que actualmente trabaja como curador del Museo Marítimo Noruego en Oslo. Fuerst es un etnólogo suizo, curador de museos y fotógrafo, que ha trabajado con los pueblos indígenas de la Amazonía. Él está ahora ciego y su salud quebrantada, hecho por el cual Wæhle debió realizar la entrevista telefónicamente, mientras Fuerst estaba internado en un hospital de Ginebra. En la conversación, entre otras cosas, le confesó que no pensaba morir aún. En 2019, Fuerst publicó un libro de memorias titulado *Indiens d'Amazonie. Vingt Belles Années / 1955 - 1975*. Considera que la década de 1970 “fue el principio del fin para muchos pueblos indígenas” en Brasil, a causa de la construcción de la Carretera Transamazónica y de los planes de coloniza-

ción ejecutados por el gobierno y de la entrega de la región a grandes empresas transnacionales. En esa época, desaparecieron algunos pueblos indígenas y otros fueron dominados por los evangélicos. Por denunciar estos atropellos, la dictadura militar que gobernaba Brasil lo expulsó del país en 1975. De regreso en Europa se vinculó con Helge Kleivan, fundador de IWGIA, e inició así su colaboración con esta institución. Considera que es importante que IWGIA continúe apoyando las demandas y luchas de los pueblos indígenas del mundo entero.

La segunda entrevista es la realizada por Alejandro Parellada a Jens Dahl. Alejandro Parellada, antropólogo argentino radicado en Dinamarca, trabaja desde 1991 en el Secretariado de IWGIA en Copenhague, como asesor del programa de gobernanza indígena y coordinador de las publicaciones en castellano. Jens Dahl, antropólogo danés, ha estado vinculado a IWGIA casi desde su inicio, por su amistad con Peter Aaby y haber sido alumno de Helge Kleivan, antropólogos noruegos, este último, fundador de dicha institución. Dahl señala que la Declaración de Barbados de 1971 ha sido fundamental para orientar la vida de la institución. De hecho, fue la primera publicación realizada por IWGIA en su serie “Documentos”. Uno de los temas que aborda en la entrevista es la compatibilidad entre el trabajo político de los antropólogos comprometidos con los derechos de los pueblos indígenas y su desempeño como académicos. Sostiene que la academia danesa, antes y ahora, considera que no es compatible, y por esto en su momento criticó la actuación de Helge Kleivan. “La creación de IWGIA no fue principalmente el resultado del medio antropológico danés, sino más bien del noruego, sueco, alemán y suizo”, afirma Dahl. Este tema es abordado por varios de los artículos incluidos en el presente volumen. Lo concreto, sin embargo, es que, motivada por las discusiones de Barbados, el trabajo de IWGIA ha sido importante para que los pueblos indígenas de Latinoamérica logren reivindicar derechos fundamentales, en especial, los relacionados con tierras y territorios. Las discusiones impulsadas por IWGIA también han jugado un papel central en la creación de organizaciones en otras latitudes, como la Conferencia Circumpolar Inuit (más tarde renombrada Consejo Circumpolar Inuit) o la realización de la primera conferencia del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas en British Columbia, Canadá.

La tercera entrevista, realizada por Søren Hvalkof a Peter Aaby, así como el anexo del primero de los nombrados a su artículo incluido en este libro, pueden ser reseñados en conjunto porque ambos textos abordan el tema del surgimiento del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA, por sus siglas en inglés), así como de otras instituciones de apoyo y la emergencia de las organizaciones indígenas. Se refiere Hvalkof a la escasa importancia que la Universidad de Copenhague, donde él estudió antropología, le daba en aquel tiempo a los pueblos indígenas, que es lo mismo que en aquel entonces sucedía en la Universidad Católica del Perú, según escribe Frederica Barclay en su artículo en

este libro. Afirma el autor: “los pueblos indígenas y sus derechos no formaban parte de su orden del día”. Una situación similar se presentaba en las grandes reuniones internacionales de antropólogos en las que se abordaban temas indígenas. En su entrevista, Peter Aaby menciona que en el Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, realizado en Chicago en 1973: “hubo mucha oposición a la hora de permitir el ingreso de indígenas, considerados una interferencia política sin relevancia para la ciencia”. Si bien posiciones discriminatorias como esta son impensadas el día de hoy, persisten actitudes que siguen negando la autoridad de los indígenas para analizar su propia sociedad, como lo señala con gran lucidez Miguel Alberto Bartolomé en el artículo publicado en el presente libro. Las décadas de 1960 y 1970 han sido centrales en la generación de cambios significativos en el mundo, como lo demuestran las grandes protestas estudiantiles, en París y México, ambos en 1968, contra el autoritarismo en las universidades, pero también contra la injusticia del sistema en su conjunto. Son también los años en que se hacen públicas las denuncias sobre las atrocidades cometidas por los Estados y las empresas extractivas y agroindustriales contra los pueblos indígenas. Es una situación que da pie a la organización de instituciones que denuncian estas tropelías, quince encuentran en este contexto el fermento para emerger. Es el caso de IWGIA, que se constituye en actor sustancial de apoyo a las luchas de los pueblos indígenas en el mundo entero y en la editorial más importante en temas que les conciernen, ya sea para dar cuenta de los atropellos contra sus derechos o para destacar los triunfos de sus reivindicaciones. Iniciativas similares surgen en otros países, como el Reino Unido, Países Bajos, Alemania y los Estados Unidos. Por su parte, de manera paulatina las sociedades indígenas se articulan y fundan organizaciones que alcanzarán en poco tiempo gran presencia en ámbitos nacionales e internacionales. Pero son también los años de las grandes tiranías en Latinoamérica, como las que se instalan en Brasil (1964), Chile (1973), Uruguay (1973), Argentina (1976) o se perpetúan en Paraguay (1954-1989). Años en los que Estados Unidos, sorprendido por el triunfo de la Revolución Cubana, quiere evitar que esta historia se repita y da inicio, en 1963, bajo la dirección de su ejército, al proyecto Camelot, mencionado por Aaby en su entrevista, con la finalidad de investigar y recoger información que le sea útil para su estrategia de contrainsurgencia y desatar guerras psicológicas. Con este fin, contrata centenares de científicos sociales para que inicien su trabajo en Chile, donde Salvador Allende rondaba el poder por la vida electoral. En fin, es un camino arduo el seguido por las organizaciones indígenas, con algunos retrocesos y fracasos, pero también con innegables triunfos, trabajosamente logrados. Este panorama no parece que cambiará en el futuro, por lo que el fortalecimiento de las organizaciones indígenas y la coherencia de sus aliados seguir siendo indispensables para enfrentar nuevos problemas.

Iquitos, septiembre 2020

BIBLIOGRAFÍA

Chirif, Alberto, Pedro García y Richard Ch. Smith

1991 *El Indígena y su Territorio*. Lima. COICA / OXFAM AMERICA.

Chirif Alberto y Pedro García

2007 *Marcando Territorio*. IWGIA. Copenhague.

Chirif, Alberto (ed.)

2015 *Querido Perico*. IWGIA. Lima.

Forest Trends

2020 *La esencia de nuestra existencia hasta que el sol se apague. Experiencias y aprendizajes en gobernanza territorial indígena en la Amazonía*. Forest Trend. Lima.

García, Pedro, Søren Hvalkof y Andrew Gray, A.

1998 *Liberación y derechos territoriales en Ucayali – Perú*. IWGIA. Copenhague. IWGIA.



PARTE 1

Fundadores
y participantes



EL DESPERTAR DEL MUNDO INDÍGENA:

desde la invisibilidad a potenciales salvadores de la humanidad. Reflexiones en torno al cincuentenario de la exitosa “Declaración de Barbados”

Esteban Emilio Mosonyi



I

Cualquiera que haya leído este título se habrá dado cuenta –con poco riesgo de equivocarse– de que su autor debe ser un “antropólogo barbadeño” muy entusiasmado con la causa que representa. Luego, probablemente, agregará en el fluir de sus ideas, que dicho autor debe ser un pensador bastante optimista, tal vez ingenuo, en vista de expresiones como “salvadores de la humanidad” y “declaración exitosa”. Con esa interpretación no estaría tan de acuerdo, me parecería algo apresurada. Quizás yo tenga algo de optimista por razones genéticas o de orientación cultural. Mas no me considero un optimista exagerado ni tengo razones para serlo.

Mi vida no ha sido, precisamente, un mar de felicidad y ahora menos que nunca. Vivo en un país ahogado en una crisis estructural y coyuntural compleja y profunda, aún demasiado lejos de una aparente salida. No lo digo yo, es una opinión generalizada y basada en los hechos. En lo personal me siento desubicado en esta llamada “revolución” diría que malograda, tanto por los graves errores intrínsecos como por obra de una oposición despiadada, tanto interna como externa. Mis argumentos se aclararán a lo largo de mi narrativa. A los ochenta y un años me encuentro desamparado, casi perseguido por mis opiniones críticas, con un sueldo de profesor titular jubilado que no sobrepasa los veinte dólares mensuales, que trato de complementar con algunas entradas ocasionales.

Este es el país del bien denominado “salario cero”, ya que el salario mínimo no alcanza a los dos dólares mensuales y hay además mucha informalidad y desempleo. Las poco sustanciosas cajas o bolsas de comida y las mínimas bonificaciones que reciben del gobierno algunos sectores, generalmente los más afectos al oficialismo, no resuelven para nada esta precariedad casi increíble para los pocos visitantes y turistas que llegan a Venezuela. Y ahora mucho menos, con la pandemia que llegó para quedarse.

La situación del indígena, en este contexto, es particularmente angustiante, a pesar de sus amplios derechos constitucionales, que se complementan con una normativa muy rica y matizada. Sería muy injusto y hasta mezquino intentar relativizar el hecho evidente de que fue el comandante y presidente revolucionario Hugo Chávez Frías —claramente influido por la Declaración de Barbados— quien desplegó un esfuerzo genuino de convertir la llamada Constitución Bolivariana de 1999 en un verdadero instrumento de lucha en manos de los pueblos indígenas, desafiando incluso la resistencia de la derecha conservadora, de una izquierda semidogmática y de parte de los constituyentes militares. Venezuela es un país amazónico y periamazónico y, como tal, sujeto a los más crueles embates del extractivismo minero y petrolero. Es espantosa la fiebre del oro —heredada del “Mito de El Dorado” — que hoy recorre el país. Como este tema tendré que retomarlo varias veces, por ahora me limito a decir que por culpa del extractivismo aurífero se desalojan comunidades indígenas enteras, se deforestan grandes extensiones selváticas, se induce y casi se obliga a los comuneros a asumir la minería como una tabla de salvación: dada la imposibilidad de practicar su cultura tradicional ante las presiones, amenazas, falsas promesas y la contaminación de las aguas fluviales mediante el mercurio y el cianuro.

Es importantísimo agregar que la mayoría de nuestras comunidades y pueblos autóctonos son fronterizos, viven a lo largo de la frontera colombiana, brasileña y guyano-esequibana (esta todavía es una zona en reclamación por Venezuela a la República de Guyana). No quiero entrar en pormenores, pero es necesario decir que hace décadas pesa sobre los pueblos originarios de Venezuela —los pemón, y los wayuu en especial— una serie de calificativos espantosos como secesionistas, separatistas, forjadores de “estados dentro del Estado”, traidores a la Patria, malos venezolanos y otros parecidos que el lector acucioso podrá adivinar. No hay que olvidar que Venezuela es y siempre ha sido un país fuertemente militarizado y el Presidente Maduro no se cansa de vanagloriarse recitando las excelencias de una estrecha unión “cívico-militar-policial”. En el presente los más perseguidos son los pemón, pero ningún indígena está a salvo.

Vivir en la frontera les trae, además, otras complicaciones. Toda la línea limítrofe colombo-venezolana está plagada de grupos armados irregulares, entre guerrilleros, paramilitares, narcotraficantes y delincuentes de toda pelambre. Ellos mandan más que los militares de ambos lados, pero estos también abusan a su manera. Los indígenas piaroa (wóthiha), hiwi (guajibo), arawak, ye'kwuana, yanomami y otros se les enfrentaron a todos ellos con firmeza, decisión e incluso con un imponente despliegue jurídico y político; acompañados de sus mejores aliados —antropólogos, abogados, médicos, educadores y de otras profesiones— mas siempre ejerciendo su protagonismo, sin dejarse avasallar por nadie. Como en otros países, en Venezuela también se está produciendo el fenómeno del aislamiento y semiaislamiento voluntario.

Mucho más al norte, en la frontera colombo–venezolana del estado Zulia, el numeroso pueblo arawak wayuu (anteriormente denominado “guajiro”, con más de medio millón de integrantes entre ambos países) está sufriendo su propio drama existencial, luego que, al cabo de milenios de libérrimo tránsito por su extensa península y sus prolongaciones, ahora tienen que sufrir la separación ignominiosa –en algunos casos muy severa– entre sus propios clanes, linajes, comunidades y no pocas veces las propias familias nucleares y sus miembros constitutivos: como sucede con los caseríos y hasta viviendas enclavadas en algún punto fronterizo. Ambos gobiernos –que no sus pueblos– están ahora profundamente enemistados, a tal extremo que podemos hablar de una guerra no declarada. A lo que se suma el dichoso coronavirus que también hace estragos en las zonas indígenas.

II

Con las páginas que anteceden, pienso haber aclarado que no soy un iluso engegucido por un falso optimismo, que en caso extremo puede encubrir la realidad. Pero entonces, queda pendiente todavía responder las dos preguntas implícitas en el título mismo de este artículo–ensayo. La primera se refiere a mi afirmación de que la “Declaración de Barbados fue un éxito”. Digo que lo fue, lo ha sido y sigue siéndolo. No sólo la Declaración, todo el equipo de trabajo que participó de un modo o de otro en cualquiera de las tres reuniones emblemáticas convocadas y realizadas con la mayor puntualidad y disciplina. Cuando algún escéptico manifiesta en mi presencia que los luchadores sociales generalmente no obtienen los resultados deseados, yo le replico que nosotros los barbadeños, con todas nuestras limitaciones, triunfamos mucho más allá de nuestras expectativas iniciales.

Al argumentar esto me basaré en mi experiencia propia, aquí en Venezuela, sin renunciar a proyectarla al resto del continente cuando las circunstancias así lo acreditan. No voy a decir que a raíz de nuestras deliberaciones y los documentos emanados las cosas comenzaron a mejorar de un día para otro. Pero sí tuvo lugar una visibilización mucho mayor del tema indígena para sectores crecientes de la población nacional, y con una incidencia muy fuerte, tanto en el segmento político como en el eclesiástico, conforme a nuestras expectativas, pero en grado aun mayor. Ya en plena segunda mitad del siglo XX, los partidos políticos mayoritarios –aquellos con verdadero poder de decisión– mostraron una preocupación sincera por la población indígena y el deseo de mejorar e incrementar su conocimiento sobre esta compleja realidad.

Los sempiternos abogados del diablo, quienes abundan más que los propios diablos, ya tendrán la respuesta preparada con su habitual desenfado: “Pero

si ese mayor interés por el mundo indígena poco o nada tiene que ver con Barbados como tal, sino que proviene del trabajo de las propias organizaciones indígenas acompañadas por numerosos aliados, a escala continental y mundial”, esgrimirán estos amigos de la causa que relativizan nuestros merecimientos. A ellos podemos responderles, sin ambages, que efectivamente no estamos solos; pero nuestra influencia directa sobre las entidades a quienes iba dirigido nuestro mensaje ejercía un efecto multiplicador en las numerosas instancias a las cuales llegaba en forma indirecta, por intermediación de los destinatarios directos.

Podemos dar una serie de ejemplos sin mayor dificultad, de perfecta consistencia lógica y pedagógica. En el caso personal mío, inclusive desde antes de mi conversión en barbadeño, yo ejercía un influjo evidente –junto con mi amigo y compañero Omar González Nández, ilustre antropólogo venezolano recientemente fallecido– sobre el gremio antropológico y un elevado número de otros profesionales y simpatizantes de procedencia variopinta, jóvenes en su mayoría. Me movilité igualmente en conexión con nuestro movimiento indígena, incipiente mas deseoso de trabajar. Sin ser “copeyano” (del Partido Social Cristiano Copei), unos amigos cercanos al gobierno me invitaron a contactar al Ministro de Educación, Dr. Rafael Fernández Heres, quien planeaba elaborar un Decreto sobre educación indígena. Efectivamente, logré asesorarlo y, en el año 1979, el presidente Luis Herrera Campíns decreta el Régimen de Educación Intercultural Bilingüe (Decreto 283, REIB) para los pueblos indígenas de Venezuela. Ese documento era todavía muy “chucuto” (de corto alcance) para nuestro gusto, hasta para aquel momento, pero significó un avance muy importante en las reivindicaciones de los pueblos originarios; no sólo en Venezuela, porque en aquel momento histórico, nuestro país servía de ejemplo para el continente en materia de políticas públicas de diversa naturaleza. Junto a los demás barbadeños de Venezuela, nunca dejé de trabajar en estrecha unión con el ancho pero no ajeno mundo indígena. Por eso resulta tan irónico que haya sido precisamente esta cada vez más decadente “Revolución Bolivariana” la que me degradó de V.I.P. a V.U.P. (very unpleasant person); mas yo no les dejo arrebatar mi espacio bien ganado.

Sin pretensión de sistematizar nuestros aportes, quiero todavía profundizar un poco en las andanzas de los barbadeños de Venezuela y nuestros mejores colaboradores, que son legión. La “maestra” Nelly Arvelo ha ejercido una influencia profundísima en una institución tan fundamental como el IVIC (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas), donde ha hecho escuela y goza de un prestigio de alcance internacional. Es otra de nuestras militantes de toda la vida, siendo su incidencia en las políticas públicas continentales de primera magnitud. Los indígenas barbadeños Arcadio Montiel (wayuu) y Simeón Jiménez (ye’kwuana y esposo de Nelly Arvelo) han aportado muchísimo al movimiento indígena venezolano, en lo político y lo académico. La matriarca wayuu Noelí Pocaterra –vinculada a Barbados– ha sido figura descollante del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas.

Lo mismo sucede a nivel interamericano e internacional. Como no estoy escribiendo una crónica, pido encarecidamente que me disculpen por no citar nombres para no pecar por omisión; lo que sería para mí demasiado doloroso. Ni con esa previsión puedo dejar de nombrar al ilustrísimo Darcy Ribeiro, especialmente por razón de su presencia en el nivel más alto de la política brasileña, hoy degradada “de la cima a la sima” (esto hay que articularlo con pronunciación castiza) por el impresentable Bolsonaro, que ojalá cesara de hacer tanto daño a los indígenas y al pueblo de nuestro querido Brasil (lamentablemente todos los pueblos cometen estupideces); empero, duélale a quien le duela, los barbadeños somos un equipo extremadamente exitoso y la población indígena mundial ha devenido en un poder de magnitud planetaria.

Quería concluir esta parte de mis reflexiones con una breve referencia a los cambios habidos en el día por día de los hermanos y hermanas indígenas, a raíz de esta incruenta revolución cultural en cuya gestión ocupa un lugar destacado el grupo de Barbados. Sólo a modo de ejemplificación, me entusiasma sobremanera cuando los y las estudiantes de nuestra Universidad Indígena del Tauca demuestran en cada una de sus apariciones tanto orgullo étnico, saberes reivindicados y voluntad de superar los obstáculos pertinaces que les es preciso enfrentar; cosa impensable antes de la recuperación parcial de sus derechos humanos y constitucionales. En lo que respecta al hoy protagónico pueblo wayuu —a cuyo clan *Aápüshana* me honro en pertenecer—, en sus propios documentos anteriores al año 1960 prevalece todavía la idea de reclamarle al Estado venezolano la persistencia de su etnia, en vez de haberlos incorporado plenamente al mestizaje generalizado mayoritario.

III

Sé que me resta todavía contestar la segunda pregunta implícita en el título con el cual osé rotular las presentes reflexiones: el por qué considero que los pueblos indígenas ocupan un lugar importante entre los posibles salvadores de la humanidad. Esto necesita argumentarse y como los argumentos son múltiples, por razones de espacio me veo obligado a resumir en breves líneas los que me parecen más significativos y pertinentes. Incluso voy a enumerarlos.

1. La actual crisis civilizatoria nos obliga a recurrir a un diálogo mundial entre culturas y civilizaciones

Estoy convencido de que hoy día ningún ser humano inteligente, medianamente informado y desprovisto de prejuicios irracionales en grado extremo, puede dejar de reconocer la existencia e incremento de una megacrisis planetaria con multitud de manifestaciones y expresiones en cualquier parte del mundo. Ya nos

resulta hasta cansón enunciar algunas de ellas, si bien es difícil jerarquizarlas porque todas están interrelacionadas. Unos opinadores se detienen en el recalentamiento global y el desastre ecológico. Otros en la creciente amenaza de un enfrentamiento nuclear entre potencias rivales cada vez más agresivas. Otros esgrimen la espantosa desigualdad entre una minoría poblacional que no pasa del 10% de los habitantes de este periclitado orbe terráqueo, que concentra todo el poderío económico, militar, político, mediático, tecnológico, religioso y simbólico que moviliza al mundo; frente a un 90% de nuestros prójimos condenados a una existencia cada vez más depauperada y precaria. Tal es la crisis del mundo “occidentalizado” de hoy en día, y la gente sensible y pensante se siente compelida a tener en mente otras formas de vida.

2. La crisis innegable de la izquierda y del llamado “progresismo” en general

Ya la izquierda de hoy en día y también —en gran parte— la que fue años atrás no es ni representa lo mismo que había sido en sus orígenes filosóficos y simbólicos: el triunfo del bien sobre el mal; la inclusión de las grandes multitudes; la tríada de libertad-igualdad-fraternidad; la redención de los pobres y desvalidos; la justicia verdadera más allá de los intereses del momento y de la época. Hoy la izquierda se confunde mucho con la derecha: autoritarismo, fanatismo, desigualdad, corrupción, faraonismo, crueldad, tecnocracia, extractivismo desenfrenado: neoimperialismo multipolar. Pero hay también cada vez más gente honesta —yo la observo en mi cotidianidad— deseosa de restaurar la dignidad de este epíteto inmortal. Occidente no les basta. Tienen que recurrir a los pueblos originarios quienes han conservado y profundizado muchas de las virtudes inmarcesibles.

3. El activismo ambientalista y anticonsumista necesita del soporte indígena

A estas alturas de la crisis mundial no basta con ser simplemente “verde”, vanagloriarse con un “ecologismo genérico”. Hoy se diseñan muchas políticas verdes que contribuyen al capitalismo neoliberal, a destruir con sus monocultivos “energéticos” las economías y bases naturales de comunidades indígenas y campesinas. Tampoco es válido el “ecologismo puro”, que desprecia al ser humano; así como es igualmente una aberración el “ambientalismo antropocéntrico”. Según nuestra experiencia —compartida por numerosos activistas y pensadores— los pueblos andinos, amazónicos y otros nativos, en su mayoría, son los que dan la pauta históricamente convalidada, de saber combinar un grandísimo respeto “religioso” por los bienes de la naturaleza con un “buen vivir” (*sumaq kawsay*) que evita las trampas de una excesiva frugalidad o de un desenfreno consumista enloquecido.

4. Los movimientos interreligiosos toman muy en cuenta la espiritualidad indígena

Como viejo militante de diferentes iniciativas interreligiosas —que también influyeron en la gestación del grupo Barbados— sé muy bien lo que significan las

manifestaciones religiosas, originales o interculturadas, de los pueblos indígenas e indiodescendientes (por ejemplo, los campesinos mestizos). El catolicismo les pide perdón a los pueblos indios (término de lucha) de América Latina; véase la gran labor que viene realizando el Papa Francisco en nuestra martirizada Amazonía. La mayor parte del protestantismo continúa con su fundamentalismo exacerbado. El islam se encuentra inclusive dividido en banderías opuestas. Hay todavía mucho fanatismo religioso y antirreligioso a través del mundo. La hermosa espiritualidad indígena, con su amor por la naturaleza, su vinculación con el cosmos y su respeto por lo humano continúan cosechando triunfos por doquier.

5. El aislamiento voluntario: humillación y sana advertencia para Occidente

Bien se sabe –sobre todo entre los compañeros barbadeños– que yo no soy partidario del aislacionismo sino uno de los fundadores y cultivadores de la interculturalidad. Sin embargo, en ciertos casos particulares no solamente admito el aislamiento voluntario de algunas comunidades –espero que solamente temporal– sino que lo aconsejo y apoyo. Por ejemplo, la petrolización implacable de la Amazonía ecuatoriana no parece admitir otra estrategia para la supervivencia de varios pueblos y culturas. Además, no cabe mayor humillación para un occidentalismo (de derecha o de pseudo-izquierda) engreído y autosuficiente que estas o similares palabras de un dirigente indígena voluntarioso: “Yo no necesito nada de ustedes. Quédense con su lavativa; nosotros queremos continuar felices con nuestra cultura milenaria”.

6. Las grandes luchas indígenas no excluyen al resto de la humanidad

El indígena no es egoísta. Le causa un gran placer compartir con los demás; lo he experimentado en muchísimas ocasiones. Vimos apenas hace poco, cómo el movimiento indígena de vanguardia logró frenar en Ecuador algunos desmanes neoliberales del gobierno de Lenin Moreno. Los zapatistas de México, los mapuches chilenos y argentinos, incluso los minúsculos pueblos indios del gigante Brasil, nos dan ejemplos contundentes y nos estamos quedando cortos. Evo Morales hizo un tremendo trabajo de estadista como Presidente de Bolivia; es una verdadera lástima –tal vez corregible– que prestara tanto oído al canto de sirena del marxismo-leninismo y haya transmigrado hacia un extractivismo antiam biental y hasta antiindígena en los años finales de su mandato. ¡Qué contraste tan marcado con el Cacique Seattle, el primer gran ambientalista del mundo!

7. Las múltiples culturas indígenas son las mejores defensoras de la megadiversidad mundial

Esta no es una simple consigna como creen todavía muchos pensadores y humanistas de escritorio; de ello doy testimonio de primera mano como Rector de la Universidad Indígena del Tauca. Yo mismo no quería dar crédito a mis ojos

y oídos cuando nuestros/as cursantes presentaban espléndidos trabajos, por ejemplo, sobre el conuco o roza de sus respectivas comunidades; cuyos métodos y técnicas de cultivo se diferenciaban claramente y según bases epistémicas impecables, en correspondencia con cada una de las múltiples variedades botánicas, edáficas, fitogeográficas, microclimáticas: micro-ecosistemas, en suma convergente como balance final. Los científicos del IVIC (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas) se quedaron admirados ante tal despliegue de biodiversidad y sociodiversidad en nuestro modelo civilizatorio amazónico.

IV

En el acápite anterior me he esforzado por argumentar en forma creíble mi aserto de que los pueblos indígenas se encuentran entre los posibles salvadores de la especie humana y del propio planeta Tierra dentro de su ambientación actual. Espero que mis argumentos y aproximaciones hayan sido por lo menos relevantes. No me considero neo-rusoniano (de Rousseau) ni romántico, pese a mi reconocimiento sincero dispensado a la obra del ginebrino y de los representantes más excelsos del romanticismo. Hoy soplan otros vientos y hay que manejar nuevas categorías. No sobrestimo las culturas indígenas: son falibles y perfectibles como todo lo humano y por esto aun más valiosas, pero necesitadas de una amplia fecundación intercultural. Mas ello no quita para nada su larga acumulación creativa de valores y saberes en constante movimiento, sin cuya contribución la humanidad se marchitaría.

La civilización —o, más bien— proceso civilizatorio amazónico-caribe no es ni representa menos que el mesoamericano o el periandino, pero tampoco está por debajo del pan-occidental o del asiático-oriental vistos en su conjunto. Esto se comprende fácilmente al observar que dentro del propio ámbito occidental un físico o un ingeniero no es ni más ni menos civilizado o importante que un filósofo, un artista, un poeta, un trabajador, un emprendedor o un político: me refiero, por supuesto, a un político honesto, bien formado, comprometido, consciente de sus deberes y limitaciones: pero en principio esto vale también para las demás categorías. La interculturalidad, horizontal y democrática, aproxima y fecunda a los pueblos; mas no suprime ni distorsiona sus diversidades, saludables para nuestra especie y para todo el entorno telúrico-cósmico. Y sin ser una panacea, su fortalecimiento facilitaría enormemente una convivencia más armoniosa entre los propios humanos y el universo del cual formamos parte.

Sin embargo, aun reconociendo y suscribiendo todo lo dicho, ¿cómo haremos valer nuestra militancia sociodiversa, ecumenista e intercultural en medio de una megacrisis mundial que amenaza con caotizar y destruir todo lo existente? No desestimamos en modo alguno la gravedad de la situación planteada; pero sí

aceptamos briosos el desafío. La sola capacidad de caracterizar adecuadamente la problemática envolvente, en buena parte gracias a la resistencia y resiliencia del mundo indígena, nos ayuda a formular una primera respuesta. La movilización de los pueblos originarios contribuye significativamente a la consolidación de una inmensa red de contrapoderes emergente a partir del 90% oprimido de la población terráquea, para enfrentar eficazmente al apenas 10% de las sedicentes élites que nos mantienen alienados y subyugados (cfr. III.1).

Para concluir, ilustremos esto con el caso de Venezuela. El caos en que se debate la sociedad venezolana actual nos ha obligado a acelerar la unificación estratégica de los contrapoderes emanados de los movimientos sociales, comunitarios, culturales, deportivos, estudiantiles, gremiales, sindicales, empresariales, interreligiosos, académicos, sexodiversos, feministas, entre otros; en cuya alianza libérrima, pero orientada hacia la reconciliación nacional y la recuperación integral del país, los indígenas y afrodescendientes organizados/as ocupan un lugar descollante. A esta participación exitosa coadyuva también, con un insumo y un impulso extraordinarios, el éxito –inesperado e imprevisto– del Año Internacional de las Lenguas Indígenas decretado por la UNESCO. A pesar de la pandemia se nos abre una perspectiva inusitada, insospechada e interesantísima para la revitalización y recuperación plenas de nuestro inmenso patrimonio cultural y antropolingüístico.

Es necesario que nos demoremos un poco en este punto, por haber tenido también un rol protagónico en todo lo referente al tema del “lenguaje” como caracterizador de la realidad de los pueblos indígenas. No se desconoce en el medio barbadense mi “obsesión” –pero en el buen sentido– por la vitalidad de las lenguas indígenas: la tengo casi desde mi nacimiento. Por eso durante largo tiempo veía con inmensa preocupación que las lenguas nativas –en el fragor de las luchas reivindicativas– ocupaban casi siempre un lugar subalterno, eran las “cenicientas” en las prioridades de indígenas y aliados por igual. Yo trataba de comprender las razones en términos de la urgencia y visibilidad de los fenómenos que había que atender en primerísimo lugar, tales como genocidios, epidemias, invasiones en gran escala, desafueros de las compañías transnacionales.

Cuando ocurre, por ejemplo, alguna masacre dentro de una comunidad, sería fútil detenernos en si las víctimas hablan una lengua propia o prestada, si la transmiten a los niños, incluso si la escuela –caso de que la tuviesen– practica una buena y acertada Educación Intercultural Bilingüe o Plurilingüe. Y lamentablemente las situaciones de emergencia existen y persisten y se multiplican inclusive en nuestros días y quién sabe hasta cuándo. Actualmente las transnacionales aprovechan el inmovilismo creado por la pandemia para arrancar aún mayores concesiones de los gobiernos –el “caso Venezuela” es realmente patético– para la exploración, extracción y explotación de todo tipo de materias primas, “commodities”, sin ninguna limitación, invitadas y bendecidas por las

propias autoridades: quienes hasta tienen el cinismo de bautizar sus negocios mafiosos con el nombre de “ecosocialismo”.

A pesar de todo, sería mezquino de mi parte negar que ha habido –gracias a tantos luchadores valiosos– serios avances en la defensa multiforme de las lenguas originarias, predominando siempre lo normativo sobre la praxis real y cotidiana. Aun con tales limitaciones, las dirigencias indígenas han comprendido que el idioma propio –cuando lo hay– es fundamental, un tesoro invaluable; mucho más que un medio de comunicación, una creación monumental sublime en la forma y riquísimo en el contenido. Es la perfección estética hecha identidad histórica y contemporánea a la vez que transgeneracional. Los movimientos indígenas y sus integrantes –en su vasta mayoría– quieren conservar y fortalecer sus idiomas; paradójicamente, no obstante, a menudo no logran este objetivo aun en circunstancias interculturales muy favorables.

Soy testigo presencial y observador atento de numerosas situaciones de esta índole. En la Guajira venezolana se da mucho el caso de educadores/as y profesionales exitosos –generalmente urbanizados o semiurbanizados en Maracaibo– que aun queriendo conservar toda su cultura y fortalecer el uso cotidiano del idioma, no hallan cómo hacer para introducir en su vida familiar diaria las pautas necesarias que les permitan cumplir adecuadamente con su exigente “wayúuwaa” (la profunda identidad wayuu). Muchos/as tienen consortes criollos y entre ellos/as mismos abundan los mestizos de vieja data. Su día por día transcurre en el bullicio eterno de la gran ciudad con sus inevitables compromisos, una burocracia muy hispana que no depende de ellos, la presencia de lo “alíjuna” (criollo) hasta en los más íntimo de su vida hogareña.

Los hijos y nietos de esta clase media wayuu emergente, en particular, vienen perdiendo rápidamente el uso fluido del idioma; los hay demasiados que ya no lo hablan, salvo unos saludos y frases petrificadas. Y cuando uno pierde su idioma es difícil recuperarlo. Se ofrecen cursos, pero suelen ser de larga duración y de orientación un tanto abstracta y pasiva como la mayoría de los cursos de idiomas (de inglés inclusive), sin exceptuar los más “digitalizados” y computarizados. Por esto me he esforzado tanto por diseñar toda una metodología intercultural –con aportes tanto de la etnociencia indígena tradicional como de la antropolingüística contemporánea– que hemos denominado “Talleres Antropolingüísticos de Activación Inmediata” (TAAI), cuyos detalles están diseminados en otros escritos que estoy sistematizando.

Ya desde antes de la proclamación del Año Internacional de las Lenguas Indígenas, he puesto a prueba mi método en diferentes ocasiones y circunstancias, lo que me induce un sentimiento de orgullo pienso que merecido, gracias a los reconocimientos y éxitos alcanzados. Con tan sólo unas pocas sesiones bien realizadas, los no hablantes –de cualquier lengua indígena o no indígena, no sólo

del *wayúunaiki*– comienzan a hablar correctamente ese idioma, y con buena impostación melódica y rítmica; mientras que los semihablantes –que abundan más de lo que se cree– mejoran considerablemente su desempeño. El propio Presidente de la Academia Venezolana de la Lengua, el antropólogo y lingüista Horacio Bioré y otros expertos en la materia –incluso los músicos del Sistema Nacional de Orquestas– han felicitado mi iniciativa, estimulando y apoyando la continuación de los talleres TAAI, una vez que se aplaque la Pandemia y se normalice en alguna medida la situación convulsa que vive nuestro país.





Primera reunión de Barbados (1971)

Foto 1. De izquierda a derecha: Miguel Alberto Bartolomé, Miguel Chase Sardi, Esteban Monsonyi y Darcy Ribeyro.

Segunda reunión de Barbados (1977)

Foto 2. Algunos personajes reconocibles. De izquierda a derecha, en la fila posterior: Stefano Varese, Pedro Agostinho, Nemesio Rodríguez, Silvio Coelho, Esteban Mosonyi, Guillermo Bonfil y Georg Grünberg. En cuclillas, en el extremo izquierdo: el antropólogo ayacuchano Salvador Palomino; al centro, misionero jesuita brasileño y a su derecha, atrás, Víctor Daniel Bonilla.

Foto 3. De izquierda a derecha: Víctor de la Cruz, poeta zapoteco; participante no identificado, antropólogo Miguel Alberto Bartolomé y Juan López, maestro y dirigente yánesha.

BARBADOS 1971, UN DESAFÍO VIGENTE

Georg Grünberg

En enero de 1971 el Simposio de Barbados marcó el punto de partida de una antropología desde Latinoamérica, orientada a la acción junto con los pueblos indígenas y llamada “comprometida”, “antimperialista” y “liberadora”. Por realizarse en la Universidad de las Indias Occidentales en Bridgetown, en la isla de Barbados, ganó un nombre que se transformó en marcador. Hubiera sido imposible sin la sacudida del año 1968, cuando, a ambos lados del Atlántico, se atacaron a las ciencias vinculadas con el colonialismo europeo y su réplica escandalosa de un colonialismo interno practicado en las Américas durante más de dos siglos. De paso, acabó también con la doctrina del indigenismo institucionalizado por todos los Estados americanos, considerado por muchos intelectuales con benevolencia hipócrita, como un mal menor. En la retrospectiva pareció inevitable que estallara algo como un llamado a la *liberación de los pueblos colonizados desde la antropología*¹ y por circunstancias imprevisibles ocurrió precisamente en Barbados, dando origen al florecimiento de una búsqueda que sigue viva.

Ya a fines de la década de 1960, las manifestaciones de algunos antropólogos europeos y latinoamericanos, con ocasión de congresos y seminarios², habían llevado a acaloradas discusiones entre representantes de una “antropología aplicada” al estilo del indigenismo norteamericano, y otros influenciados por una “antropología crítica” importada de México. El acervo documental sobre la situación de violencia extrema contra los pueblos indígenas en América Latina existía, pero seguía siendo poco conocido en los círculos académicos. El

1. Este artículo se basa en un ensayo publicado en alemán: “*Barbados und die Folgen*”. En: Gerhard Drekonja-Kornat (Hg.) *Lateinamerikanistik. Der österreichische Weg*, pp.25-33; 2005; Wien, y en el prefacio de la reimpresión del libro *La Situación Indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no-andinos*, 1972; Montevideo. Reimpresión en 2019, Editorial Abya Yala; Quito, prefacio de Georg Grünberg y Stefano Varese, pp. 8-13. Ver también Varese, 2006:36-42.

2. Por ejemplo, en agosto de 1968 en el XXXVIII Congreso Internacional Americanista (ICA) en Stuttgart; en el encuentro de la Sociedad Antropológica Alemana en Göttingen, octubre 1969; en el Coloquio sobre el “*Etnocidio a través de las Américas*” en París, febrero 1970 y, en forma decisiva, durante el XXXIX ICA en Lima, en agosto de 1970, con una “*Resolución sobre Etnocidio y Política Latinoamericana*”.

racismo y la “descolonización” poscolonial se discutieron utilizando principalmente ejemplos africanos³.

Como asistente recién contratado del Departamento de Etnología de la Universidad de Berna, Suiza, en 1969 me puse en contacto con José Chipenda, el reverendo angolano que dirigió el Programa de Combate al Racismo (PCR) del Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra. Los textos e informes que traje de Brasil sobre casos de genocidio contra los pueblos indígenas le impactaron tanto que me sugirió organizar un simposio internacional sobre la situación de los pueblos indígenas en las tierras bajas de América del Sur con el patrocinio de la Universidad de Berna.

Utilizando el término de “fricción interétnica”, acuñado por Roberto Cardoso de Oliveira, que estaba siendo discutido en Brasil en ese momento, pude invitar a un grupo de antropólogos –y una antropóloga– latinoamericanos comprometidos con la lucha contra la violencia antindígena a un simposio sobre “La fricción interétnica en América del Sur fuera de la región andina”. Juntos decidimos celebrar la conferencia lejos de los países involucrados, pero geográficamente cerca de América del Sur, por lo que, a través del PCR, la elección recayó en la Universidad de Bridgetown en el Caribe, en un lugar completamente desconocido para todos nosotros. Éramos catorce antropólogos y una antropóloga, en su mayoría provenientes de América Latina, que nos juntamos, en enero de 1971, con el encargo de analizar la situación de los pueblos indígenas en la región, prestando especial atención a los indígenas de las tierras bajas de América del Sur, a partir de nuestros propios datos de investigación.

3. En 1969 publiqué, junto con mi colega René Fuerst, una “Bibliografía crítica sobre el genocidio de indígenas en Brasil” sobre varios casos documentados por colegas brasileños, que todavía eran casi totalmente desconocidos en Europa. Georg Grünberg, René Fuerst: *“Kritische Bibliographie zum Genozid an Indianern in Brasilien”*, Veröffentlichungen des Seminars für Ethnologie der Universität Bern Nr.1, 1969. Bern. La fuente más importante y abrumadora sobre matanzas e intentos premeditados de exterminio masivo de población indígena en el Brasil fue, sin embargo, el informe del Fiscal Jader de Figueiredo Correa, elaborado en 1967 a solicitud del Ministerio del Interior de Brasil y escondido por el gobierno militar. Abarca las décadas de 1940 a 1960 y fue redescubierto en el Museo del Indio en Rio de Janeiro en agosto 2012. Este informe de 7000 páginas mecanografiadas supera de lejos lo que sabíamos sobre los crímenes cometidos por el Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Es un documento sobre actos espantosos de genocidio en el Brasil que quedaron en la impunidad y fueron reconsiderados en 2014 por la Comissão Nacional da Verdade (CNV) - *Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas. Relatório Final da CNV*, vol2, texto 5: 204-262. En 1974, la Associação de expresos políticos Antifascistas (AEPPA) publicó, de manera clandestina, un folleto de 42 páginas titulado: *A Política de Genocídio contra os Índios do Brasil*. El intento de exterminio de los Aché en el Paraguay, en la misma época, fue documentado por Mark Münzel y Bartomeu Melià en 1972, véase: *Los Aché del Paraguay: Discusión de un Genocidio*, 2008 IWGIA; Copenhague. En 1980, finalmente, fue el IV Tribunal Bertrand Russell en Rotterdam, Holanda, que, con la participación de varios delegados indígenas, trató el tema de etnocidio y genocidio contra los pueblos indígenas en las Américas.

Todos llegamos preparados con detallados informes sobre las situaciones de genocidio y etnocidio que habíamos presenciado de manera más o menos directa. Exhaustos después de una dolorosa semana de testimonios y pruebas objetivas de atrocidades contra los pueblos indígenas de Argentina, Paraguay, Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela y México, solo pudimos expresar nuestra ira en la retórica de una declaración fuerte y acusadora acompañada por un minucioso registro de los datos disponibles y de un amplio dossier de denuncias. Este iba ser el “Libro de Barbados”, una documentación irrefutable sobre los crímenes contra los pueblos indígenas de Latinoamérica⁴ que se basaron en los mismos motivos que siguen vigentes hasta hoy: el despojo de sus tierras y territorios y la resistencia contra la colonización, el trabajo forzado y la integración a un sistema de vida que niega el derecho a su propio modo de ser y estar.

Barbados 1 y las reacciones

La edición original, editada en Montevideo por la Editora ecuménica “Tierra Nueva”, tuvo un destino heroico. Fue quemada públicamente por la policía de la dictadura militar de Uruguay por ser un documento subversivo⁵. La edición en inglés sobrevivió casi desconocida en una publicación suiza del Consejo Mundial de Iglesias⁶, y lo que logró escapar al anonimato académico o a la ira de la extrema derecha fue el par de páginas de la Declaración original⁷. Redactada en español e inmediatamente traducida al portugués, inglés y francés, la Declaración de Barbados I se convirtió en una herramienta política en manos de los pueblos indígenas de las Américas, de algunas organizaciones políticas emergentes e incluso de funcionarios gubernamentales, miembros de la Iglesia Católica y ONG. El documento, en su sencillez y franqueza, expone la responsabilidad de los Estados y gobiernos, de la Iglesia Católica y las diversas denominaciones evangélicas y protestantes, del sector privado y de los antropólogos y su comunidad científica en el maltrato y los abusos contra los pueblos indígenas.

Los mensajes clave incluyen el llamado a “... *aportar a los pueblos colonizados todos los conocimientos antropológicos, tanto acerca de ellos mismos como de la sociedad que los oprime a fin de colaborar con su lucha de liberación. Por otra, reestructurar la imagen distorsionada que existe en la sociedad nacional respecto a los pueblos indígenas desenmascarando su carácter ideológico colonialista*”.

4. Ver las entrevistas con los participantes Miguel Alberto Bartolomé de 2012 <https://vimeo.com/62885968> y de Víctor Daniel Bonilla en 2018 <https://www.youtube.com/watch?v=LTzQUpSVgTs>

5. G. Grünberg (coord.) *La Situación Indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indígenas no-andinos*, 1971; Montevideo. Reimpresión en 2019, Editora Abya Yala; Quito.

6. La traducción al inglés y alemán fue editada por Walter Dostal, Profesor de la Universidad de Berna, pero sin el consentimiento de los autores: *The situation of the Indian in South America*, 1972; Geneva, respectivamente: *Die Situation der Indios in Südamerika*, 1972; Wuppertal.

7. La versión en inglés de la “Declaration of Barbados” fue el primer número de la serie de IW-GIA-documentation, editado en Copenhague y con amplia difusión en Europa.

Los propios antropólogos *“... tienen la obligación de aprovechar todas las coyunturas que se presenten dentro del actual sistema para actuar en favor de las comunidades indígenas. Cumple al antropólogo denunciar por todos los medios los casos de genocidio y las prácticas conducentes al etnocidio, así como volverse hacia la realidad local para teorizar a partir de ella, a fin de superar la condición subalterna de simples ejemplificadores de teorías ajenas”*.

El tema de la auto-liberación es el *leitmotiv* de la declaración: *“...la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación. Cuando elementos ajenos a ellas pretenden representarlas o tomar la dirección de su lucha de liberación, se crea una forma de colonialismo que expropia a las poblaciones indígenas su derecho inalienable a ser protagonistas de su propia lucha”*.

La refundación del Estado es una condición previa para la liberación: *“No caben acciones indigenistas que no busquen la ruptura radical de la situación actual: liquidación de las relaciones coloniales externas e internas, quebrantamiento del sistema clasista de explotación y de dominación étnica, desplazamiento del poder económico y político de una minoría oligárquica a las masas mayoritarias, creación de un estado verdaderamente multiétnico en el cual cada etnia tenga derecho a la autogestión y a la libre elección de alternativas sociales y culturales”*.

De los quince participantes, Guillermo Bonfil Batalla (México) y Darcy Ribeiro (Brasil) fueron los más influyentes para dar un contenido y una redacción impactante a la declaración. Ya en los siguientes meses hubo reacciones, en parte violentas, a la declaración de Barbados:

La Iglesia Católica, ya sensibilizada por la conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) de Medellín en 1968, pronunció un ‘*mea culpa*’ y en Brasil la Declaración de Barbados provocó un proceso de cambio radical en la práctica misionera a través del CIMI (Consejo Indigenista Misionero), fundado en abril 1972. En marzo de este mismo año tuvo lugar un Encuentro Ecuménico en Asunción, Paraguay, donde participantes “barbadeños”⁸ y misioneros de diferentes iglesias y denominaciones de nueve países latinoamericanos reconocen que *“... nuestras Iglesias, más de una vez, han convivido o han sido instrumentalizadas por las ideologías y prácticas opresoras del hombre”*⁹, y se comprometen a abrir un espacio de participación de los propios pueblos indígenas en una pastoral misionera que deberá tener como objetivo una “liberación íntegramente humana”. *“Reconocemos que, históricamente nuestras iglesias no han sido capaces de impregnar las sociedades latinoamericanas con un amor cristiano liberador, sin discriminación de raza, credo o cultura. (...) Las Iglesias no deben temer sino apoyar decididamente la formación de organizaciones propiamente indígenas”*.

8. Participaron Miguel Chase Sardi, Georg Grünberg y Gonzalo Castillo Cárdenas.

9. Colombres, Adolfo (coord.): *Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios*. 1975; Bs. Aires, p. 35.

Algunos gobiernos, al contrario, reaccionaron negando visas para antropólogos y emitieron amenazas contra la “subversión comunista de los indios” (como en Brasil, Argentina y Paraguay). Desde las iglesias evangélicas brasileñas de corte ecuménico se fundó, en 1974, el CEDI –Centro Ecumênico de Documentação e Informação–, que dio origen, en 1994, al Instituto Socioambiental (ISA) como una ONG que desde entonces lidera el apoyo político de la sociedad civil a las organizaciones indígenas y la defensa de sus derechos constitucionales.

La antropología académica ya establecida en algunas capitales sudamericanas permaneció inicialmente en silencio. En Europa hubo una rápida recepción en ONG relevantes (IWGIA en Copenhague, el Comité Internacional de la Cruz Roja en Ginebra, la Asociación de Antropólogos Socialistas, en algunas universidades alemanas, etc.). Pero la reacción más fuerte y prolongada contra los postulados de la Declaración se generó en México, Guatemala y, a partir de 1979, en la Nicaragua sandinista.

El ataque contra el indigenismo estatal en torno a Aguirre Beltrán, abanderado por Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil y Arturo Warman de la “Nueva Antropología Mexicana”, había desencadenado una fuerte polémica y el surgimiento de una “Antropología Crítica” de posiciones marxistas, solo parcialmente identificada con el contenido de la Declaración de Barbados. Esta controversia sobre las estrategias “correctas” de apoyo a la lucha de los indígenas adquirió una importancia política que aumentó en el contexto de la participación indígena en el conflicto armado en Guatemala y Nicaragua entre 1982 y 1986¹⁰.

Un término que siempre estuvo en el centro del análisis y la reflexión entre los miembros del grupo de Barbados fue el de la “identidad étnica”. Durante el XXXXI Congreso Americanista en la ciudad de México, en 1974, los participantes “barbadeños” se manifestaron con una nueva “Declaración sobre identidad étnica y liberación indígena”, precisando que: *“La identidad étnica es históricamente previa a la formación y consolidación de las clases sociales y se proyectó más allá de la disolución de las mismas. Por consiguiente, la pluralidad étnica constituye un elemento fundamental en las alianzas estratégicas para la liberación y para la construcción de los proyectos nacionales. Es decir que la pluralidad y la diferenciación étnicas no son sólo un medio para el logro de una transformación radical, o sea, un mero hecho coyuntural en el proceso global. Constituyen la base misma de cualquier proyecto nacional que pretenda la supresión de la sociedad clasista y la construcción internacional de una nueva sociedad pluralista y autogestionaria y, por lo tanto, capaz de ofrecer una alternativa propia de convivencia humana históricamente diferente”*¹¹.

10. Para un análisis del conflicto ver Andreas Wimmer: *Die komplexe Gesellschaft. Eine Theorienkritik am Beispiel des indianischen Bauerntums*. 1995; Berlin, capítulo 7.1. sobre los movimientos indígenas y Barbados.

11. Colombres, Adolfo (coord.): *Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios*. 1975; Bs. Aires, p.37.

Esta declaración significó una ruptura con la antropología marxista, ya que la afirmación de que la identidad étnica era más antigua, más permanente y más sostenible en la lucha revolucionaria que la alianza de clases se percibía como un sacrilegio y, por ello, los seguidores del grupo de Barbados fueron marginados y tildados como “primordialistas” y “esencialistas”.

Por otro lado, un creciente número de movimientos y organizaciones indígenas se hizo cargo del discurso de Barbados, lo que les dio espacio para maniobrar frente a los “amigos revolucionarios” y permitió alianzas con ellos, pero sin caer en una subordinación incondicional.

La doctrina de la lucha revolucionaria en Guatemala decía que el indígena, como producto de la colonización, era un compañero de lucha de vital importancia, pero la afirmación de que después de la victoria iba seguir siendo un indio fue denunciada como un truco del imperialismo¹². El temor constante de la élite ladina de izquierda era de que los factores “étnico–nacionales” del “sector indígena” pudieran abrumar a los “elementos de clase” del “sector popular” en un país en gran parte poblado por indígenas. Esta convicción dio lugar a una especie de inquisición contra los camaradas mayas que se referían al discurso de Barbados. Según un documento interno del Ejército Guatemalteco de los Pobres (EGP), la fracción militarmente más fuerte de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG)¹³: *“El liderazgo del movimiento revolucionario está obligado a investigar y evaluar cada aspecto (de la cultura maya) para distinguir los elementos positivos de los negativos, de modo que el primero pueda ser explotado y el segundo eliminado”*.

Barbados 2 y la revolución sandinista

El segundo Simposio de Barbados tuvo lugar nuevamente en Bridgetown en julio de 1977, con un total de 35 personas, pero esta vez con participación mayoritariamente indígena: 18 de ellas eran militantes activos en el movimiento indígena latinoamericano. El marco geográfico también se había extendido a toda América Latina y algunos de los miembros indígenas tuvieron que viajar a la isla en secreto. Los mayas guatemaltecos y el páez colombiano estaban arriesgando sus vidas al asistir a esta reunión de trabajo, que llevaba por título “Movimientos de liberación Indígena en América Latina”. Participaron tanto antropólogos como líderes indígenas de movimientos recién constituidos y los resultados fueron recogidos por Guillermo Bonfil Batalla y publicados en español y alemán¹⁴. En este

12. Severo Martínez Peláez, uno de los historiadores guatemaltecos más destacados y consejero de la URNG.

13. En un documento del EGP (Ejército Guatemalteco de los Pobres) del año 1983, apud Morna Macleod 2008:127.

14. Grupo de Barbados: *“Indianidad y Descolonización en América Latina - Documentos de la segunda reunión de Barbados”*, 1979; México. Una traducción al alemán apareció en 1982 bajo el título: *“Indianer in Lateinamerika – Neues Bewusstsein und Strategien der Befreiung”*; Wuppertal

segundo simposio se destaca la lucha política por la construcción de una identidad del “pueblo indioamericano” con el gran objetivo de: *“Conseguir la unidad de la población india, considerando que para alcanzar esta unidad el elemento básico es la ubicación histórica y territorial en relación con las estructuras sociales y el régimen de los estados nacionales, en tanto se está participando total o parcialmente en estas estructuras. A través de esta unidad, retomar el proceso histórico y tratar de dar culminación al capítulo de colonización”*. (1979:391).

En una sola región latinoamericana, la lucha de las organizaciones indígenas para la conquista de un espacio político alcanzó el nivel de una estrategia que se fundamentó en la Declaración de Barbados y el intento de construir una autonomía regional indígena compartida con el Estado Nacional de la Nicaragua sandinista. A principios de 1979, se formó una alianza entre sandinistas y el pequeño grupo de estudiantes miskitos en León, que transformó Alpromisu (Alianza para el Progreso de los Miskito y Sumu), una organización establecida por la Iglesia Morava local para el desarrollo de las comunidades de la Moskitia nicaragüense en Misurasata (Miskitu, Sumu, Rama, Sandinista Aslatakanka¹⁵). Desde agosto de 1979 hasta mayo de 1980, tuve la oportunidad de asesorar a Misurasata, en nombre del recién creado Instituto para la Reforma Agrícola (INRA). Para el liderazgo de Misurasata, el discurso de Barbados formó la base para el llamado al establecimiento conjunto de un Estado multiétnico en el que la autonomía regional para la Mosquitia, el reconocimiento de las tierras comunales y el reconocimiento oficial de los idiomas regionales formaron el núcleo para participar en el proceso político revolucionario hacia una “autonomía y autogestión regional”¹⁶.

En los “Lineamientos Generales” de Misurasata de 1980, antes de su ruptura con el Gobierno Sandinista, se declara, siguiendo al discurso de Barbados: *“La identidad étnica es, históricamente previa a la formación y consolidación de las clases sociales nacionales y se proyecta más allá de la disolución de las mismas. Por tanto, la pluralidad étnica nacional, constituye un elemento fundamental para la defensa y consolidación de nuestra revolución y para la reconstrucción de la nueva Nicaragua. Es decir, la pluralidad y la diferenciación étnica, no son sólo un medio para el logro de una transformación nacional, no son solo un mero hecho coyuntural en el proceso global. Constituyen la misma base de cualquier proceso revolucionario que pretende la supresión de la sociedad clasista y la construcción intencional de una sociedad pluralista y autogestionaria, y, por lo tanto, capaz de ofrecer una alternativa propia de convivencia humana, históricamente diferente”*¹⁷.

15. Significa “Miskitos, Sumus y Ramas juntos con los Sandinistas”.

16. Para una descripción de la situación en la costa caribeña antes del estallido de la guerra entre el ejército sandinista y la guerrilla Miskito, ver G. Grünberg: *“Las nacionalidades de la Costa Atlántica de Nicaragua en la Revolución Sandinista”*. En: Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales 103: 33-55, 1982, UNAM; México.

17. Misurasata, Lineamientos Generales Miskitu Sumu Rama Sandinista Aslatakanka. La unidad indígena de las tres etnias del Atlántico de Nicaragua, 1980; Managua (p. 9-10, 13)

Estas demandas pronto fueron interpretadas como “secesionistas” y a partir de febrero 1981 reprimidas con violencia por el Ejército Popular Sandinista (EPS). En consecuencia, William Ramírez, comisionado político responsable de la “costa atlántica”, anunció la “sandinización de los costeños” y la “reintegración de la Costa Atlántica”, lo que, en vez de impulsar una “revolución miskita en alianza con los sandinistas”, desató una guerra entre la guerrilla miskita y el EPS.

Entre 1982 y 1984 hubo un levantamiento generalizado de los Miskitos contra los “ocupantes” sandinistas, apoyado por la Agencia Central de Inteligencia (CIA) estadounidense con armas y logística desde Honduras, y con graves violaciones de los derechos humanos por parte del ejército sandinista contra la población civil en la Mosquitia. La expulsión de la población de las cuarenta comunidades del lado nicaragüense del Río Coco (Wangki), en diciembre de 1982 (“Navidad roja”), arrasando casas, iglesias y el único hospital regional, dejó una población desesperada, sufriendo una guerra entre la guerrilla miskita y el EPS, en la cual ambas partes convirtieron el territorio de los miskitos y sumus en tierra devastada. El EPS usó sistemáticamente el hambre y la tortura para fines tácticos durante el conflicto¹⁸.

La etapa “caliente” de la guerra duró hasta el comienzo de las negociaciones de paz en 1985/86 y terminó en enero 1987 con la aprobación de la Nueva Constitución Política de Nicaragua, que reconoce los derechos de las comunidades de la Costa Atlántica y de la propiedad de sus tierras comunales. Tres meses más tarde se aprobó el “Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua” que se mantiene en vigencia hasta hoy día.

En el contexto del conflicto armado en Nicaragua, se generó una fuerte división de los antropólogos mexicanos, norteamericanos y centroamericanos entre los que apoyaban la lucha por la liberación de los Miskitos y los que se autodeclaraban como defensores de la revolución sandinista contra el imperialismo. En 1982 se constituyó el Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI) en la capital de México, cuya tarea principal era apoyar la política sandinista en la guerra contra la guerrilla miskita y tildar cualquier crítica a las acciones del EPS como “difamación” y “traición” a la causa. Durante estos años, los representantes del grupo de Barbados fueron atacados por los miembros del CLALI en todas las conferencias internacionales sobre América Latina, especialmente en los encuentros de LASA (Latin American Studies Association) y en los congresos internacionales americanistas (ICA) interpretando el conflicto armado desde un punto de vista “políticamente correcto”, es decir, viendo a los sandinistas como víctimas del imperialismo y a los insurgentes Miskitos como manipula

18. Testimonios de actores del conflicto y un análisis preliminar fueron presentados por un equipo internacional de la universidad regional URACCAN. Sandra Davis (coord.). *Wangki Awala: Nuestra Memoria de la Guerra para vivir en Paz*. 2012; Bilwi, RAAN, Nicaragua.

dos por la “contra”. Esta situación hizo imposible un análisis crítico de la tragedia en la Moskitia. Quién lo intentó, como el autor, fue calificado como enemigo de la revolución por tratar de entender las raíces del conflicto, ya que “... *se requería un apoyo incondicional a la lucha revolucionaria del pueblo nicaragüense*”¹⁹.

El clímax del ataque ideológico contra los “barbadeños”, especialmente contra Guillermo Bonfil, fue la “Declaración de México sobre la cuestión étnico-nacional”, publicada y comentada en 1984 por Héctor Díaz-Polanco en su libro *“La Cuestión Étnico-Nacional en América Latina”*. Los representantes de la política de “integración” de los indígenas en el Estado, que todavía existían como defensores del “indigenismo”, especialmente en México, fueron arrojados a la misma olla con los partidarios de las tesis de Barbados que fueron ridiculizados como “etnopolulistas”, “indianistas” y “culturalistas” reaccionarios. Sin embargo, para este propósito, no se utilizaron los textos de los documentos o los análisis publicados, sino que se conformó una narrativa sobre “Barbados”, que podría presentarse en muchas variaciones en cualquier momento para alinear a los fieles. La posibilidad de relaciones coloniales o incluso discriminatorias entre los pueblos indios y la “izquierda revolucionaria” fue excluida a priori.

Recién cuando la comandancia sandinista aceptó el régimen de autonomía para los pueblos de la Costa Caribe de Nicaragua, Díaz-Polanco y sus seguidores comenzaron a cambiar los conceptos sobre el conflicto “étnico- nacional”, introduciendo la autonomía regional y la autodeterminación de los pueblos indígenas al canon de la antropología marxista mexicana²⁰.

Resumiendo, quiero mencionar lo que yo escribí a Morna Macleod, en septiembre de 2003, y que fue citado en su tesis (2008: 208): *“Yo creo que este conflicto tomó en su auge las características de una guerra de credos casi religiosos, en que ambas partes se odiaron, aunque los barbadeños como disidentes sin poder quedaron más bien marginalizados. Yo lo sufrí en carne propia en 1979 y 80 en Nicaragua, cuando acusaron a MISURASATA, entre otras cosas, de haber sido influenciados por la doctrina de Barbados, llamando entonces a Díaz-Polanco*

19. “El Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI)”, en: *Polémica* 10-11, julio - octubre 1983, p.93; México DF. Ver también Macleod 2008:187-2011. En agosto de 1985 cuatro miembros de la *Task Force on Human Rights and Academic Freedom* de la Latin American Studies Association-LASA viajaron a la Costa Atlántica de Nicaragua para emitir un informe sobre la situación de los derechos humanos de los pueblos miskitu, rama, sumu y creoles afectados por la guerras entre el gobierno sandinista y las guerrillas miskito apoyadas por los EE.UU. Sin quererlo, el miembro del grupo de Barbados S. Varese se vio involucrado nuevamente en la polémica desatada por la antropología mexicana acerca del “etnicismo” o “clasismo”. Ver Martin Diskin, Thomas Bossert, Salomón Nahmad and Stefano Varese, *Peace and Autonomy on the Atlantic Coast of Nicaragua. A Report of the LASA Task Force on Human Rights and Academic Freedom*. Austin, Texas: Latin American Studies Association, September 1986.

20. Héctor Díaz-Polanco: *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. 1991. Siglo XXI; Ciudad de México

para dirigir el exorcismo. Hoy todo eso parece ridículo, pero “in illo tempore” fue terrible e hizo correr mucha sangre en la Mosquitia. El ocaso del sandinismo finalmente fue también el fin de la diabolización de los barbadeños, y en vez de los barbudos de Barbados fueron los propios indios que asumieron esas posiciones, pero ya en otro contexto. Para mí, Barbados es en el mejor sentido de la palabra obsoleto, porque ha sido superado por los propios movimientos indígenas múltiples, dejándonos como testigos para algo que valió la pena, esa alianza incipiente entre indios organizados y antropólogos disidentes (de todas las instituciones: partido, academia, iglesias...)”.

Barbados 3 y la globalización

En diciembre de 1993 hubo un tercer y último simposio de Barbados, esta vez en Rio de Janeiro, al que fuimos invitados por Darcy Ribeiro. Poco antes de eso, Guillermo Bonfil tuvo un accidente fatal, por lo que la conferencia, en la que participaron 18 antropólogos, se convirtió en un homenaje a él. El tema esta vez fue “La Articulación de la Diversidad – Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina”. El colapso del paradigma revolucionario y la disfuncionalidad evidente del Estado-nación ante la creciente hegemonía externa (“globalización”), se convirtió en el punto de partida para un análisis de los veinte años desde el primer simposio de Barbados, reapareciendo con fuerza el elemento de la construcción de autonomías de pueblos indígenas, sobre la base de una territorialidad definida y criticando una visión geopolítica distorsionada:

“En especial las ideologías militaristas, que degeneran frecuentemente en una paranoia geopolítica, consideran que las sociedades indígenas no constituyen pueblos diferenciados sino grupos potencialmente subversivos, y por tanto los tratan como un peligro para la unidad nacional. Las reivindicaciones de los indígenas para obtener un reordenamiento territorial y mayor autonomía lingüística y cultural son asumidas entonces como si fueran manifestaciones separatistas... (...). Un proceso de democratización de América Latina que incluya efectivamente a los pueblos indios no podrá viabilizarse si no se toma en cuenta la necesidad de reordenamientos geopolíticos que contemplen la especificidad de las formas de territorialidad de los indígenas. En este sentido, el concepto de pueblo corresponde a poblaciones humanas socialmente organizadas, étnicamente definidas, culturalmente distintas y dotadas de una dimensión espacial que es su territorio. Éste se concibe como un ámbito definido por el conjunto total y estructurado de relaciones ecológicas, sociales y simbólicas entre una sociedad y el espacio geográfico continuo o discontinuo sobre el cual actúa. Incluso, en los numerosos casos en que pueblos indígenas hayan quedado divididos por fronteras estatales, es de derecho que puedan aspirar a ciudadanías dobles o múltiples, de acuerdo con las situacio-

nes contextuales. En cualquier caso, la autonomía territorial implicará no solamente la toma de decisiones acerca del uso de recursos naturales y económicos, sino también la autogestión política y cultural, autodeterminación que sólo podrá hacerse efectiva a partir de la aceptación global de la soberanía compartida”.

Los resultados de la tercera y última reunión de Barbados fueron publicados por Abya-Yala en Quito en diciembre 1995²¹. Se trata de una colección de 15 artículos de autores relacionados con los diferentes encuentros de Barbados y un homenaje especial a Guillermo Bonfil. A estas alturas, yo estaba convencido de que se había alcanzado un punto final para la corriente barbadeña en la antropología latinoamericana, algo así como una *saturación de argumentos*. Se contaba ya con una situación de las sociedades indígenas muy diferente y centrada en nuevos temas, como la globalización, la crisis del medio ambiente, el deterioro del Estado nacional, la migración como un fenómeno masivo, etc. Conceptos tradicionales como “lucha de clase” y “genocidio” ya no tenían tanta presencia en los discursos y los pueblos indígenas resurgieron como actores políticos en todos los países del continente gemelo, convertidos en sujetos históricos y ya no como objetos de estudio, de integración a las “sociedades nacionales” o acoplados al “sector popular” en las luchas políticas partidarias.

La conmemoración de los 500 años de colonialismo, dependencia y resistencia indígena en 1992 abrió un nuevo espacio para pasar de la política indigenista a una política indígena proactiva en muchos países, logrando en el nuevo constitucionalismo latinoamericano una visibilidad continental. Pero la antropología seguía con su canon epistemológico europeo, abriendo espacios para estudiantes, pero todavía no para los saberes y sistemas de conocimientos de los mismos. El anunciado “diálogo de saberes” se mantuvo como monólogo repetitivo y recién en los últimos años surgió una masa crítica de estudiantes indígenas en las universidades de la región con fuerte presencia de sus pueblos. Experiencias en las conversaciones con estudiantes indígenas durante actividades académicas en la URACCAN²² de Bilwi, Nicaragua, en la Faculdade Intercultural Indígena de la UFGD²³ de Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil, en la UPS²⁴ de Quito, en la Facultad de Agronomía de la USAC²⁵ de la Ciudad de Guatemala, y en la Escuela de Antropología de la UCR²⁶ de San José, Costa Rica, me mostraron una nueva mirada al mensaje de Barbados, que percibí como un reto imprevisto y asustador.

21. Georg Grünberg (coord.) *“Articulación de la diversidad - Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Tercera reunión de Barbados”*. 1995. Abya Yala; Quito

22. Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense

23. Universidade Federal de Grande Dourados

24. Universidad Politécnica Salesiana

25. Universidad de San Carlos

26. Universidad de Costa Rica

Los y las estudiantes indígenas me preguntaron insistentemente, casi en forma de interpelación, sobre el porqué del cambio de actitud de antropólogos/as ante los pueblos indígenas a partir de 1971, haciéndose aliados de su lucha contra la negación de su valor como humanos pensantes y contra un racismo agresivo alimentado por el desprecio de sus lenguas y maneras de pensar. ¿Qué habrá pasado por las cabezas de los antropólogos (y antropólogas), todos “blancos” y urbanos para escribir algo tan inaudito y extraño como la declaración: “Por la liberación del indígena”? ¿A quién se le ocurrió tal idea y por qué? Les pareció difícil de entender un cambio brusco de actitud ante una realidad tan obvia y prolongada.

Frente a muchos cambios que se han producido para los pueblos indígenas en el último medio siglo se puede enumerar, en primer lugar, lo que no ha cambiado, y que sería toda la letanía de las consecuencias del colonialismo interno inalterable, del peso del sistema “imperial” de un capitalismo globalizado y voraz, de las falacias de una democracia secuestrada por las elites de siempre, de una justicia que solamente funciona para los que la pueden pagar, del trecho abismal entre lo dicho y lo hecho, tratándose de los derechos de los pueblos indígenas, “consagrados” en las constituciones nacionales... Nada nuevo, aunque con mayor presencia de los medios de comunicación y con un eco en las sociedades latinoamericanas, que no se puede silenciar.

Por otro lado, aumentó el número de los aliados, de todas las profesiones y de estratos sociales muy diversos, no solamente en la clase media alta urbana e iluminada por los documentales en la TV. Pero más importante todavía es la emergencia de un nuevo liderazgo indígena, bilingüe y bicultural, educado en ambos lados de su entorno cultural y político y con la convicción firme de poder defenderse contra el desprecio y la ignorancia de los que creen que “el indio no tiene futuro”. Les favorecen la ola verde socioambiental, que destaca la necesidad de los conocimientos y de la sabiduría indígenas para “defender el mundo”, la nueva doctrina de la iglesia católica del cuidado obligatorio de la “casa común”, una metáfora de la maloca amazónica, y, en forma incipiente, el surgimiento de un grupo ya bastante numeroso de intelectuales y académicos indígenas en las universidades latinoamericanas, que defienden sistemas de conocimientos y una epistemología diferentes de la matriz europea, impregnada del colonialismo de medio milenio.

Creo que, a 50 años de la Declaración de Barbados, vale la pena continuar en la búsqueda de una nueva antropología que sea no solamente “del sur” y comprometida con el mundo real, sino construida, paso por paso, desde un diálogo sincero con las personas que siguen la lucha liberadora desde sus comunidades y con los y las colegas indígenas arraigados en su mundo urbano actual, pero tratando de salir del marco de percepción colonialista de los países del norte.

BIBLIOGRAFÍA

AEPPA (Associação de Ex–Presos Políticos Antifascistas)

1974 *A Política de Genocídio contra os Índios do Brasil*. Rio de Janeiro.

CLALI (Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas)

1983 Declaración de México sobre la cuestión étnico-nacional en América Latina (julio 1982), en: *Polémica* 10-11, julio - octubre 1983, p. 93. Ciudad de México.

CNV (Comissão Nacional da Verdade)

2014 Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas. *Relatório Final da CNV*, vol. 2, texto 5: 204-262.

Colombres, Adolfo (coord.)

1975 *Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios*. Bs. Aires.

Davis, Sandra (coord.)

2012 *Wangki Awala: Nuestra Memoria de la Guerra para vivir en Paz*. URACCAN (Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense). Bilwi, RAAN.

Díaz-Polanco, Héctor

1984 *La Cuestión Étnico-Nacional en América Latina*. Ciudad de México.

1991 *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo XXI; Ciudad de México.

Diskin, Martín, Thomas Bossert, Salomón Nahmad and Stefano Varese

1986 *Peace and Autonomy on the Atlantic Coast of Nicaragua. A Report of the LASA Task Force on Human Rights and Academic Freedom*. Austin, Texas: Latin American Studies Association, September 1986.

Grünberg, Georg (Coord.)

1972 (2019) *La Situación Indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no-andinos*. Editorial Tierra Nueva. Montevideo. Reimpresión en 2019, Editorial Abya Yala. Quito. Traducción al inglés: *The situation of the Indian in South America*", World Council of Churches. Edited by Prof. Dr. W. Dostal.

1972 Geneva. Traducción al alemán (de la edición en inglés): *Die Situation der Indio, in Südamerika*. Tomos 1 - 3, Hg. von Walter Dostal. Wuppertal.

Grünberg, Georg (Coord.)

1995 *Articulación de la diversidad – Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Tercera reunión de Barbados*". Abya Yala. Quito.

Grünberg, Georg

1982 Las nacionalidades de la Costa Atlántica de Nicaragua en la Revolución Sandinista. En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 103: 33-55, UNAM. Ciudad de México.

2005 Barbados und die Folgen. En: Gerhard Drekonja-Kornat (Hg.) *Lateinamerikanistik. Der österreichische Weg*, Wien, pp. 25-33.

Grünberg, Georg, Fuerst, René

1969 Kritische Bibliographie zum Genozid an Indianern in Brasilien. *Veröffentlichungen des Seminars für Ethnologie der Universität Bern* Nr. 1. Bern.

Grupo de Barbados

1979 *Indianidad y Descolonización en América Latina - Documentos de la segunda reunión de Barbados*. Ciudad de México. Traducción al alemán: *Indianer in Lateinamerika – Neues Bewusstsein und Strategien der Befreiung*.

1982 Wuppertal

IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs)

1971 Declaration of Barbados. *IWGIA-documentation* No. 1. Copenhagen.

2008 Los Aché del Paraguay: Discusión de un Genocidio. Copenhagen.

Macleod, Morna

2008 *Luchas Político-Culturales y Auto-Representación Maya en Guatemala*. UNAM. Tesis de doctorado. Ciudad de México.

MISURASATA (Miskitu Sumu Rama Sandinista Aslatakanka)

1980 *Lineamientos Generales Miskitu Sumu Rama Sandinista Aslatakanka. La unidad indígena de las tres etnias del Atlántico de Nicaragua*. Managua.

Varese, Stefano

2006 *Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement in Latin America*. IWGIA. Copenhagen.

Wimmer, Andreas

1995 *Die komplexe Gesellschaft. Eine Theorienkritik am Beispiel des indianischen Bauerntums*. Berlin.



CINCUENTA AÑOS DESPUÉS DE BARBADOS I: COSMOLOGÍA ÉTICA INDÍGENA Y EL FUTURO DEL COMÚN²⁷

Stefano Varese



“El fin último del *Sumak Kawsay* es la libertad”. Franco Viteri Gualinga, Kichwa de Sarayaku (2003)

“Within American Indian epistemologies *where* something takes place is more important than when... and the land itself is mnemonic, it has its own memories.” Jody A. Byrd, *The Transit of Empire*, 2011

“El universo es una comunión de sujetos, no una colección de objetos.” Thomas Berry

Aclaración Previa

A mi compromiso inicial tomado con Alberto Chirif de enfocar este texto en términos de un análisis etnopolítico de la situación de los pueblos indígenas de la amplia región andino-amazónica del Perú, deseo ahora añadir unas reflexiones sobre los fundamentos éticos de las cosmologías indígenas que son al mismo tiempo el sustento y el instrumento del activismo político de todos los pueblos indios de las Américas (Davis, 1º de agosto, 2020).

Prólogo. Del furor y la memoria

Desde la década de 1970, cuando presenté el caso de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana ante la primera reunión del Grupo de Barbados, cada vez que escribo unas líneas o pronuncio unas palabras públicas sobre los pueblos indígenas y sus civilizaciones, tengo que anotar un exordio de indignación sobre las últimas agresiones y violencias cometidas contra alguna comunidad de indígenas. Comenzó a fines de los años 1960 cuando denuncié el bombardeo aéreo con bombas incendiarias al pueblo mayoruna-matsés de la selva peruana por parte

27. Esta ponencia es una versión modificada de un trabajo que presenté en el *Segundo Coloquio Internacional sobre Culturas Originarias de América*, Casa de las Américas, La Habana, Cuba 11-14 de octubre, 2016.

del gobierno del presidente Fernando Belaúnde Terry, quien contó con la ayuda de helicópteros del Comando Sur del Ejército de Estados Unidos en Panamá y la colaboración técnica de la International Petroleum Company (Talara, Perú), que proveyó a la FAP (Fuerza Aérea del Perú) con las bombas incendiarias trágicamente popularizadas por los Estados Unidos en Vietnam. Después de esas primeras incursiones en la atroz realidad de los pueblos indios me fui transformando, sin quererlo, en una especie de cronista del colonialismo e imperialismo más brutal ejercido sin recato por los gobiernos de las Américas y su compañero de cama, el capitalismo salvaje.

A las masacres de los barí y de los ñanbikwara les siguieron la violencia y las matanzas de los campesinos y mineros indígenas de Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia que luchaban por recuperar sus tierras; y después los horrores del terrorismo de Estado en respuesta a los desvariados movimientos de Sendero Luminoso y de los Túpac Amaru que, en conjunto, causaron la muerte y desaparición de cerca de setenta mil personas indígenas y no indígenas, entre los que se cuentan cerca de cinco mil hombres, mujeres y niños asháninka de la Selva Central del Perú. Antes y después vino la guerra genocida contra los mayas de Guatemala en la que murieron y desaparecieron un cuarto de millón de personas, y los asesinatos selectivos en Centro América y la otra guerra genocida financiada y organizada por Estados Unidos en contra de Nicaragua sandinista e indígena en la Costa Atlántica.

En 1994, de ser un testigo casi mudo de las innumerables masacres y violencias contra los pueblos indios, pude comenzar a mirar con más esperanzas las nuevas y antiguas formas de lucha y resistencia de los pueblos indígenas en su manifestación de los mayas zapatistas de Chiapas. Esta resistencia armada pacífica desenmascaró la hipocresía y falsedad del populismo indigenista de México y su complicidad con la colonización del neoliberalismo y el extractivismo más brutal y nos obligó a todos a repensar el movimiento de liberación indígena a la luz de la globalización del gran capital.

En el mes de junio del año 2009 yo escribía las siguientes líneas para una conferencia que ofrecía en Cataluña y después en Perú:

“Mientras intentaba escribir estas reflexiones sobre la relación de los pueblos indígenas con aquella esfera de la realidad que en occidente llamamos “naturaleza”, una nueva manifestación de la barbarie neoliberal global en su expresión servil de coloniaje nacional peruano iba tomando cuerpo en la Amazonía peruana hasta desembocar los días 5 y 6 de junio del 2009 en una masacre de decenas de indígenas awajún y huampis en las cercanías de la ciudad de Bagua, en la selva norte del Perú. Durante más de un año el desgobierno postdemocrático de la derecha más recalcitrante, el partido aprista de Alan García ha ido construyendo a golpes de decretos-leyes autoritarios, el viejo escenario de confrontación

entre la superioridad racial y cultural de la modernidad capitalista y la supuesta inferioridad político-cultural de las comunidades indígenas de la Amazonía.

Según el antropólogo Alberto Chirif, “...el Ejecutivo se despachó con una centena de decretos de diverso corte... que por cierto van mucho más allá del objetivo de la delegación recibida... [la supuesta necesidad de] adecuar ciertas normas nacionales para poder implementar mejor el Tratado de Libre Comercio, suscrito por el Perú con los Estados Unidos. Entre ellos, por ejemplo, hay uno que exime de juicio a los policías que maten o hieran civiles ‘en cumplimiento de sus funciones’ y que permite la detención de personas sin mandato judicial. Y hay varios que la enfilan contra los pueblos indígenas, que a lo largo de años han conseguido que se les reconozcan una serie de derechos, tanto en el ámbito nacional como en el internacional”²⁸. Las organizaciones indígenas nacionales e internacionales, los grupos de derechos humanos y los organismos internacionales mencionan ya las cifras de más de un centenar de muertos y desaparecidos, varios centenares de heridos, otros detenidos por la policía especial sin derecho a defensa legal, y centenares de desplazados y refugiados internos. El macabro ejercicio de la democracia neoliberal peruana incluye las conocidas tecnologías del terrorismo de Estado: fosas comunes, desaparecidos y detenciones sin derecho a defensa.

Adelantémonos unos siete años desde la masacre de awuajún y wampis de Bagua y vayamos miles de millas hacia el norte, hasta la reservación sioux-lakota de Standing Rock en North Dakota, Estados Unidos. Allí cerca del campo de batalla de Little Bighorn, adonde, en 1876, George A. Custer y sus soldados fueron aniquilados por los Lakotas y los Cheyenne de Crazy Horse y Sitting Bull, se habían congregado desde el mes de abril de 2016 más de dos mil hombres, mujeres y niños representando a casi todas las tribus de los Estados Unidos para bloquear la construcción de la tubería Dakota Access Pipeline que llevaría crudo desde los campos de Dakota del Norte, a lo largo de 1172 millas, hasta la tubería principal en Illinois y de allí a Texas. Esta amplia coalición nacional de indígenas se opone a la construcción del gaseoducto sobre dos principios fundamentales de la cultura política indígena. En primer lugar, se oponen a la profanación de sus territorios sagrados adonde se encuentran sepultados sus antepasados de milenios y las víctimas de la guerra de conquista norteamericana y, en segundo lugar, porque han tomado en sus manos la representación de todo los ciudadanos indios de los Estados Unidos y de los demás ciudadanos progresistas del país —y añadiría del mundo— que han estado rechazando desde hace años al incremento de la producción y consumo de hidrocarburos y carbón, responsable de la emisión al

28. Chirif, Alberto, “No es tiempo para permanecer callados”, boletines virtuales *Servindi* (www.servindi.org), Mayo 2009; otras notas de denuncia y análisis publicadas por *Servindi*: Chirif, Alberto y Federica Barclay, “Ataques y mentiras contra los derechos indígenas”; García, Pedro, “En respuesta al Sr. Althaus”.

tamente contaminante del dióxido de carbono (CO₂) y, en este caso específico, al peligro de contaminación de los ríos Cannonball y Missouri de ocurrir una ruptura de los más de 200 pasos de tuberías por debajo de los dos ríos.

Los matices del imperialismo

Se podría argumentar que lo innovador del movimiento indígena de Standing Rock está en su perspectiva ambientalista global, su radicalismo “legal” dentro de los parámetros de la legalidad angloamericana y la ambigua y precaria seguridad que el gobierno federal –bajo la administración demócrata de Barak Obama– no incurriría en una represión violenta como ocurrió en Wounded Knee, en 1973, cuando una confrontación entre los Sioux-Oglala, el gobierno de South Dakota y la administración de Richard Nixon terminó con dos muertos, trece heridos y varios detenidos acusados de sedición.

El caso de Standing Rock cuenta con la ventaja de que, a partir de fines de los años 1970, los pueblos indígenas del mundo tienen voz, aunque no voto, en las Naciones Unidas y han logrado la promulgación de varios instrumentos legales internacionales como el Convenio OIT 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) que ha sido ratificado por una veintena de países, y la aprobación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos”, suscrita por casi todos los países miembros de la ONU, con la excepción de los Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda y, hasta recientemente, Canadá”. El día 20 de septiembre de 2016 el presidente de la Reservación Sioux de Standing Rock, Dave Archambault II, ha dirigido la palabra ante los 49 miembros de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en Ginebra, denunciando al gobierno de EE. UU. de no haber respetado los tratados *Traverse de Sioux de 1851* y el *Tratado de Fort Laramie de 1868*, ambos ratificados por el Congreso de los Estados Unidos, reconociendo la *Soberanía Nacional del Pueblo Sioux* al interior de los Estados Unidos.

Dave Archambault II, presidente de Standing Rock pudo viajar a Ginebra, con su pasaporte norteamericano y visa suiza, gracias a los fondos del *Indian Law Resource Center* que, desde 1978, ha estado al frente de muchas de las luchas sociales y políticas de los pueblos indígenas de las Américas, incluido, por ejemplo, el caso de los Secoyas y Cofanes de Ecuador en contra de las empresas petroleras Shell y Chevron. Los días 22, 23 y 24 de septiembre el dirigente Secoya Humberto Piaguaje y otra dirigente de las comunidades amazónicas que ganaron el juicio multimillonario de los pueblos indígenas de Ecuador contra Shell y Texaco por sus crímenes ecológicos y sociales, viajaron hasta Standing Rock para participar en la resistencia y ocupación Sioux en una demostración de solidaridad panindígena y mundial. Se trata una vez más de una iniciativa que demuestra la firmeza y la fuerza del movimiento social y ambiental indígena mundial que no

reconoce en las fronteras de los Estados nacionales un obstáculo sino un hilo de urdimbre de la hamaca que nos contiene a toda la humanidad.

La conquista neoliberal y sus peones

El guion de la masacre de Bagua —y de todos los otros miles de genocidios de pueblos indios en Guatemala, Perú, Chile y México— ha sido escrito hace ya muchos siglos por la invasión europea de las Américas. Las varias revisiones de esta narrativa de la opresión y explotación de los indígenas son simples variaciones sobre el mismo tema de la superioridad de la *civilización occidental* con su ciencia, su tecnología, su “moral” y sobre todo con su demostrado éxito en el dominio y control del mundo físico y biótico. El gobierno del señor Alan García, como los de las varias dictaduras “democráticas” de América Latina que se han sucedido en los últimos doscientos años, ha sido el peón que ejecuta un programa de violenta intervención social y biótica sustentado en premisas ideológicas que llevan el disfraz de la ciencia y racionalidad eurocéntricas. Desde la sin-razón de la teología judío-cristiana de los siglos XVI y XVII, pasando por la des-razón del despotismo ilustrado del XVIII, la súper-razón del empirismo industrial y post-industrial, hasta la dictadura intelectual de las ciencias sociobiológicas que aspiran a condicionar la vida del cosmos a los designios del capital, la ciencia colonial e imperial se ha construido y reproducido a espaldas y en contra de la ética indígena de un universo integrado por relaciones intersubjetivas de la totalidad biofísica (Ingold, 1990).

Tomo de Tim Ingold (1990: 224-225) las ideas centrales de su revolucionaria reinterpretación de las relaciones entre biología y cultura que intenta superar la dicotomía oposicional naturaleza/cultura del racionalismo antropocéntrico occidental, reposicionando, en cambio, a la persona humana en sociedad como un aspecto de la totalidad de la vida orgánica en general. Esta “antropología de la persona”, según Ingold, está contenida al interior de la biología de los organismos cuyo foco de atención son los procesos más que los eventos desconectados que sustentan, en cambio, las hipótesis de los biólogos postdarwinistas. Los exhaustivos y convincentes argumentos de Ingold a favor de un cambio paradigmático en las relaciones biológico-antropológicas, reintroducen en el debate científico occidental los principios civilizadores fundantes de los pueblos indígenas de las Américas que asumen la vida-existencia dentro de una lógica relacional cósmica de reciprocidad en la diversidad y en la multiplicidad dinámica de los procesos bioculturales.

Es a partir de este paradigma civilizacional indígena —no reconocido por la gran narrativa del occidente judío-cristiano-islámico y científico-racional— que sugiero analizar la economía política de los pueblos indígenas y sus relaciones con los modos de conocimientos, sus epistemologías, sus cosmologías morales, sus políticas de resistencia y autonomía, y en consecuencia sus relaciones con la naturaleza, es decir, el mundo-universo. Analizar las relaciones naturaleza/cultura

entre los pueblos indígenas americanos a través de sus procesos productivos, de circulación y de consumo significa una doble tarea de desbroce analítico. Por una parte entender la compleja red de relaciones y significados de aquel sistema económico que la antropología clásica ha tratado como la “economía de subsistencia” y que yo prefiero llamar “economía social”, y, por otra, revisar la densa historia de las relaciones conflictivas y contradictorias que la ciencia social occidental ha mantenido con las economías sociales indígenas y en consecuencia con las varias y diversas comunidades indias que a lo largo de décadas y siglos han sido objeto de estudio e intervención política colonizadora, genocida o asimiladora²⁹.

La economía política indígena del universo y su lucha de resistencia

Es redundante tener que repetir todos los argumentos y la historia de las seculares formas y manifestaciones de resistencia cultural y política de los pueblos indígenas de las Américas ante la ocupación y dominación euroamericana en sus varias expresiones nacionales y ahora globales. Lo que me parece importante enfatizar es que estas resistencias y oposiciones indias se han fundamentado siempre y en primer lugar a partir de la autonomía e independencia cultural de los pueblos indígenas, es decir, a partir de lo que los intelectuales indígenas de los Estados Unidos han venido llamando la “soberanía intelectual”. En consecuencia, el asunto de la soberanía cultural e intelectual indígena se relaciona con la autonomía epistemológica indígena y su historia milenaria de enraizamiento territorial-espacial, es decir de su historia biosocial especializada y las maneras culturales de favorecer un entorno biofísico (naturaleza) apropiado para la sobrevivencia y desarrollo del grupo de organismos humanos y “todos sus parientes” (*all my relatives*, según la expresión en inglés de los indígenas de los Estados Unidos).

De allí que las cuestiones de la territorialidad, tierra y “recursos” –entendidos estos no como mercancías potenciales sino como parte integral del cosmos– y los derechos milenarios de los indígenas al ejercicio cultural y político de su plena jurisdicción, se tienen que entender a partir del paradigma indio de cosmologías relacionales y no desde la premisa de las ciencias biofísica-sociales occidentales que fragmentan, “taxonomizan” e instrumentalizan al universo, separando a la persona de todos sus “parientes” cósmicos, de todas sus relaciones.

En los pueblos indígenas el lugar, el espacio, la memoria, la lengua y sobre todo el diálogo relacional con todos los organismos del mundo se constituyen en la “cultura habitada” que se expresa siempre en el “lenguaje del lugar”, aun cuando la

29. Hay cuatro fuentes del pensamiento moderno euroamericano que pueden socorrerme en estas tareas: Karl Marx [1857-58] (1973), Karl Polanyi (1944), Fernand Braudel (1993) y, finalmente, los conceptos relacionados a la “economía moral” de E.P. Thomson (1971) y uno de sus epígonos James C. Scott (1979). De manera muy especial tengo que agradecer a Verena Stolke el descubrimiento de los escritos de Tim Ingold, que ella me ayudó a incorporar en mi reflexión sobre la cultura y la naturaleza

localidad de origen específica se haya perdido por migración, deportación o exilio. Los ejemplos de “jurisdicción” ritual y sagrada del propio territorio de manera simbólica abundan entre los miembros de las crecientes diásporas indígenas. La oferta ritual del primer trago de bebida a la tierra de los ancestros ejecutada por quechuas peruanos en Wyoming o Nevada o Nueva York; la sacralización del campo de juego de la pelota mixteca o del puesto del *tianguis* en el “farmers market” de California; la curación herbolaria y “shamánica” de desbalances fisiológico-emocionales que se remiten a la propia relación simbólica con el espacio geográfico indígena, aunque el sujeto se encuentre en Buenos Aires o en Lima o en Los Ángeles, y finalmente el constante, repetitivo ejercicio de la “ciudadanía comunal indígena” que obliga a la reciprocidad –pospuesta y/o distante– con todos los “organismos”/personas de la propia biosociedad total, constituyen solamente algunos casos de estas concepciones y praxis cosmológicas indígenas que se ejercen aun y a pesar de la desacralización secular de la modernidad.

Las raíces euroamericanas y la narrativa de la modernidad capitalista

Como se sabe, para el mundo occidental todo comienza en Grecia, o quizás en el Oriente Medio o en África del Norte. De cualquier manera, es a los filósofos presocráticos que les debemos la diferencia antitética entre *nomos* (costumbre) y *fusis* (naturaleza o realidad) y a Aristóteles la “humanización” de la naturaleza que se vuelve en el principio vital de los organismos no inertes –es decir en oposición a los entes sin esa fuerza vital que es el origen del movimiento y el descanso y la realización de sus potencialidades. De esta manera se asienta en el origen del pensamiento occidental la creencia fundante que la marca distintiva de lo orgánico se encuentra en su vitalidad y alta capacidad organizativa y su elan vital. Por siglos las teologías Judeo-Cristiano-Islámicas atribuirán el origen del principio vital y organizativo a la divinidad extranatural, para desembocar en sus versiones seculares del humanismo renacentista, el racionalismo cartesiano, el iluminismo kantiano y el empirismo como antesala de la ciencia natural pragmática y “calculadora” que privilegia la razón en busca de resultados más que la razón “contemplativa” que busca significados, según la expresión de Martin Heidegger (1966).

La “gran transformación” traída por la Revolución Industrial europea introduce y enraíza de una vez por todas en la ideología y práctica occidental la concepción de que todo lo que existe en el mundo es una mercancía que tiene un precio, que puede ser vendida o comprada en un “mercado” supuestamente autoregulado. La materialización y mercantilización del universo incluye a la humanidad toda que, de manera violenta, comienza a tener un precio en un mercado laboral capitalista sin regulación en el que por siglos los trabajadores, los campesinos, los indígenas y todos los habitantes de la periferia mundial pueden ser explotados sin protección alguna (Polyanyi, 1994). Para los pueblos indígenas de las Américas, sin embargo, la tragedia más grande es el violento proceso de mer-

cantilización de la “naturaleza”: la mercantilización del territorio ancestral, los *Apus*, los árboles, los animales, las aguas, el subsuelo y todo los entes visibles e invisibles que constituyen la red total de relaciones de parentesco. Un ejemplo trágico de genocidio de miles de indígenas instrumentado por la mercantilización de la tierra y los animales es el de las llanuras de los Estados Unidos donde, entre los años de 1868 y 1881, unos 31 000 000 de búfalos fueron masacrados en una guerra biológica intencional en contra de los nativos americanos.

Es importante recordar que el proceso de mercantilización del mundo y de la “naturaleza”, sostenido y acompañado por una teoría del conocimiento y una epistemología materialista y empirista, se sostiene sobre una práctica científica eminentemente experimental en la que la “inteligencia calculadora” hegemoniza el pensamiento sin dejar espacio alguno a la “inteligencia contemplativa” y menos a la inteligencia emocional. Los animales, las plantas, las bacterias, el suelo, los insectos, las rocas, las aguas y el aire, es decir, el complejo mundo biofísico es concebido como un ente inerte y expugnable, sin inteligencia ni direccionalidad o teleología propia. Un universo cosificado, vaciado de inteligencia teleológica, es un universo amoral, que no requiere de consideraciones éticas ni de atenciones espirituales, ni menos de empatías emocionales, es un universo que no puede ser celebrado, que solamente puede ser usado y abusado en beneficio de una economía de la ganancia monetaria individual irrestricta. (Ver Narby, 2005).

De las raíces a las ramas

Hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, la modernidad y su compañero de viaje el colonialismo, lograban establecer el eurocentrismo como el modo hegemónico de pensamiento y práctica entre las élites sociales minoritarias de todos los países del mundo. Ni la tradición socialista marxista ni los movimientos nacionalistas tercermundistas fueron exentos de las visiones, análisis, discursos y prácticas eurocéntricas (Prakash, 1994: 1475). A mediados de 1960 George Gurvitch (1971) podía escribir con total impunidad su taxonomía de la sociología del conocimiento en la cual, usando un esquema social evolucionista, descalificaba formas de conocimiento basadas en la aprehensión inmediata, la comprensión y organización de lo local, del lugar concreto de la experiencia y reproducción cultural. Para esa época L. Lévy-Bruhl había producido el libro *La mentalidad primitiva* (1923), en el cual proponía, e imponía sobre los no-occidentales, las formas prelógicas de la mentalidad primitiva asociadas con los niveles rudimentarios correspondientes de tecnología y organización social³⁰.

E. Durkheim y M. Mauss habían formulado ya en 1903 sus famosas proposiciones que “la clasificación de las cosas reproduce la clasificación de los hombres”

30. Ver Prakash, G. (1994), Gurvitch, G. (1971), Lévy-Bruhl, L. (1923), “Durkheim and Mauss Revisited: Classification in the Sociology of Knowledge”, in Stehr, Nico and Volker Meja (1984), Lennhardt, M. (1937), Tedlock, D. and B. Tedlock (Eds) (1966).

(Bloor, 1984: 51) basadas en el sistema clasificatorio de los indígenas Zuni; sin embargo, sus hipótesis fueron inmediatamente desafiadas sobre la base de su pobre información etnográfica. Lo que en realidad la ciencia occidental estaba desafiando era la validez de los materiales de las llamadas “sociedades primitivas” como ejemplos empíricos de la racionalidad humana. Ni fueron suficientes las propuestas heterodoxas de etnógrafos como Maurice Leenhardt (1937) quien puso de relieve algunos de los rasgos más complejos y sensibles del pensamiento indígena no-occidental, o la siguiente revolución de C. Lévi-Strauss (1963, 1966) quien con su método de análisis comparado y contrastivo de los mitos, ritos, parentesco y prácticas sociales indígenas permitió la indagación estructural de las cosmovisiones indias y sus conocimientos como complejas formas organizadas de significados. Lévi-Strauss, de hecho, puede haber seguido la ruta metodológica de Martin Heidegger (1966, citado en Tedlock & Tedlock, 1975: XV-XVI) quien había propuesto la existencia de *pensamiento contemplativo*, común entre las sociedades indígenas, opuesto al *pensamiento calculativo*, forma dominante en las sociedades capitalistas. El primer modo de pensamiento orientado hacia significados, el segundo hacia resultados (Stehr, N. and Volker, M. (Eds.) (1984).

Al tiempo que la sociología del conocimiento se acercaba a la filosofía y esta, como epistemología, se tornaba más sociológica, se volvía claro que ambas disciplinas se distanciaban de los ricos materiales comparativos acumulados por etnógrafos en regiones indígenas, así como de los intelectuales indios, incapaces de aceptar la realidad de que existían otros sistemas de conocimientos, otras epistemologías e innumerables historias clandestinas de intelectualidades indígenas no occidentales (Bloor 1984, Luhmann, 1984).

Cuando los etnocientíficos volvieron a visitar, en los años 1960, los sistemas de conocimiento indígenas “descubriendo” la extremada racionalidad, la profundidad analítica y la practicabilidad de los sistemas clasificatorios indígenas ya era demasiado tarde. La hegemonía de un pensamiento, un “logos” y un sistema científico euroamericano reputado superior se había establecido y enraizado en las mentes e instituciones de las clases dominantes y las elites tanto del primer mundo como de los países de la periferia.

La teoría de la modernización, propuesta por analistas y políticos del imperio tal como Talcott Parson (1951) y Walt Rostow (1960) y los sociólogos funcionalistas de los Estados Unidos había destruido toda posibilidad de autodeterminación y soberanía intelectual de muchos de los indígenas y pueblos campesinos del mundo. Nada de lo que los pueblos indígenas locales conocían tenía valor alguno. Las culturas indígenas, periféricas y marginadas eran consideradas como recipientes vacíos o más bien urnas funerarias obsoletas y pesadas herencias del pasado que tenían que ser substituidas por educación, tecnología, formas de gobierno y organización económica euroamericanas. La parte económica, obvia-

mente, era el punto central de este coloniaje mental, puesto que el eurocentrismo ha colocado siempre la economía al centro de cada existencia social mientras el historicismo euroamericano ha proyectado el Occidente como La Historia (Prakash, 1994: 1475), más aún como la Historia Universal. Los postulados centrales de la teoría modernizadora funcional-estructural, referida en especial a los pueblos indígenas, era y es que los indígenas y las “sociedades tradicionales” obstaculizan el desarrollo económico regional, nacional e internacional y que especialmente los países en desarrollo necesitan agentes que los liberen de la cárcel de la tradición, y que tales agentes pueden ser reclutados desde adentro de la sociedad (las elites modernizadoras y las dirigencias cooptadas) o pueden ser importados desde afuera por intermediación de modelos educacionales e inyección de capital y que todo esto resultará finalmente en sociedades similares a las de Europa y los EE.UU. El secreto a voces de este modelo societal, como todos los pobres indígenas y no-indígenas del mundo saben, es que el resultado final es una sociedad polarizada entre una minúscula minoría de ricos y poderosos y una absoluta mayoría de pobres desposeídos de cualquier derecho elemental a una vida digna y de su memoria cultural y ancestral.

Las narrativas indígenas: redes de reciprocidades en la diversidad

Si para Occidente todo parece empezar en Grecia o en el Oriente Medio, para las Américas el todo tiene un origen menos evidente o por lo menos, menos unitario e identificable. Los Olmecas del Golfo de México, los Zapotecas del Istmo y de Oaxaca, los Andinos y costeños pre-Quechua y pre-Mochica del Pacífico, los “Mound-builders” del Medio Oeste de Norte América, los Mayas del Petén o Yucatán, los constructores de camellones del oriente boliviano, los pueblos del Bajo Amazonas que poblaron la inmensa región con ciudades basadas en tecnologías agroforestales o cualquiera de los pueblos que dejaron evidencias arqueológicas pudieron haber participado en la construcción de las matrices de la civilizaciones indígenas de las Américas. Lo cierto parece ser que durante milenios los pueblos indígenas de las Américas se constituyeron y reconstituyeron en dos grandes tipos de entidades sociobiológicas cuyas respectivas características básicas han ido correspondiendo a las adaptaciones temporales-espaciales de todo el conjunto orgánico –e inorgánico– en su dinámica relacional (Ingold: 224-225). A lo largo de Centro América, Mesoamérica, la gran Cordillera Andina, el Norte y Sureste y en nichos espaciales del Suroeste de los actuales EE.UU., durante los últimos diez o doce mil años, se constituyeron sociedades agrarias de compleja organización social estratificada y tecnologías productivas basadas en sofisticados conocimientos de la genética de plantas, su domesticación y su constante diversificación adaptativa. Es a estos pueblos indígenas que el resto de la humanidad le debe la gran variedad de cultígenos que hicieron posible el crecimiento demográfico –y político y cultural– de muchas de sociedades y países del mundo postinvasión de las Américas.

De manera paralela y articulada con las sociedades agrarias, a lo largo de todo el continente americano, desde los llanos del subártico, pasando por las llanuras templadas del norte y sur, los llanos tropicales, parte de la cuenca amazónica, los desiertos y las zonas boscosas montañosas, otros pueblos indígenas se constituyeron en entidades cuya economía integraba varias actividades de pequeña producción hortícola, caza, pesca, “recolección” y “semidomesticación” de especies vegetales y animales. El sistema colonial europeo y las siguientes ideologías nacionales descalificaron a estas *sociedades indígenas de economía mixta o forrajera* como sujetos de civilización y las arrinconaron al archivo evolucionista como formas humanas superadas y en vía de desaparición. La antropología contemporánea prefiere asignar a estas comunidades de indígenas la categoría económica de “sociedades de forrajeros”.

El forrajeo del pueblo Huaorani de la Amazonía ecuatoriana, estudiado exhaustivamente por la antropóloga Laura Rival (2002), se manifiesta como un uso altamente refinado del paisaje, el bosque tropical lluvioso, en el que los Huaorani son fundamentalmente forrajeros que recorren permanentemente —en ciclos estacionales— la selva antropogénica que ellos mismos y sus antepasados y ancestros han nutrido y criado por siglos y milenios. No se trata precisamente de una domesticación sino de un acompañamiento guiado a fin de mantener la productividad en términos de proteínas animales y abundancia y diversidad botánica. En consecuencia, los territorios huaorani, tagaeri y taromenani, en su totalidad y complejidad ecológica, no son solamente las tierras ancestrales recibidas a través de generaciones, sino que son esencialmente sus selvas “cultivadas y nutridas” por siglos de acción humana inteligente. De esta manera podemos afirmar que los territorios huaorani, tagaeri, taromenani constituyen y expresan la construcción antropogénica milenaria de su propia civilización³¹.

Los pueblos indígenas agrarios

Como se sabe los pueblos indígenas agrarios, con su gran potencial demográfico, constituyeron la fuerza laboral mayor del sistema colonial que los transformó en campesinos comuneros, campesinos sin tierra (en haciendas y plantaciones), obreros de minas, obrajes y servicios, y finalmente en desempleados y subempleados del mercado capitalista tardío. En este largo proceso de campesinización y proletarianización los indígenas que pudieron mantener una relación transgeneracional con sus tierras y territorios ancestrales guardan en parte de su cultura simbólica —especialmente en el lenguaje nativo— por lo menos unas porciones de sus cosmologías y sistemas de conocimiento.

31. Bajo una mirada de “larga duración histórica”, a la manera de Fernand Braudel (1993), los taromenani-tagaeri-huaorani no se distancian de otros pueblos y civilizaciones de América y del mundo que han construido y registrado su propia historia en el espacio, en el lugar de su ocupación milenaria. Ver Laura M. Rival (2002).

Aquellos campesinos indígenas que, a través de la torturada historia agraria del continente, pudieron mantener una relación de continuidad con sus tierras y sus territorios fueron adaptando su sistema de conocimientos y sus prácticas de uso ambiental –sus relaciones con la “naturaleza”– a las nuevas circunstancias de la economía política del mercado capitalista. Si antes de la ocupación europea los comuneros mesoamericanos o andinos habían practicado una economía aldeana y tributaria en la que el plusproducto era puesto en circulación vía mercados y/o vía tributos, los cambios introducidos por Europa significaron reajustes significativos en los montos y objetivos del plustrabajo y plusproducto, en la especialización de la producción agrícola (y ahora pecuaria), en la monetarización de la producción-consumo-circulación y consecuentemente en el cambio ideológico y axiológico fundamental: la creciente y omnipresente noción de mercancía atribuible ahora a los elementos de la naturaleza y a su transformación en productos-mercancías.

De manera creciente los otros factores de la economía capitalista se fueron instalando en la mentalidad y práctica social indígena, en sus culturas adaptadas, de tal modo que nociones de “propiedad privada” empezaron a entrar en conflicto con la tradición de “los comunes”, el individualismo con la solidaridad, el interés y la ganancia con la reciprocidad, la diversidad de manejo y producción con la especialización de mercado y el monocultivo. La concurrente reducción del antiguo territorio étnico, ahora fragmentado en unidades discretas políticamente desconectadas y en relación de dependencia con las cabeceras coloniales y republicanas (los neo-ayllus, las neo-comunidades, los resguardos, etc.), va constriñendo la percepción y el conocimiento del paisaje histórico biocultural, de tal manera que el sistema epistemológico basado sobre una realidad-naturaleza compleja e integrada comienza a fragmentarse con la aparición de vacíos de conocimiento que reflejan vacíos de naturaleza, vacíos de paisajes cosmológicos, vacíos de relaciones.

Las transformaciones coloniales sufridas por el *ayllu*, la *marka* y el *tawantinsuyu* andino y el *calpulli* y el *altpetl* mesoamericano, para citar solamente los casos más obvios, manifiestan el proceso de desmantelamiento que ocurrió con la bio-socio-territorialidad integrada de las sociedades agrarias indígenas que junto con el Estado y la nación fueron deshechas es su conocimiento y manejo integral de la territorialidad étnica total e integrada. Es sabido que el manejo vertical de la cordillera andina, o el manejo de los pisos ecológico, tan estudiado por John Murra (1975), Olivier Dollfus (1981) y otros, presupone una concepción y una práctica socioecológica nativa que concibe las fronteras territoriales del *ayllu* (mal traducido por los españoles como “comunidad”) no de manera continua e ininterrumpida a la manera europea, sino como una serie de entidades biofísicas tangibles alternadas con otras intangibles que requieren de tanta o más atención práctica y ritual. De esta manera las conductas humanas, animal, vegetal, física, climática, astronómica y espiritual están en relación de corres-

pondencia intersubjetiva y el conocimiento de un “organismo-entidad-segmento” presupone el conocimiento de la red total de las relaciones que este organismo-entidad guarda con el resto de la totalidad³².

La sociología funcionalista norteamericana de los modernizadores a lo Talcott Parson ironizaban sobre estos sistemas de conocimientos de los “pueblos rurales” del Tercer Mundo acusándolos de primitivos y superficiales porque no eran especializados: las plantas las estudian los botánicos, los animales los zoólogos, las piedras los geólogos, y las gentes como ustedes los antropólogos y a las gentes como nosotros, los sociólogos.

Cuando la cuestión de la tierra de los pueblos indígenas se volvió de competencia de los economistas y de los agrónomos, y los gobiernos de Latino América quisieron dar respuesta a los reclamos y luchas por la tierra de los campesinos indígenas a través de reformas agrarias, la absoluta ignorancia de las sociedades indígenas y la falta de conocimientos y comprensión de sus sistemas cognoscitivos y sus prácticas condujo a la ulterior destrucción de las comunidades indias.

Las reformas agrarias de México (1917), Bolivia (1952), Perú (1968) literalmente tuvieron que “inventar” a partir de modelos europeos una interpretación de la realidad biosocial indígenas: el ejido y la comunidad indígena de México, las comunidades indígenas de Bolivia, la comunidad campesina del Perú son todas construcciones socio-bio-culturales artificiales impuestas por burocracias de derecha, centro o izquierda en muchos casos bien intencionadas pero sin conocimiento alguno de la relación que las comunidades y pueblos indígenas guardan desde hace milenios con su entorno natural con su paisaje biocultural. Los principios rectores de estas acciones agrarias nacionales siempre han sido la idea de la propiedad privada en combinación con algún reconocimiento a los derechos de los comunes [“the commons”, el ejido (del latín *exitus*) de España], pero siempre con la aspiración estatal de lograr la privatización y mercantilización de las tierras y los recursos, aun de aquellas de los comunes y finalmente la parcelación en lotes familiares de la tierra y el territorio.

Los pueblos indígenas horticultores de economía mixta o pueblos forrajeros

A esta permanente agresión en contra de las concepciones y prácticas territoriales, de conocimiento, uso y tratamiento de la naturaleza dentro de una modalidad de cosmología totalizadora integrada, le correspondió evidentemente el desmantelamiento intencional y las campañas ideológicas de desprestigio de todo lo que los pueblos indígenas campesinos han venido haciendo en la economía política de la naturaleza.

32. Para una aproximación *quasi* poética a la importan fundamental del rito en la vida indígena ver: Frédérique Apffel-Marglin (2011).

La agresión externa tuvo y tiene menos éxito, en cambio, entre aquellos pueblos indígenas horticultores de economía mixta o pueblos forrajeros que por los azares de una ocupación colonial-imperialista –parcialmente derrotada por la hostilidad y poca familiaridad del paisaje tropical húmedo– quedaron más en los márgenes de la inicial expropiación territorial y la destrucción demográfica, aislándose intencionalmente en los siglos y años posteriores para preservar el mayor grado posible de autonomía e independencia, primero de los poderes coloniales y después republicanos.

El caso de la Amazonía peruana: la base moral de la territorialidad india

Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana pertenecen al ciclo civilizacional de las sociedades indígenas horticultoras de economía mixta y forrajera que no fueron totalmente fagocitados por la ocupación colonial y la expansión de la modernidad y del capital. Como tales se prestan al análisis comparativo con los pueblos indígenas agrarios. A este punto me voy a permitir una disquisición autobiográfica para poder debatir el tema de la naturaleza y la cultura en los pueblos indígenas de la Amazonía a partir de las concepciones y prácticas que me parecen sustentan sus luchas en defensa de sus territorios y su soberanía intelectual y epistémica.

En 1968 el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas del Perú, bajo el liderazgo del General Juan Velasco Alvarado, inició una serie de reformas sociales radicales que transformaron las regiones indígenas campesinas del Perú de un sistema semifeudal a formas modernas de economías cooperativas de autogestión. Tuve la suerte, y según otros el mal gusto, de trabajar para el Gobierno Revolucionario peruano desde 1969 hasta principios de 1975 encargado de promover legislación “agraria” y territorial para las poblaciones indígenas de la región amazónica y posteriormente coordinar la implementación de estas medidas. Inicialmente trabajé a partir de una división administrativa al interior de la Reforma Agraria, posteriormente el proyecto de los pueblos indígenas de la selva pasó a formar parte de Sinamos (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) y de un programa de apoyo de la OIT (Organización Internacional del Trabajo, de Naciones Unidas). Finalmente, en 1974 el Gobierno Revolucionario promulgó la Ley de Comunidades Nativas del Perú que reconocía el derecho colectivo de propiedad y uso de las tierras, territorios y recursos naturales renovables para todas las comunidades indígenas de la Amazonía peruana³³. La Ley de Comunidades Nativas tenía, en su formulación original, aspiraciones integrales: reconocía por primera vez en la historia del Perú (y posiblemente de Latinoamérica) la plena ciudadanía particular y nacional de cada grupo étnico-indígena de la selva, establecía un sistema autogestionado de registro civil comunal indígena, reconocía

33. *Ley de Comunidades Nativas y Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva*. Decreto Ley No. 20653, República del Perú, 1974.

el derecho de autogobierno, organización etnopolítica, agrupaciones regionales y nacionales de los pueblos indígenas y garantizaba los reclamos históricos territoriales de las pueblos desposeídos³⁴.

Uno de los problemas centrales que tuvimos que enfrentar en estos años de redefinición de las relaciones político-económicas de los pueblos indígenas amazónicos y el resto de la comunidad nacional peruana tenía que ver con la cantidad y modalidad de reconocimiento legal y dotación territorial de los cerca de 60 grupos étnicos o “nacionalidades” indígenas de la Amazonía. La batalla ideológica con los economistas, los economistas agrarios y los planificadores sociales la llevamos intencionalmente al terreno cultural y civilizacional. Teníamos que argumentar contra las nociones prevalecientes de que las tierras y los recursos (la naturaleza/mundo en toda su complejidad cosmológica para los indígenas amazónicos) pueden ser tratados exclusivamente como entidades cuantificables, como mercancías. Para los funcionarios del Ministerio de Agricultura y de la Reforma Agraria el cuarto de millón de indígenas amazónicos podía aspirar a obtener un cierto monto fijo de hectáreas de tierra por familia de acuerdo a una fórmula abstracta diseñada en un laboratorio social.

En el Centro de Estudio de la Participación Popular (Sinamos/OIT) empezamos a jugar este juego ideológico sobre dos frentes: una aproximación estrictamente cuantitativa de números de hectáreas necesarias para una familia indígena para poder sobrevivir y ser productiva; y una aproximación alternativa de tipo cualitativo. Aquí proponíamos mirar críticamente a las definiciones indígenas de las nociones y prácticas de familia, economía, producción, uso de la tierra y los recursos, valor sagrado/simbólico del territorio, y derechos históricos. Con la ayuda de investigadores sociales y “experimentadores numéricos” discípulos del gran físico argentino Oscar Varsavsky, quien junto con el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, trabajaba en el Centro, desarrollamos un modelo matemático inclusivo. En él tomábamos en consideración todas las variables ambientales, agroecológicas, culturales, históricas, sociales y políticas que deben de intervenir en la definición de los requerimientos mínimos para el reconocimiento de tierras suficientes para la supervivencia y reproducción social del grupo. En primer lugar, en su economía de subsistencia “tradicional”, es decir la economía social mixta, y, en segundo lugar, en la integración combinada de esta en la economía de mercado regional y nacional. A este modelo matemático íbamos a añadir el más complejo modelo de “experimentación numérica” y “proyecto étnico” desarrollado según las *líneas teóricas y metodológicas de Oscar Varsavsky. Intentábamos, para usar*

34. Para un análisis exhaustivo de la *Ley de Comunidades Nativas* ver Alberto Chirif, “Postscript. Indigenous Lands in the Peruvian Amazon (2006)”, in Stefano Varese. 2006. *Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement in Latin America*. Copenhagen: IWGIA. Sobre la Revolución militar peruana, ver Carlos Aguirre and Paulo Drinot (Eds). 2017. *The Peculiar Revolution. Rethinking the Peruvian Experiment under Military Rule*. Austin: University of Texas Press.

libremente la expresión de Varsavsky, “... crear un ábaco para calcular la verdad de nuestros sueños”³⁵.

Nunca llegamos a terminar nuestro proyecto en el Centro de Estudio de Participación Popular. El 11 de septiembre de 1973 el sangriento golpe militar contra el gobierno socialista de Salvador Allende en Chile marcó el principio del final de la Revolución Peruana. El Centro fue estrangulado política y económicamente a lo largo de 1974 y finalmente clausurado unas pocas semanas antes del golpe de estado contra-revolucionario del general Morales Bermúdez. Juan Velasco Alvarado sufrió una enfermedad coronaria, la amputación de una pierna y una muerte prematura que por lo menos le ahorró tener que asistir al desmantelamiento sistemático de seis años de reformas y cambios progresistas fundamentales que habían retornado la confianza y las esperanzas a todos los pobres del Perú.

Sin embargo, lo que ocurrió entre el inicio de las actividades de la División de las Comunidades Nativas de la Selva en 1969 y la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas de la Selva en 1974 fue un proceso intenso y acelerado de “politización” o “etnopolitización” de los pueblos y comunidades indígenas de la selva. El mismo cambio de nombre de “tribus”, “selvícolas”, “indios”, “chunchos” a la designación oficial de comunidades nativas de la Selva y la intención explícita del gobierno de designar cada pueblo indígena con su propio nombre étnico en su propia lengua, significó un salto cualitativo importante en la autopercepción identitaria indígena y la opinión pública del resto del país. Las múltiples reuniones, congresos, círculos de estudio, mesas de trabajo indígenas que se generaron a partir de la movilización social provocada por esta apertura política, fueron produciendo organizaciones nativas de todo tipo. En 1969 se celebró la Primera Conferencia de Líderes Amuesha (Yánesha) con el apoyo de Reforma Agraria y la participación central del antropólogo Ricardo Smith. Pocos meses después se movilizaron los asháninka del río Perené, los awajún (aguaruna) y wampis (huambiza) del río Marañón y Santiago, los shipibos del río Ucayali, y los quechuas del Napo³⁶.

La participación de unos pocos científicos sociales y activistas políticos urbanos y su interacción honesta y abierta con los pueblos indígenas en un contexto de creatividad revolucionaria produjo literalmente la liberación de poderosas fuerzas sociales y culturales creativas que habían estado oprimidas por siglos en los

35. Para una reseña de la teoría de “Proyectos Nacionales” del físico matemático argentino Oscar Varsawsky, ver Carlos E. de Senna Figueiredo. 1983. *Encontros na América do sol. A era dos projetos nacionais*. Rio de Janeiro: Edições Antares.

36. Ver Richard Chase Smith, “Los indígenas amazónicos suben al escenario internacional”, en Morin, Françoise, Roberto Santana (Eds.), 2002, *Lo Transnacional. Instrumento y Desafío para los Pueblos Indígenas*. Quito: Abya-yala Ediciones. También Brysk, A. 2000, *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press. Chirif, Alberto and Pedro García Hierro, “Peruvian Amazon. Indigenous Organizations: Challenges and Achievements”, *Indigenous Affairs*, Copenhagen: IWGIA (3-4/08), pp 36-47.

pueblos amazónicos. En 1977 se formó la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonía Peruana (Aidesep) que abarca los pueblos indígenas de la Amazonía, mientras que en 1983 se formó la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), que tiene una cobertura internacional de todas las organizaciones indígenas de los países que tocan parte de la gran cuenca amazónica. COICA representa el acceso de los pueblos indios de la Amazonía a la plataforma internacional y al fenómeno político de lo que se ha dado por llamar la “globalización desde abajo”.

Este proceso de movilización de los indígenas amazónicos que empezó a fines de los años 60 en Perú fue acompañado bien que mal por una minoría de científicos sociales y activistas de varios países latinoamericanos que no se han conformado con jugar el rol restringido del intelectual académico asignado a las actividades “científicas” y asépticamente distante de las embarraduras políticas. Desde la Reuniones de Barbados I (1971), II (1977) y III (1994), hasta el IV Tribunal Bertrand Russel sobre los Derechos de los Pueblos Indios (Rotterdam, 1981), y la formación del Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas en las Naciones Unidas en 1983, los indígenas han podido contar con apoyo técnico, solidaridad y cooperación externa que en muchos casos reflejaba y restituía en reciprocidad lo que los antropólogos habíamos aprendido durante años de los mismos indígenas³⁷.

Cosmocentrismo y antropocentrismo

Es bien sabido por los etnógrafos americanistas que para los pueblos indígenas la tierra y el territorio han constituido desde el siglo XVI el eje central de su lucha para la supervivencia, la reproducción de su cultura, la búsqueda y conservación de su autonomía y finalmente el sustento de sus proyectos de soberanía etnopolítica. Ningún otro elemento constitutivo de la individualidad e identidad colectiva de cada pueblo indígena ha jugado un papel tan axial y fundamental como su identificación espiritual, emocional y cognoscitiva con el propio espacio territorial, el paisaje marcado por la historia de los antepasados reales y míticos, la tierra, las aguas, las plantas, los animales, los seres tangibles e intangibles que participan del complejo y misterioso pacto cósmico de la vida. La intensa identificación espiritual con el propio espacio territorial no ha significado, sin embargo, el descuido cultural de la relación material y concreta que el paisaje y la tierra guardan con la comunidad humana que las habita. Es esta estrecha convivencia de lo espiritual y lo material, de lo sagrado y de lo secular que vuelven

37. La historia profunda de la liberación etnopolítica de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica comienza en el siglo XVI con Felipe Huamán Poma de Ayala, el intelectual quechua del Perú autor de *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1600-1615) y otros escritos indígenas andinos y mesoamericanos. Para una breve historia de la intelectualidad y el activismo indígena, ver S. Varese, G. Delgado, R. L. Meyer, “Indigenous Anthropology Beyond Barbados” in Deborah Poole (Ed.). 2008. *A Companion to Latin American Anthropology*. Malden, MA – Oxford, UK: Blackwell Publishing.

complejas e inasimilables a categorías de la modernidad urbana occidental las relaciones milenarias que los indígenas han establecido con su propio territorio y medio ambiente, en fin, con la naturaleza total.

De allí la dificultad de tratar el tema de la territorialidad indígena —en tanto campo de las relaciones humanidad-naturaleza— en un marco analítico que privilegie, aun de manera poco consciente, la dimensión materialista —esencialmente económica— de la relación entre la comunidad humana y el espacio territorial. Las disciplinas sociales y biológicas contemporáneas han tendido a enfatizar las interpretaciones materialistas de las relaciones entre territorio, tierras y comunidad indígena dejando para la marginalidad de los estudios culturales los aspecto simbólicos y no tangibles de las relaciones de la humanidad indígena con su propio espacio geográfico. Los estudios de caso más inteligentes demuestran la superficialidad y poca relevancia práctica de análisis económico-materialistas sincrónicos, que carecen de profundidad histórica y amplitud cultural y que finalmente resultan en un cuadro pobre y desvirtuado de la compleja red de relaciones bio-culturales y simbólicas que la comunidad indígena establece con el entorno total, con el paisaje tangible e intangible culturalmente construido y reproducido, con el cosmos integrado por relaciones de reciprocidad y complementariedad.

Dos temas se entrecruzan en los análisis sobre la territorialidad indígena como campo de encuentro de la cultura y la naturaleza. En primer lugar, el de la dimensión cosmológica de la relación de la comunidad con el paisaje (en su dimensión tangible, así como en la intangible); y, en segundo lugar, el de la dimensión ecológica y epistemológica de la relación corográfica que los pueblos indígenas mantienen con el paisaje.³⁸

Por milenios, los pueblos indígenas de la Amazonía, de los Andes, de Centro y Mesoamérica han mantenido relaciones con otros pueblos indígenas, otras comunidades aldeanas, otros territorios indígenas, o Estados nativos y otras formaciones políticas complejas y estatales tanto centralizadas como múltiples y descentralizados. Durante los últimos quinientos años los mismos pueblos y comunidades indígenas se han relacionado con el Estado colonial español, y finalmente con el Estado moderno republicano en sus distintas manifestaciones. De las fuentes etnohistóricas y antropológicas y de la memoria colectiva parece traslucirse que, en estas complejas relaciones de poder, la comunidad de base, la comunidad aldeana (en cualquiera de sus distintas expresiones socioculturales y

38. Utilizo el término corografía a partir de una sugerencia del colega Guillermo Delgado, quien, en el artículo inédito, "Imagin/ing Border Indigeneity: Two Notes on Decolonization and S/P/L/ace" (UC Santa Cruz), propone esta palabra de origen griego para indicar el conocimiento íntimo del espacio, territorio, tierra. Conocimiento preciso, en una lengua étnica específica resultante del enraizamiento profundo en un paisaje culturalmente reproducido y en la permanencia histórica de una comunidad en este paisaje territorial.

políticas) ha logrado mantener una continuidad cultural enraizada en su visión y práctica del espacio ocupado y productivo, el espacio de los intercambios sociales y sagrados, el paisaje étnicamente definido en términos culturales locales, de cada etnicidad. Esta aprehensión, reproducción y praxis del paisaje cultural local (que hoy día provisionalmente llamo la *etnecorografía*) parecen constituir el eje del ejercicio local del poder y consecuentemente el eje de la resistencia frente a fuerzas extra-comunales.

Durante todos los siglos de ocupación colonial y republicana, los pueblos indígenas han luchado para mantener o volver a ganar su independencia en las esferas sociales y económicas, su autodeterminación y fundamentalmente su “soberanía étnica” entendida y practicada como un ejercicio de autoridad y dominio sobre su vida intelectual, cultural y espiritual. Formas combinadas de resistencia activa y clandestina han sido practicadas colectiva e individualmente en el ámbito de la cultura intangible, en el secreto y clandestinidad de la intimidad personal donde lengua, cultura y conciencia se entrecruzan en la tarea diaria de leer el universo, vivir en él y actuar en/y sobre él. Bajo ocupación colonial esta inmensa labor indígena de interpretar, cuidar y nutrir el mundo no siempre se pudo cumplir. Mientras las intenciones imperiales y coloniales se dirigían a controlar la totalidad de los pueblos sojuzgados –sus espíritus, su razón, sus cuerpos, su trabajo– el esfuerzo más amplio, sistemático y constante se dirigía hacia la expropiación de su naturaleza, y los conocimientos y tecnologías indígenas asociadas, y finalmente de sus tierras. Y estas me parecen ser las razones por las cuales aun una mirada superficial y revisionista de la historia de la resistencia de los pueblos indígenas revela la centralidad tanto de la cuestión tierras y territorialidad, como de la cuestión “ambiental-ecológica” (para usar términos contemporáneos) o de la naturaleza y del carácter sagrado del cosmos. Es esta centralidad del carácter sagrado de la naturaleza-cosmos la que aparece desde el primer momento de la oposición indígena a los invasores europeos y criollos.

La función preeminente del lugar-espacio en la definición de la comunidad humana es particularmente clara en el caso de los pueblos indígenas de la Amazonía andina que revelan datos sumamente importantes en este aspecto. Cito al estudioso hispano-peruano que ha vivido por años en la selva del noroeste peruano entre los awajún: “...es preciso decir que un territorio indígena... no se termina en puntos concretos, no se define por líneas demarcatorias sino que se desvanece en zonas de inseguridad... ya sean en espacios compartidos o limítrofes con otros pueblos vecinos, ya sean las áreas naturales culturalmente protegidas...[Estos] espacios intermedios, no reivindicados –por ser consagrados– o no ocupados... [son] importantes en la percepción territorial indígena”. (Pedro García Hierro)³⁹.

39. Pedro García Hierro en *Pueblos Indígenas de América Latina: Retos para el Nuevo Milenio*. Presentación Multimedia, CD, Lima: Ford Foundation/Oxfam America.

Insisto en el ejemplo de la Amazonía por razones de mis antecedentes antropológicos, pero podría extender este tipo de análisis al caso de los indígenas mesoamericanos zapotecos, mixtecos o chinantecos o a otras etnias de las Américas. Para miles de indígenas amazónicos diseminados en múltiples unidades sociales, en zonas ecológicas diversas, las cuestiones de territorio, tierra, recursos, naturaleza y el mundo están intrínsecamente vinculadas a la concepción cultural y a la práctica social de lo que ellos entienden por “comunidad”. *Nosháninka*: mis gentes, diría un asháninka del Gran Pajonal. Esta es su comunidad. Y esta es en primera instancia el lugar, la “aldea”, el espacio corográfico donde se ha nacido y donde los ancestros (reales o imaginarios) nacieron, murieron o se transmutaron. Este espacio comunal con nombres, historias, narrativas, referencias cosmológicas es donde la identidad individual y colectiva se construye en una red tupida de significados, expresados en la lengua étnica específica. Me parece esencial reconocer que, para los pueblos indígenas, la territorialidad, la localización espacial y las cuestiones de tierras quedan en el centro de toda discusión que se refiera al sentido de comunidad, a la etnicidad y políticas identitarias, a la reproducción cultural y a las aspiraciones autonómicas. Por estas razones dirijo mis comentarios a la centralidad de las nociones y prácticas de las jurisdicciones espaciales y culturales en las comunidades indígenas, así como a los temas relacionados de la soberanía intelectual y autonomía epistemológica india que constituyen un conjunto de temas estrictamente interrelacionados.

La aproximación axiológica y epistemológica indígena a las relaciones entre individuo, sociedad y naturaleza (cosmos) usa lo que la académica indígena lakota Elisabeth Cook-Lynn llama el “lenguaje del lugar.” Un lenguaje entretejido en la localidad, en el espacio concreto donde la cultura tiene sus raíces y es constantemente reproducida en un paisaje familiar en el que el nombre de las cosas, del espacio, de los objetos, plantas, animales, gente viva y los muertos, el mundo subterráneo y la infinitud celestial evocan la red cósmica total en la misteriosa y temible construcción sagrada (o espiritual)⁴⁰. Y esta me parece ser la razón por la cual un cambio paradigmático que acentúe el “topos” más que el “logos” y lo “espiritual-sagrado” junto con lo productivo-económico, es necesario para entender a los pueblos indígenas en su relación con la naturaleza-mundo. El lenguaje cultural indígena está construido alrededor de uno cuantos principios y una lógica cultural o topología cultural que privilegia la diversidad (bio-cultural) y la heterogeneidad sobre la homogeneidad, el eclecticismo sobre el dogma, la multiplicidad sobre la bipolaridad.

Varias son las consecuencias culturales para una sociedad imbuida de esta lógica sacramental del lugar, del entorno entendido siempre como parte del paisaje cósmico, y de una praxis social fundada sobre el principio de la diversidad. En primer

40. Es interesante observar cómo el mismo lenguaje del que dispongo, sea castellano o inglés, me obliga a utilizar términos como “sagrado” (Lat. *Sacer*), espiritual (Lat. *Spiritus*, aliento) que ciertamente no reflejan ni la ontología indígena ni su epistemología.

lugar, histórica y etnográficamente está probada la correlación y mutua influencia de las prácticas de biomanejo diversificado y las prácticas de sociogestión diversificada. El policultivo, como práctica de la biodiversidad en la producción agrícola, es una característica civilizacional de los pueblos indígenas americanos. La *milpa*, “tríada sagrada” o “tres hermanas” y los principios asociados al policultivo se encuentran presentes desde el nordeste de los Estados Unidos y Canadá hasta Centro América donde es substituida por formas más elaboradas de policultivos del trópico húmedo tales como la *chacra* y el *conuco* amazónicos o la *chacra* andina.

Esta concepción del uso productivo sostiene que la concentración, crianza y desarrollo de la diversidad en el espacio reducido de la intervención agrícola humana, así como en el espacio ampliado de la actividad económica de la totalidad del grupo social, es la manera más apropiada de relacionarse con la tierra, el agua, los animales, los recursos biológicos y en general con la preservación del paisaje humanizado y la cría/crianza de la naturaleza-mundo. Esta praxis de la diversidad supone una concepción corográfica (opuesta a la geográfica y topográfica introducida por el colonialismo que trajo a las Américas la noción geopolítica de *Terra Nullius*) y una concepción cinética relacional de la naturaleza-mundo.

El policultivo, la crianza de la biodiversidad, y los usos múltiples del paisaje (tangibles e intangibles) parecen constituir la concepción crucial de lo que James C. Scott ha denominado la “economía moral” de los pueblos campesinos-indígenas⁴¹. Tal noción, que opera según el principio de la diversidad, acompaña y da forma a innumerables cosmologías indígenas que ponen al centro del universo no al *hombre* (el carácter antropocéntrico, patriarcal, dominante de la cultura sagrada y secular de Euroamérica) sino a la diversidad misma expresada en multiplicidad de ‘deidades’ y entes espirituales, con sus características polimórficas y con funciones a veces contradictorias. *Pachacamaite*, la entidad espiritual de los asháninka pajonalinos, es héroe cultural, divinidad en exilio y prisionero de los peruanos, es embaucador divino embaucado, es esperanza utópica de retorno a los tiempos arquetípicos, pero es sobre todo símbolo de resistencia a la opresión. El antiguo Quetzalcoatl de Mesoamérica, como otro ejemplo, es serpiente, pájaro y humano. Es héroe cultural en su retorno para reapropiarse del mundo indígena usurpado y es estrella de la mañana. Es también el frágil y sagrado principio humanístico que privilegia el sacrificio de jades y mariposas ante el de ofrendas humanas. Ciertamente no está al centro de las cosmologías mesoamericanas porque no hay un sólo centro sino una imbricada polifonía de símbolos y valores, un “policultivo espiritual”, una “milpa” o “chacra” sagrada, un dominio infinito para el encuentro y la interacción de la diversidad.

41. En realidad J.C. Scott adopta el término de economía moral del historiador británico E. P. Thompson quien lo aplicó al análisis de la transformación de la clase obrera inglesa. Análisis similares fueron realizados también por el sociólogo marxista francés Henry Lefebvre, con relación a la clase obrera francesa.

En contraste con el antropocentrismo Euroamericano (de larga fecha en la herencia cultural Judeo-Cristiana-Islámica y científica), los pueblos indígenas durante milenios construyeron cosmologías *cosmocéntricas* y *policéntricas* basadas en la lógica de la diversidad y en la lógica de la reciprocidad. Este es un cosmos diverso, en el que no hay centro privilegiado, ni singularidad hegemónica. Un mundo que es permanentemente enriquecido por la interacción de cada uno de sus elementos, aun de los que son antitéticos, requiere de un código moral (un código de costumbre y comportamiento) basado en la *lógica de la reciprocidad*. Lo que se toma tiene que ser retornado en “valores” similares o comparables. Aquello que recibo (bien, regalo, servicio, recurso) tendré que reciprocitar en algún momento con valores similares comparables. Aquello que tomo de la tierra, del mundo, de la naturaleza tiene que ser devuelto, aquello que doy a la tierra o a los dioses o a mis contrapartes humanas o a cualquiera de mis parientes cósmicos me será devuelto. El sociólogo de las religiones Van der Leeuw hace varias décadas sintetizó espléndidamente esta lógica civilizacional con la fórmula latina: “Do ut possis dare”.

Nuestra propuesta analítica sostiene que para los pueblos indígenas los principios de *diversidad (biocultural)*, *reciprocidad (social y cósmica)* y *complementariedad*, han constituido durante milenios la estructura axiológica, ética y epistemológica de sus proyectos de civilización. Su concepción cosmocéntrica de la vida societal y biofísica se sustenta en y se expresa a través de los principios de diversidad, reciprocidad y complementariedad. En términos de un análisis socioeconómico contemporáneo la concepción y praxis cosmocéntrica se organiza alrededor del “valor de uso” y por lo tanto alrededor de *una cultura de la economía de uso*. Con la invasión europea y el establecimiento colonial/ista, la consecuente intromisión del “valor de cambio” se establece primero con titubeos (hasta fines del siglo XVI y mediados del XVII dependiendo de las regiones) y finalmente con fuerza *una cultura de la economía de la ganancia y plusvalía*.

La coexistencia de dos racionalidades económicas al interior de las comunidades territoriales indígenas, una regida por la lógica productiva del valor de uso (reciprocidad y complementariedad), otra regida por la lógica productiva del valor de cambio (individualismo, ganancia, plusvalía), genera una tensión social al interior de la comunidad que se agudiza en la medida en que el mercado capitalista y sus valores penetran con mayor fuerza en la vida comunitaria. Sin embargo en la mayoría de las comunidades territoriales indígenas, especialmente de la Amazonía Andina, en mayor o menor grado las dos lógicas productivas (y de uso territorial), de consumo y de intercambio han alcanzado un cierto nivel de equilibrio en el que la economía social o de subsistencia cumple la función fundamental de satisfacer las necesidades básicas, mientras que el resto de la producción (excedente) y/o renta y/o salario —si es que existen— entran al circuito del intercambio comercial por la vía del mercado capitalista.

En las comunidades indígenas de la Amazonía el sector de la economía de subsistencia (economía social) con sus reglas culturales estrictas de reciprocidad, complementariedad, diversidad, formalización ritual y sacramental, y densidad espiritual tiene un papel hegemónico que da forma a la entera red de relaciones sociales internas en términos de una “economía moral” que involucra a la totalidad de los organismos y personas en la red dinámica de relaciones. El derecho primordial consagrado por la economía moral indígena *es el derecho de cada miembro de la comunidad a la subsistencia*, a un lugar en el territorio bajo jurisdicción indígena, a un espacio para vivir, producir, reproducir y consumir. Este derecho a la producción directa, consagrado por milenios de prácticas indígenas, en una tierra/territorio de uso y usufructo individual y colectivo, ha sido la base para el desarrollo de *una cultura de ecología moral*, que considera a la naturaleza, al medio ambiente –al territorio en su sentido más total e integrado– como un bien de uso limitado y regulado no sólo por decisiones humanas sino por un pacto cósmico que involucra a todo el universo viviente.

En este ámbito y modo cultural indígena, la necesidad del intercambio (de bienes o trabajo) en el mercado capitalista se vuelve un factor secundario, desritualizado, vacío de significados simbólicos, “desnudado” de relaciones socioculturales significativas. La economía del capitalismo tardío (neoliberal y global) es de hecho una economía amoral que no tiene por qué poner atención en la axiología, en los valores, en los componentes éticos de sus acciones/procesos. En la conducta de la comunidad económica capitalista está ausente el componente ético. Las reglas-leyes-reglamentos que conducen el comportamiento individual y social no tienen un fundamento moral sino pragmático cuya aspiración principal mayor es facilitar supuestamente la equidad de oportunidades para todos los que participan en el mercado. Pero estas oportunidades son escasas y limitadas y en consecuencia no hay garantía de que aun siguiendo las reglas del juego se logre una distribución total y equitativa de las oportunidades. Al contrario, en la economía moral indígena el principio y sustento del sistema es el reconocimiento y la práctica de que todos tienen derecho y acceso a los medios de subsistencia (aun cuando estos son escasos) y todos los miembros de la comunidad tienen derecho a la subsistencia.

Dos fundamentos éticos, dos pueblos indígenas

. Sumak Kawsay

Hace más de tres décadas empezó a circular, primero entre los pensadores indígenas y luego, lentamente, entre los activistas latinoamericanos, la expresión en lengua quechua/kichwa “*sumak kawsay*”. Buscar la paternidad o maternidad de este pensamiento indígena y atribuirlo a individuos específicos es desvirtuar el sentido profundo, milenario y transpersonal de un concepto y una práctica

colectiva que ha definido a las civilizaciones indias durante los últimos doce o quince mil años en todas las Américas. La traducción castellana de “buen vivir”, que adorna los discursos populistas de algunos gobiernos latinoamericano, responde más al usual proceso de expropiación cultural neocolonial que a una voluntad indígena de dejarse nacionalizar por las burguesías criollas. *Sumak* en el idioma kichwa de los habitantes de las cuencas de los ríos amazónicos Pastaza, Bobonaza, Curaray y Napo más que un adjetivo estético constituye un entero y complejo campo semántico que define la ontología del *kawsak sachá*, el mundo de las comunidades indígenas, *la selva viva* en la que millones de entidades y seres visibles e invisibles, tangibles e intangibles existen en un acuerdo de relaciones familiares mutuas y recíprocas⁴².

. *Kametsa asaike*

La lengua andino-amazónica kichwa, que hablan millones de habitantes de los Andes y de las cuencas fluviales del Oriente de Ecuador y Perú, es antigua de milenios y como toda lengua indígena es el archivo cultural de la memoria larga de estos pueblos que los arqueólogos pensaban de origen cordillerano. En la región oriental preandina de Ecuador, Perú y Bolivia había y hay otros centenares de pueblos indígenas de otras familias lingüística, algunas aún más antiguas que la lengua kichwa. La etnolingüística y la etnohistoria especulan que pueblos de la familia lingüística arawak, como los yánesha y los asháninka, tienen raíces temporales más antiguas que los hablantes del kichwa amazónico y quechua andino y un trayecto temporal de diseminación territorial bastante más vasto que su actual ubicación de origen colonial. Estudios recientes de Richard Chase Smith y Fernando Santos Granero han reavivado la propuesta original del arqueólogo andino Julio C. Tello quien, a principios del siglo XX, sostenía que posiblemente el origen de la civilización andina había que buscarlo en la selva amazónica, hipótesis que fuera elaborada después por Donald Lathrap en la década de 1970 para finalmente desembocar en una reevaluación radical de las civilizaciones amazó

42. Los intelectuales, sabios y activistas kichwa de las comunidades de Sarayaku, Ecuador son los que mejor definen el sentido profundamente espiritual y revolucionario de las expresiones *sumak kawsay* y *kawsa sachá*, ver *Kawsak Sacha-The Living Forest. An Indigenous Proposal for Confronting Climate Change*. Presented by the Amazonian Kichwa People of Sarayaku, COP 21, Paris, November 30 – December 11, 2015; sin embargo, esta cosmología indígena es tan compleja e históricamente profunda que ha generado un abundante cuerpo de estudios académicos en varios países de las Américas y Europa; ver, por ejemplo, los estudios que está realizando el doctorando Chris Hebdon de Yale University (2016, no publicados), quien rastrea el significado y empleo de *sumak kawsay* por las organizaciones indígenas ecuatorianas en las décadas de 1980 y 1990 bajo la influencia de los misioneros católicos, hasta la de los desarrollistas llegando a la formulación autónoma kichwa por parte de C. Viteri en su tesis de Maestría: “Sumac Kausai: una respuesta viable al desarrollo” (2003) y el texto de José Gualinga M., Presidente de Atayak-Sarayaku: “Declaratoria de Kausak Sacha-Selva Viviente (Territorio Sagrado, Patrimonio de la Biodiversidad y Cultura Kichwa en Ecuador), en *Ecología Política: Cuadernos de Debate Internacional* 29:168-174.

nicas y su papel en la historia de las civilizaciones americanas llevada a cabo a partir de la década de 1990 por equipos norteamericanos, latinoamericanos y europeos de etnoarqueólogos, etnobotánicos y antropólogos⁴³.

Cuando hace más de cincuenta años fui a vivir aprendiendo durante varios meses con los *campa-asháninka* del Gran Pajonal en la Selva Central de la Amazonía del Perú, pude a duras penas acercarme al significado de algunos de los términos fundamentales del campo semántico ético-filosófico de su civilización. Mis propias categorías lingüístico-culturales (mis lenguas indoeuropeas y mi sociohistoria euroamericana) me impusieron una camisa de fuerza ideológica de raíces mediterráneas milenarias, en donde a la profundidad judío-cristiana se habían ido añadiendo las categorizaciones de una física newtoniana, de una lógica cartesiana y de una espiritualidad (o religiosidad) no solamente secularizada sino desacralizada. Cuando en las narraciones (¿mitos?) y conversaciones con los *asháninkas* aparecían términos tales como *kamétsa* y *kamári* yo los ordenaba mentalmente en opuestos binarios, en la bipolaridad judeo-cristiana (¿o es de origen Persa?) del bien y del mal: *kamétsa* es bueno, positivo; *kamári* es malo, negativo. Toda reflexión y diálogo sobre la vida, el mundo, el universo, la humanidad, los animales, las plantas, el firmamento y los seres invisibles se transformaba así en una operación de taxonomía occidental en donde cada entidad es imputada a uno u otro de los dos polos mutuamente exclusivos. Los *amatsénka* seres-hermanos espirituales que nos rodean de manera normalmente invisible y que pueden materializarse en la medida en que el sujeto entre en sincronía con ellos con o sin la ayuda de plantas maestras alucinógenas, no pueden ser definidos en términos de simplicidad binaria: son *kamétsa* pero pueden manifestarse de una manera aterradora abriendo para el sujeto el espacio sagrado del más allá, adonde *kamári* también puede manifestarse. De la misma manera, los *manínkari*, “los ocultos”, entes espirituales que pueblan el universo no corresponden a un solo polo binario sino a la ambigüedad, al enigma de un universo relacional en constante dinámica: una ontología más similar a la física cuántica que a la física newtoniana.

¿Qué es entonces *kametsa asaike* para los *asháninka*? ¿Es la traducción literal al español de unos conceptos semánticos esencialmente europeos, neo-latinos, españoles: “el buen vivir”, “la buena vida”? ¿O es, en cambio, una concepción

43. Smith, Richard Chase (2006), “Where our Ancestors Once Tread: Amuesha Territoriality and Sacred Landscape in the Andean Amazon of Central Peru”, in Christian Gros and Marie Claude Stigler, eds. (pp. 69-84. *Être Indien dans les Amériques. Spoliations et résistance*, Paris, Institut des Amériques et IHEAL-CREDAL, Université Paris III ; Santos-Granero, Fernando, (2005) «Writing History into the Landscape : Yanesha Notions of Space and Territoriality», in Alexandre Surrallés and Pedro García Hierro (Eds.), *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*, Copenhagen, IWGIA, 2005; Donald Lathrap, (1970), *The Upper Amazon: Ancient Peoples and Place*, London: Thames and Hudson; finalmente, ver el excelente resumen de los estudios amazónicos y sudamericanos publicado por Charles Mann, (2011) *1491: New Revelations of the Americas before Columbus*. New York: Vintage.

ontológica en la que vida y bondad, belleza y armonía están entretnejidas en una urdimbre delicada y frágil expuesta siempre a la manifestación de *kamári* y por lo tanto a la pérdida, aun si temporal, de la bondad y la belleza? En mis estudios iniciales de la filosofía y ética asháninka, es decir, de su cosmología, propuse el término “gnóstico” para caracterizar la concepción y práctica existencial de este pueblo. Argumenté que para los asháninka el conocimiento salva y la ignorancia pierde; el error permite la intervención de *kamári* y la disolución temporal de *ka-metsa asaike*, de una buena vida en armonía⁴⁴. La fragilidad de la *kametsa asaike* y la amenaza constante de la emergencia de *kamari* debido a un error humano, a una falta cultural, obliga a los asháninka a caminar ligeros en el mundo, a transitar por el cosmos respetando el orden del comienzo cosmogónico, de aquel tiempo arquetípico en el que todos los entes eran humanos y parientes y que ahora, en nuestros días, se manifiestan como reflejos y sombras terrenales en la constante incertidumbre de ser atrapados por los extranjeros invasores, esos peruanos *wira-cocha*, *chori* y *kirinka* (gringos) que se adueñan del mundo profanándolo.

Un posible punto de encuentro

Desde los estudios iniciales del pensamiento y filosofía los pueblos indígenas de Paul Radin, al principio del siglo veinte, y los análisis de C. G. Jung de las *formas de conocimiento no causal* —un proceso mental que Jung llamó *sin-cro-nía*— se hizo evidente que la teoría eurocéntrica del conocimiento cartesiano y newtoniano es insuficiente para explicar la complejidad de la mayoría de los sistemas y prácticas de conocimiento de los pueblos indígenas de las Américas. Si aceptamos que los principios de la física cuántica pueden formar parte de la manera contemporánea de hacer “ciencia” podemos abrir las puertas de nuestro laboratorio mental y emocional al principio de la “incertidumbre ontológica” que fuera avanzado por el físico Wener Heisenberg en 1925. Bajo diferentes condiciones experimentales, la materia y la luz se presentan tanto como ondas o, en otras ocasiones, como partículas. Partículas y ondas son ontológicamente incompatibles: no pueden ser las mismas al mismo tiempo, en consecuencia, en una lógica causal occidental esta paradoja nos obliga a aceptar que algunas de las afirmaciones más extrañas y absurdas de los pueblos indígenas acerca de su propia realidad pueden estar más cerca de la física cuántica que de la ciencia cartesiana-newtoniana⁴⁵.

44. Varese, Stefano, Moisés Gamarra, “Deux versions cosmogonique camp: esquisse analytique” en *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*. Anné 1976, vol. 31, n° 3, pp.469-480. Ver también *La sal de los cerros*, La Habana, Cuba: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2011 (quinta edición).

45. Ver las contribuciones del físico teórico F. Davis Peat a un posible encuentro entre la física cuántica y las epistemologías indígenas en su libro *Blasfoot Physics. A Journey into the Native American Universe*. 2005. Boston, MA: Weiser Books. Del mismo autor, ver también: *Synchronicity. The Marriage of Matter and Psyche*. Pari, Italy: Pari Publishing, 2014. También Frédérique Apffel-Marglin. 2011. *Subversive Spiritualities. How Rituals Enact the World*. Oxford, G.B. & New York: Oxford University Press.

Con respeto y humildad intelectual propongo la filosofía del pueblo kichwa de Sarayaku del Río Bobonaza en Ecuador como la definición ética de lo que la Amazonía ha sido durante milenios, y sigue siendo para miles de linajes de pueblos indígenas, el principio de la vida en armonía —el *Sumak Kawsay*— en este inmenso territorio de América del Sur amenazado por la destrucción neoimperialista. Los kichwa de Sarayaku llaman a sus selvas, a sus territorios, a su paisaje total: *Kawsak Sacha* —La Selva Viviente “...un bosque de seres vivientes en relación de comunicación entre todos ...estos seres, desde la planta y hongo microscópico hasta el ente supremo que protege a toda la selva, son personas —*runa*— que habitan las cascadas, las lagunas, los aguajales, las montañas y ríos, los que, a su vez, componen La Selva Viviente —*Kawsak Sacha*— como una totalidad integrada”.⁴⁶

Propongo que este cambio de paradigma epistemológico producido por la aceptación de las posibles relaciones entre una realidad intangible y empíricamente no accesible o comprobable y nuestro mundo causal newtoniano requiere también de un cambio ético que nos permita reconocer la legitimidad del argumento de los pueblos indígenas a un orden ético del “Buen Vivir/Sumak Kawsay/*Kametsa Asaiki*” basado en una comprensión más profunda y espiritual del lugar de la humanidad en el orden cósmico.

La analogía más sugerente es la expresada por el físico cuántico Francis David Peat quien sostiene que los modos indígenas de conocimiento son muy similares a la imagen del mundo material propuesta por la física cuántica como una manifestación externa de modelos, formas, equilibrios y relaciones de energía que en el conocimiento indígena se entienden como relaciones entre los espíritus y los poderes que rodean a la humanidad. Estas relaciones demandan obligaciones y la necesidad de llevar adelante ceremonias periódicas de renovación y acuerdos de reciprocidad⁴⁷. Las concepciones indígenas del mundo y su tratamiento, en nuestro caso la Amazonía, como una red viviente de interrelaciones más que una estructura fija de entes “inanimados” sin voluntad propia, ni intencionalidad y sin inteligencia, implican que el conocimiento-ciencia indígena ocurre siempre en un contexto donde “...nada es abstracto ya que todas las cosas ocurren al interior de un paisaje de y en virtud de una red de interrelaciones (Peat, 2002:234). Estas aproximaciones críticas y comparadas a los modos indígenas de conocimiento van acompañadas de una revisión radical de la ciencia Occidental moderna, cuestionando incluso la habilidad de las lenguas y lógicas indoeuropeas de operar en cosmologías donde los entes pueden ser al mismo tiempo

46. Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. 2018. *Kawsak Sacha-Selva Viviente*. Sarayaku, Río Bobonaza. Ver también *Declaración Kawsak Sacha- Selva Viviente. Ser Vivo y Consciente. Sujeto de Derechos*. Declaración Adoptada en la Asamblea General del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, en diciembre 2012 y actualizada en junio 2018. www.kawsaksacha.org

47. F. David Peat. 2002. *Blackfoot Physics. A Journey into the Native American Universe*. Boston, MA/York Beach, ME: Weiser Books.

miembros de dos categorías excluyentes: bueno y malo, vivo y muerto, material y espiritual, “partícula y onda”.

La revolución epistemológica –al mismo tiempo ética y ontológica– ha sido posible gracias a la visión radical de la realidad intuida y demostrada por los científicos cuánticos Bohr, Heisenberg, Bohm, Einstein y todos los otros que han forzado la modernidad a reintroducir la metafísica en nuestra visión del mundo –nuestra cosmología– y aceptar los principios de “incertidumbre ontológica”, “descripciones complementarias” y “relaciones mutuamente contradictorias”, fenómenos todos que el chamanismo amazónico e indígena considera normales. Pero, más que nada, la revolución cuántica, así como el conocimiento indígena, nos confrontan con la existencia de misterios y la antigua pregunta filosófica de cómo coexistir con ellos en paz y armonía en lo que el pueblo de Sarayaku llama el Sumak Kawsay⁴⁸.

Retorno a una ética cosmológica indígena

Al final de este recorrido de los fundamentos éticos de la territorialidad indígena y de la relación cultura-naturaleza que sustentan la vida sociobiológica de los pueblos indígenas me parece necesario plantear la inevitabilidad de un cambio paradigmático en la teoría de los valores bioculturales –es decir la axiología de la naturaleza en la cultura. Como se ha visto el complejo socioideológico de modernidad-colonialismo-capitalismo ha establecido el dominio de una teoría del conocimiento que es desterritorializada, sin lugar, sin comunidad, sin cultura local y consecuentemente con una responsabilidad moral y social anónima y limitada. En su pretensión de ser “universal” la teoría occidental del conocimiento reclama una sola epistemología que se centra en el valor de cambio y que por lo tanto es “econocéntrica”, monetizada, mercantilizada. Es una epistemología cuya obligación ética recae exclusivamente sobre el mercado. Al contrario, en las periferias, en las márgenes del complejo de la modernidad, en lo que es al mismo tiempo antimoderno y postmoderno, los sistemas indígenas de conocimiento están enraizados profundamente en la tierra, en la comunidad de relaciones totales, en los lugares concretos construidos social y culturalmente durante siglos y milenios. Lugares que tienen nombres y memorias antiguas, paisajes de diálogos relacionales milenarios, de codesarrollo de todos los organismos animales y vegetales, de todas las aguas, rocas, vientos y estrellas, y de todos los entes simbólicos tangibles e intangibles que otorgan orden o provocan desequilibrio en la vida o en la muerte.

48. Para una discusión profunda de la relación entre ciencia y espiritualidad ver Dave Pruett. 2012. *Reason and Wonder. A Copernican Revolution in Science and Spirit*. Harrisonburg, Virginia; Alba Enterprises LLC. También, Frédérique Apffel-Marglin, “Western Modernity and the Fate of Anima Mundi: its Murder and Transformation into a Postmaterial Ecospirituality” en F. Apffel-Marglin and S. Varese (Eds.) 2020. *Contemporary Voices from Anima Mundi – A Reappraisal*. New York: Peter Lang Publishing.

Es a este enraizamiento profundo y antiguo en el paisaje y en el lugar, siempre contruidos y reconstruidos en las relaciones humanas con toda la compleja red biófica, que los pueblos indígenas se remiten en sus reclamos territoriales y en su modo único de entender su espacio, de conocerlo de manera íntima, de no distanciarse intelectual y emocionalmente de él en ejercicios de conocimiento calculador, sino apropiándose y dejándose apropiar por él.

Estar enraizado en el lugar, aun cuando se está en el exilio, significa estar vinculado orgánicamente a la matriz referencial, al armazón cultural y lingüístico que sostiene el entero sistema interpretativo de la vida. Tierra significa producción, consumo, celebración sagrada, espejo de la cosmogonía. Mantener el dominio, la soberanía sobre el propio territorio significa ejercer jurisdicción sobre la manifestación concreta, histórica del propio lugar en la cultura, del propio sistema de conocimientos, de la propia estructura epistémica y del modo de praxis vinculado a tal pertenencia. Al mismo tiempo, estar vinculado epistemológicamente a lo local, a la concreción espacial de la propia cultura, no quiere decir abdicar de una visión cosmopolita y ecuménica del mundo, significa reconocer que el propio mundo es solamente un fragmento de un “pluriverso” (no un universo) con el que cada individuo y cada sociedad tiene que aprender a vivir. La comunicación entre las diversidades de sistemas no sólo es posible sino una necesidad que, sin embargo, requiere reciprocidad entre iguales y diversos, un sistema ético mundial basado en principios de reciprocidad simétrica, no solamente a nivel de coexistencia intelectual y epistémica, sino también en el dominio económico y político y sobre todo en un código ético de conducta humana concebida como una expresión de la totalidad integrada de la vida orgánica y de la vida toda del cosmos.

BIBLIOGRAFÍA

Apffel-Marglin, Frédérique

2011 *Subversive Spiritualities. How Rituals Enact the World*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Bloor, David

1984 “Durkheim and Mauss Revisited: Classification in the Sociology of Knowledge”, in Stehr, N. and Volker M, op. cit.

Braudel, Fernand

1993 *A History of Civilizations*. New York: Penguin Books.

CINCUENTA AÑOS DESPUÉS DE BARBADOS I

Brysk, Alison

2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford University Press.

Chirif, Alberto

2009 “No es tiempo para permanecer callados”, boletines virtuales de *Servindi* www.servindi.org, mayo.

Delgado, Guillermo

(2015) “Imagin/ing Border Indigeneity: Two Notes on Decolonization and S/P/L/ace”, unpublished article, UC Santa Cruz.

Dollfus, Olivier

1981 *El reto del espacio andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Dubochet, Jacques, Jeremy Narby, Bertrand Kiefer

1997 *L'AND devant le souverain. Science, Démocratie et génie génétique*. Genève, Terra Magna, Editions Georg.

Escobar, Arturo

1995 *Grassroots Post-Modernism*. London & New York, Zed Books.

Frank, Andre Gunder

1967 *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York and London, Monthly Review Press. Frank, A. 1969. *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, Harmondsworth, England, Penguin.

García Hierro, Pedro

2004 circa, *Pueblos Indígenas de América Latina: retos para el nuevo milenio*. Presentación Multimedia, CD, Lima: Ford Foundation/Oxfam America.

Grünberg, Georg

1995 *Articulación de la Diversidad. Pluralidad Etnica, Autonomías y Democratización en América Latina*. Grupo de Barbados, Quito, Ediciones Abya Yala, N. 27.

Grupo de Barbados

1979 *Indianidad y Descolonización en América Latina*. México, Editorial Nueva Imagen.

Gurvitch, G.

1971 *The Social Frameworks of Knowledge*. Oxford, Basil Blackwell.

Heidegger, Martin

1966 *Discourse on Thinking*, New York: Harper and Row, citado en Tedlock Dennis & Barbara Tedlock. 1975. *Teaching from the American Earth. Indian Religion and Philosophy*, New York: Liveright.

IWGIA

1971 Barbados I Declaration. Document N. 1, Copenhagen.

Kuhn, Thomas

1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press.

Ingold, Tim

1990 "An Anthropologist Looks at Biology", *Man*, New Series, Vol. 25, No. 2 (June,) pp. 208-229.

Lee, Dorothy

1959 *Freedom and Culture*. Homewood, Ill., Prentice Hall.

Lennhardt, Maurice

1937 *Do Kamo: la personne et le mythe dan le monde mélanésien*. Paris, Galimard, translation Basia Gulati: *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago, University of Chicago Press, 1979.

Lévi-Strauss, Claude

1963 *Structural Anthropology*. New York, Basic Books.

1966 *The Savage Mind*. Chicago, University of Chicago Press.

Lévy-Bruhl, Lucien

1923 *The Primitive Mentality*, Boston, Beacon Press.

Luhmann, Niklas

1984 "The Differentiation of worth: Penguin Books & New Left Review.

Marx, Karl

(1857-1858). 1973. *Grundrisse*. New York: Harmondsworth: Penguin Book & *New Left Review*.

Murra, John. V.

1975 *Formaciones políticas y económicas en el mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Narby, Jeremy

2005 *Intelligence in Nature. An Inquiry into Knowledge*. New York: Jeremy P. Turcher / Penguin.

1995 *La serpent cosmique, l'AND et les origines du savoir*. Genève, Editions Georg.

Parsons, T.

1951 *The Social System*. London, Routledge & Kegan Paul.

Peat, F. David

2005 *Blackfoot Physics. A Journey into the Native American Universe*. Boston MA: Weiser Books

2014 *Synchronicity. The Marriage of Matter and Psyche*. Pari, Italy: Pari Publishing.

Prakash, G.

1994 "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism." *American Historical Review*, December: 1475-1490.

Polanyi, Karl

1944 *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.

Rival, Laura

2002 *Trekking Through History. The Huaorani of Amazonian Ecuador*. New York: Columbia University Press.

Rostow, Walt Whitman

1960 *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*. Cambridge, Cambridge University Press.

Scott, James C.

1979 *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.

Stehr, Nico y Volker, Meja (Eds.)

1984 *Society and Knowledge. Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, New Brunswick and London, Transaction Books. "Durkheim and Mauss Revisited: Classification in the Sociology of Knowledge", in Stehr, Nico and Volker Meja, op. cit.

Tedlock, Dennis and Barbara Tedlock (Eds.)

1966 *Teaching from the American Earth*, New York, Liveright.

Thomson, Edward P.

1971 "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century" *Past & Present*, vol. 50, no. 1 (1971), pp. 76–136.

Varese, Stefano

2011 *La sal de los cerros*. La Habana, Cuba: Casa de las Américas.

2020 "Between Matter and Spirit: An Unfinished Journey" en Frédérique Apffel Marglin and Stefano Varese (Eds). 2020. *Contemporary Voices from Anima Mundi. A Reappraisal*. New York: Peter Lang Publishing.



UN NUEVO DIÁLOGO INTERCULTURAL LA ANTROPOLOGÍA ESCRITA POR INDÍGENAS⁴⁹

Miguel Alberto Bartolomé



Han pasado cincuenta años desde la primera reunión de Barbados y de nuestra recordada Declaración y, como decimos en México, ya llovió desde entonces. El paso de los años ha confirmado nuestras entonces tempranas propuestas; el pluralismo cultural es ahora aceptado en general, aunque a veces esa aceptación sea meramente retórica y subordinada a los intereses coyunturales de los Estados nacionales. Sin embargo, los protagonistas y destinatarios de la Declaración han dado muestras de una notable vitalidad, tal como lo demuestra la multiplicación de los movimientos etnopolíticos en el último medio siglo. Es precisamente a uno de los sectores de estos movimientos a los que deseo referirme en estas páginas, ellos son los intelectuales indígenas productores de una ingente literatura antropológica que tiende a ser invisibilizada por las academias nacionales. Estos poco frecuentados colegas nos ofrecen otra dimensión de la cuestión étnica. La aparente utopía de Barbados tiene en ellos uno de sus aspectos que debe ser reconocido y valorado en el presente.

Con alguna frecuencia, y por razones que no son ajenas a las modas académicas derivadas de las llamadas perspectivas posmodernas, la antropología ha sido acusada de producir un discurso unitario, cerrado al diálogo necesario para dar cuenta de la presencia de los sujetos sociales concretos pertenecientes a las sociedades y culturas a las que interroga (con las que dialoga). Se nos acusa de generar un discurso sobre los otros, en el cual la autoridad intelectual del etnógrafo construye una representación totalizadora que configura a su sujeto, a pesar de que este aparece ausente en la elaboración de dicha representación (Ver, v. g. C. Geertz, 1988; J. Clifford y G. Marcus, 1986). Y está ausente en la

49. Mis referentes empíricos más cercanos en este ensayo son los Pueblos Originarios de México y en especial del estado de Oaxaca donde vivo y que es el que registra la mayor y más diversa población indígena del país. También me nutro de mis experiencias en Argentina, Paraguay y Panamá. Para el desarrollo de esta investigación he contado con la generosa e inapreciable colaboración de mi colega Benjamín Maldonado Alvarado, quien tuvo a su cargo la prolija y farragosa tarea de recopilar la dispersa bibliografía producida por indígenas, muchas veces contenida en revistas regionales de muy escasa circulación, en periódicos locales o en casi perdidas memorias institucionales, logrando reunir 400 publicaciones realizadas en Oaxaca entre 1970 y el 2000. Este texto es un resumen de la publicación mayor donde se registra toda esa producción.

medida en que se habla sobre él y por él, pero sin él, aunque no se aclara mucho respecto a otras estrategias expositivas posibles. Se propone incluso que en los actuales contextos “poscoloniales” los nativos se niegan a ser representados por otros ajenos a sí mismos. En suma, se acuñan nuevas argumentaciones en favor del “pecado original” de nuestra profesión, ligadas en una época a los espurios intereses coloniales. A esa culpa primera se suma ahora la de inventar a los otros a través del discurso etnográfico, considerado como una forma de literatura que depende más del autor que de la realidad a la cual ese mismo autor se pretende referir.

Una vez más, las ansiedades de los antropólogos metropolitanos se proyectan sobre un quehacer que, encerrados en sus ámbitos universitarios después de una temporada de “iluminador” *field work*, es objeto de una indagación que llega a cuestionar su mismo sentido. Pero todo cuestionamiento de una tradición profesional abre las puertas al debate sobre la validez de las críticas y parece requerir una toma de posición al respecto, tal es, al menos, mi propuesta en estas páginas. Parto de la base que si bien estas perspectivas no son totalmente falsas tampoco son necesariamente ciertas, proposición que supone aceptar que criterios tales como falsedad o verdad tengan algún tipo de estatus epistemológico en el ambiguo horizonte teórico contemporáneo. Es por ello que propongo esta breve exploración reflexiva y bibliográfica sobre la producción antropológica de los intelectuales indígenas esperando contribuir tanto al debate sobre el sentido actual de la tarea antropológica, como a las posibles relaciones que se pueden establecer con nuestros colegas pertenecientes a los pueblos originarios. Pretendo probar de esta manera que la reflexión antropológica no está ahora solamente en manos de los profesionales miembros de culturas externas a los pueblos estudiados, por lo que la perspectiva dialógica y la polifonía que se nos reclama es ya un hecho fáctico, que sólo requiere de un mayor reconocimiento por parte de las tradiciones académicas de raigambre occidental.

Los intelectuales indígenas

Toda sociedad tiene sus propios intelectuales, término con el que pretendo designar no sólo a los especialistas en alguna rama del saber, sino a las personas curiosas que buscan aprender más de lo que le enseñaron o que se sienten orientadas a reflexionar sobre su realidad social. No es necesario ser un chamán, un curador, un miembro del Consejo de Ancianos o un profesional en el manejo del tiempo, para desarrollar un espíritu analítico referido al mundo social de pertenencia. Cada uno de los miembros de una cultura habita el mismo edificio simbólico, pero no son demasiados los que pretenden conocer todos los detalles de su arquitectura. Muchos hacen suyos y atesoran los conocimientos de los antepasados, asumiendo que lo que importa saber fue otorgado de una vez y para siempre, por lo que el papel del conocedor es tratar de recuperarlo, recordarlo y transmitirlo. En la actualidad es también muy frecuente encontrar

personas que manejan discursos explícitos, productos de ideologías sociales construidas por sus pueblos o apropiadas de discursos ajenos; dentro de este grupo se encuentran los comprometidos militantes de las organizaciones etnopolíticas. Otros, como los pájaros que vuelan fuera de formación en las bandadas, manejan una cierta distancia personal y emocional para pensar sus propios mundos. Tradición, ideología o reflexión, instancias no necesariamente irreconciliables o contradictorias, son perspectivas que con frecuencias orientan el pensamiento de los intelectuales nativos, al igual que suelen hacerlo en todas las latitudes. He pasado largas noches hablando con hombres que nombran el más remoto pasado con la cercanía que proporciona la profundidad de participar en una memoria colectiva. En oportunidades es la pasión la que guía la comprensión y acción sobre la sociedad basada en un discurso ideológico; he tratado a muchos amigos indígenas cuya ideología fue tan totalizadora como para llevarlos a dar la vida por las causas que abrazaron. Pero también me he relacionado con personas, quizás solitarias, cuya melancólica lejanía les proporcionaba un punto de vista distante no sólo de la sociedad sino también de sí mismos, y que trataban de entender su propia realidad a partir de una desencantada falta de apasionamiento.

El viejo concepto gramsciano referido a la organicidad de los intelectuales “tradicionales”, admite entonces muy diferentes acepciones. Incluso nuestro colega Juan Julián Caballero (1996), perteneciente al pueblo *Nũ Savi* (mixteco), prefiere distinguir entre los que llama *profesionales indios* y los *intelectuales indios*. Los profesionales serían aquellos que obtuvieron algún grado dentro del sistema educativo nacional, y los intelectuales, los que “tienen una claridad sobre los múltiples problemas comunitarios e influencia para que dichos problemas lleguen a resolverse adecuadamente”. El mismo autor señala que la diferencia entre el intelectual indio y el no indio radica en que el primero se preocupa básicamente por la vida colectiva en tanto el segundo puede ser ajeno a lo que lo rodea. Es decir que en su perspectiva el intelectual mixteco es concebido no como un pensador solitario, sino como un actor social cuya misma existencia y tareas se insertan dentro del ámbito de las necesidades de la vida comunitaria.

No pretendo construir aquí una inevitablemente precaria tipología de intelectuales, sino destacar que no se trata de una categoría perteneciente a una tradición cultural exclusiva⁵⁰. Pensar la cultura de los otros ha sido una tarea tradicional de la antropología, a la vez que pensar nuestra cultura se considera una labor propia de la filosofía. Quizás entonces sería preferible hablar de “filósofos nativos”, como de manera pionera, lo propusiera Paul

50. Esto podría parecer una conclusión obvia, sin embargo, no lo es tanto cuando se refiere a la intelectualidad indígena contemporánea, tal como alguna vez lo comentara Alicia Barabas “... parece subsistir el arraigado prejuicio de que, por definición, un indio no es un intelectual y si ha llegado a serlo, se debe a que ha dejado de ser indio...” (1979:58).

Radin hace más de medio siglo (1960), en su positivista reivindicación del pensamiento lógico en contra de la noción de mentalidad “prelógica” acuñada por la etnología imaginaria de Lévy Bruhl. Pero ni el término “primitivo” es justo para nombrar a nuestros contemporáneos de otras culturas ni me interesa aquí profundizar en las características del pensamiento analítico. Parto de la base que el conocimiento libresco de la cultura occidental genérica, a la cual podría ser adscripta la configuración cultural mexicana, se ha difundido lo suficiente entre los pueblos indígenas como para que en ella encuentren un medio de expresión de sus propias tradiciones culturales⁵¹. Así, muchos intelectuales nativos escriben ahora sobre sus culturas en ensayos que están destinados tanto a su propia gente como a los de fuera de su medio local. Se trata entonces de una literatura antropológica de orientación intercultural, que estimo merece más reflexión que la que se le ha destinado usualmente. Profundizar en sus características es una empresa que sobrepasa el objetivo de estas páginas, que se limitan a tratar de exponer la vigencia y la creciente importancia de la producción antropológica indígena. Importancia que con frecuencia ha sido minusvalorada por una tradición académica demasiado atenta al cumplimiento de sus propias lógicas internas.

Pero no sólo los que escriben y publican sus escritos pueden ser considerados intelectuales en el sentido que aquí lo trato. Se ha señalado con razón que las tradiciones nativas prehispánicas de Oaxaca constituían sociedades orales con escritura (B. Maldonado, 1994). La posesión de la escritura y la lectura era propiedad de unos pocos especialistas, así la transmisión de la tradición y los sistemas comunicativos en general se desarrollaban básicamente a través de la oralidad. Desde la invasión española y hasta nuestros días la educación impuesta por las instituciones estatales, especialmente en el siglo XX, ha difundido masivamente la escritura en castellano, aunque sin lograr desplazar la preeminencia de la comunicación oral en ambos idiomas. Hasta el presente muchos intelectuales nativos no han accedido a la posesión de la escritura en lengua materna o no la consideraron tan importante para sus tareas. La vieja tradición oral sigue privilegiando el uso de la palabra, que encuentra más ávidos receptores que las páginas escritas. Las asambleas comunales, las relaciones mercantiles y parentales, los pedidos de mano y las alocuciones nupciales, el relato de mitos y las narraciones de toda índole, la comunicación de informaciones diversas en radios comunitarias y demás aspectos de la vida pública y privada

51. Al respecto cabe recordar la interesante, aunque polémica, propuesta de Jack Goody (1985), para quien el desarrollo del pensamiento analítico, en un sentido “occidental” del término, pero despojado de toda connotación etnocéntrica, guardaría una íntima relación con el desarrollo de la escritura, en la medida en que ésta posibilita conjugar distintas temporalidades, comparar las frases, separar palabras y variar su orden, construir silogismos, llevar registros idénticos y advertir contradicciones difíciles de identificar en el discurso oral, generando un especial tipo de actividad o capacidad cognitiva.

son hasta ahora básicamente orales. Las autoridades municipales, al igual que los miembros de los Consejos de Ancianos, son por lo general reconocidos por su capacidad de manejar las oratorias adecuadas a los distintos contextos sociales. Los especialistas rituales se dividen según sus conocimientos sobre la forma de hablarles a las deidades. Hay sin duda un poco conocido (para nosotros) *arte de la palabra*, que se expresa por mediación de las distintas lenguas nativas. Ello no es señal de la proverbial ineficacia de los sistemas educativos en las áreas indígenas, sino una vigorosa manifestación de la importancia de la oralidad, que se resiste a ser desplazada por la más fría y anónima tradición escrita⁵². Me refiero entonces en estas páginas a la producción escrita de los intelectuales nativos, sin olvidar que no sólo son intelectuales los que escriben.

En relación con lo anterior creo necesario recordar las palabras publicadas hace más de cinco décadas por Georges Balandier, cuando señalaba que "... la antropología no tiene ya el monopolio de la explicación de las sociedades tradicionales, ahora debe enfrentarse con los primeros contradictores indígenas..." (1951), palabras que a pesar del tiempo transcurrido podrán parecer novedosas a más de un colega demasiado atento a la contemplación de su ombligo histórico. Y es que, a pesar de la falta de reconocimiento explícito, hace ya muchos años que el monólogo de la antropología ha sido invadido por la presencia de voces discordantes; las de los propios miembros de las sociedades que han sido objeto de nuestra preocupación profesional. Muchos no han querido, y muchos aún no quieren, aceptar la legitimidad de este discurso alterno. Incluso no ha sido excepcional que los intelectuales indios, por el hecho de manifestarse como tales y por el lenguaje reivindicativo que en ocasiones emplean, hayan sido acusados de racismo: la grotesca inversión lógica que refleja dicha perspectiva me exime de mayores comentarios, la víctima es acusada de rechazar a sus agresores. Esta agresividad es producto de un resentimiento legítimo, de una necesidad de afirmación personal y social que pasa inicialmente por la negación de los Otros Dominantes. Sin embargo, la experiencia demuestra que la madurez de los autores los orienta a buscar un diálogo intercultural, es decir, demandar el reconocimiento igualitario de los que al principio rechazaran.

Sobre la llamada escritura poscolonial

Cuando hace ya medio siglo Georges Balandier calificaba a la situación colonial como una situación total, siguiendo la tradición teórica del "fenómeno social

52. Este proceso de apropiación reivindicativa de la escritura no es obviamente patrimonio exclusivo de los indígenas mexicanos o andinos de filiación campesina. Incluso en la agreste Amazonia brasileña, los nativos recurren ahora al "texto congelado", tal como ha sido calificada la escritura en contraste con la oralidad, para plantear sus demandas políticas y legales ante la sociedad estatal. Véase al respecto el ensayo de Alcida Rita Ramos (1990).

total” acuñada por Marcel Mauss⁵³, aún no había surgido la producción escrita que se ha dado en llamar “postcolonial”. Sin embargo, su misma existencia se encuentra prefigurada en la propuesta de Balandier, en la medida en que para trascender lo colonial se debe reconocer en primer lugar su presencia totalizadora y asumir que todas las acciones que emprende un pueblo que fuera colonizado, se encuentran influidas por esa situación definitiva, la que no sólo ha marcado su historia sino también su presente y que durante mucho tiempo acompañará sus expectativas de futuro. La vigencia de la coherente formulación de Balandier destaca, por un lado, la claridad explicativa casi universal de una reflexión etnológica como la suya y, por otro, nos obliga a recordarla para entender procesos del presente, que se insertan en contextos donde las lógicas coloniales se han reproducido más allá de su formal abolición legislativa. Se hace necesario entonces tratar de vincular esta formulación teórica, acuñada sobre África por un colega francés, para que nos ayuden a comprender la proyección social actual de los intelectuales indígenas de Oaxaca.

Dicha proyección social se expresa en el desarrollo de una nueva tradición escrita, algunas de cuyas manifestaciones podrían ser calificadas como de tipo postcolonial, tal como ha sido conceptualizada esta producción textual a partir de las obras de intelectuales de otras latitudes, cuyos países también han experimentado la presencia de poderes coloniales. Los llamados estudios postcoloniales comenzaron en la década de 1970, tanto en universidades de Inglaterra como de los Estados Unidos, basados en las obras de profesores e intelectuales provenientes de países que fueran colonizados quienes, ya como académicos reconocidos, cuestionaron la manera de producir conocimientos sobre sus pueblos, propios de la tradición intelectual de Occidente. Se supone que esta nueva literatura implica una reformulación de las obras de los escritores anticoloniales, como el argelino Franz Fanon, el tunecino Pietro Memmi, o el guineano Amilcar Cabral, cuyas denuncias contra el colonialismo ya habrían perdido cierta vigencia después de la descolonización y de la posterior caída del socialismo, anhelado como el camino de acceso a una sociedad moderna e igualitaria. Los encendidos argumentos de exclusión social, propios de esta literatura reivindicativa, no cuestionaban tanto el proyecto de la modernidad occidental, sino la imposibilidad de sus propios pueblos de acceder a ese proyecto. Una de sus críticas al colonialismo sería la de no permitirles incorporarse como sujetos plenos a la modernización tecnológica, sin advertir que dicha modernización no era sino otro nombre para la civilización occidental. En este

53. El concepto de “fenómeno social total” trata de conjugar la *generalidad*, en la medida que aspira a la universalidad, con la *realidad*, ya que permite una aproximación concreta a las cosas sociales tanto a nivel diacrónico como sincrónico. Se busca así una autonomía explicativa de lo social, incluyendo la dimensión simbólica, en tanto que no se lo reduce a alguno de sus componentes, sino que requiere del todo para ser comprendido. Es en esta línea que Balandier conceptualizó a la situación colonial no sólo como una situación de dominación política, sino también económica, cultural y simbólica, no sólo objetiva sino también subjetiva (1951).

mismo sentido podemos entender los escritos de muchos intelectuales nativos de Oaxaca, quienes demandan un mayor acceso al llamado “mundo moderno”. Incluso el discurso institucional que, como suele suceder, se ha hecho discurso popular también para los contestatarios a partir de su reiteración en los medios de difusión, nos habla de los “rezagos” (retrasos) sociales y económicos existentes en Oaxaca, refiriéndose a aquellos sectores de la población que todavía no logran incorporarse a la supuesta modernidad, más ilusoria que real, de la que disfrutaría el resto⁵⁴.

La obra clásica que se supone inauguró la perspectiva postcolonial es la del intelectual palestino Edward Said, en cuyo libro *Orientalism*, publicado en 1978, destaca la continuidad de la ideología etnocéntrica propia del colonialismo, a través de la manera en que la ciencia occidental ha construido su imagen del Oriente. No se trata ya de un imaginario inferiorizante o discriminatorio, propio de los escritos coloniales, sino de la aplicación de los principios exclusivos y excluyentes de una epistemología occidental para representar a “los otros”. Así, los intelectuales hindúes que asumieron la propuesta de Said, nucleados en un grupo llamado *Subaltern Studies*, destacaron que la victimización de la India como sujeto del colonialismo europeo, propia de los escritores anticoloniales, no hacía sino reiterar la misma retórica cristiana occidental en la que el pueblo humillado manifestaba, por ese solo hecho, una superioridad moral frente a sus dominadores. Es decir que se recurría al mismo modelo ideológico y discursivo, aunque invirtiéndolo, que había servido a los ingleses como justificación moral para la colonización en tanto empresa civilizatoria y redentora de los paganos (S. Castro-Gómez y E. Mendieta, 1998). Los antecedentes latinoamericanos de esta perspectiva son muy anteriores y están representados, entre otros, por las obras del cubano Fernández Retamar, del mexicano Leopoldo Zea o del brasileño Darcy Ribeiro. Pero, contradictoriamente, la misma posición de Said como profesor de una prestigiosa universidad metropolitana, determinó que su discurso tuviera un alcance mundial al provenir de uno de los centros académicos de irradiación de teorías. Al parecer, hasta para hacer escuchar un discurso anticolonial es necesario ocupar una posición en los centros del poder colonial contemporáneo.

En México, y a nivel del discurso histórico, hace algunos años el historiador Enrique Florescano se mostraba desconcertado ante el hecho que los cronistas indígenas de la época colonial recurrieran a la lógica hispana para abordar su propio

54. Recuerdo hace años la visita del candidato de un partido político a una localidad indígena cercana a la costa de Oaxaca. De acuerdo con el tradicional ritual político, un dirigente de la comunidad fue elegido para responder al candidato, en términos por demás significativos para la argumentación que expongo Así el líder mixteco señaló “...sabemos que en el país hay una gran crisis, que ha subido el precio de la electricidad, que ha aumentado el precio del gas, que también han incrementado el costo de las llamadas telefónicas y del agua potable. Señor candidato, en nuestro pueblo no hay electricidad, gas, teléfono ni agua potable, por ello le rogamos que nos ayude a ingresar a la crisis que todos los demás disfrutan...”.

pasado (1985:19)⁵⁵. El autor no advirtió que los cronistas estaban escribiendo para los españoles y no para su pueblo, el público de su discurso no eran los nativos sino los colonizadores; la lógica histórica nativa habría confundido a sus lectores al estar basada en un sistema de categorías cognitivas y temporales que no guardaban relación con las de la tradición europea. Ese ha sido siempre el gran desafío de las intelectualidades indígenas, llamadas ahora postcoloniales; generar un discurso que para ser reconocido como legítimo debe transitar códigos que no son propios. Así las estructuras expositivas y argumentales que desarrollan ahora autores como Edward Said u Homi Bhabha (1994), se basan en la demostración de una abrumadora erudición occidental, partiendo de autores reconocidos como fundamentales para su público lector académico, pero que son desconocidos para las colectividades sociales a las cuales pertenecen. Es este uno de los más complejos desafíos que deben afrontar los intelectuales provenientes de pueblos que fueron colonizados y, por lo tanto, subalternizados; generar una producción textual que se base en su pertenencia, pero que a la vez sea reconocida por sus interlocutores pertenecientes a la tradición occidental. Se puede elegir el camino de escribir para unos o para otros, lo que puede resultar más sencillo y quizás menos esquizofrénico. Pero es sumamente difícil construir una literatura realmente intercultural, en la que confluyan sistemas de categorías y representaciones sociales elaborados por diferentes códigos culturales. No se trata solo de recoger autores o narradores de diferentes culturas, sino conjugarlos en un discurso unitario que sea legible tanto para unos como para otros. No es esta una tarea sencilla, pero se presenta como una empresa necesaria para aquellos a los que sus circunstancias han colocado en una situación intercultural, en la que se les demanda que sus obras reflejen la participación en tradiciones culturales históricamente confrontadas⁵⁶. Clifford Geertz señalaba que la investigación antropológica es una experiencia biográfica que debe traducirse en términos académicos, pero en este caso estamos hablando de vidas enteras que deben traducirse en términos que han sido ajenos a dicha experiencia vital.

Deseo destacar al respecto que el mismo concepto de “poscolonial” no es ajeno a la un poco irreflexiva, moda contemporánea que propone tanto un postmarxismo como un postestructuralismo, un postmodernismo o un postintelectualismo. Pero el mismo prefijo *post* supone que se parte de algo

55. “...Lo trágico en la situación de estos historiadores mestizos no es sólo su imposibilidad de identificarse con la historia y los intereses de sus antepasados, sino su incapacidad por crear un discurso propio, auténtico. La materia prima que nutre sus crónicas son las fuentes y tradiciones históricas indígenas, pero de ahí no brota un discurso indígena de la historia porque las categorías que dirigen ese discurso son europeas...” (1985:19).

56. Estas reflexiones provienen de mi propia experiencia, no solo como antropólogo latinoamericano sino como director de las tesis doctorales de varios colegas indígenas oaxaqueños destinadas a ser defendidas ante una importante universidad europea. En nuestras sesiones de trabajo están presentes tanto los análisis académicos, como los cuestionamientos personales respecto al destino y al sentido de la información que manejan y que deben exponer en sus escritos.

que en un momento fue presente y que ahora habría quedado en el pasado. Sin embargo, en América Latina en general y en México y Oaxaca en particular, las estructuras ideológicas, políticas y culturales propias de la gestión neocolonial de los estados nacionales, no ha desaparecido más que a nivel formal o jurídico. La estigmatización adjudicada a lo étnico, el racismo y los sistemas de control económico y político se reproducen como si tuvieran una vida propia e independiente a las transformaciones políticas o legislativas. Es por ello que gran parte de la literatura antropológica indígena es todavía reivindicativa, buscando a través de la palabra escrita que había sido propiedad de los occidentales, un acceso a la dignidad y al reconocimiento que les siguen siendo negados. Los mismos textos propositivos, que plantean opciones culturales o políticas propias, tales como las configuraciones autonómicas, suelen partir de una defensa y apología idealizada de lo nativo, que suele sorprender a aquellos que no han tratado con gentes a los que se sigue considerando como ciudadanos de segunda clase y cuyas historias personales están plagadas de episodios de humillación e inferiorización. Episodios que provienen del solo hecho de hablar un idioma distinto al castellano o por desarrollar prácticas culturales que son vistas como manifestaciones de un primitivismo “esencial”. Para llegar a ser escritores postcoloniales, tal como se plantea en los centros hegemónicos, deberían no sólo abolir las actuales condiciones neocoloniales sino también renunciar a rencores muy difíciles de superar para ellos y de comprender para quienes no los han padecido.

La construcción estatal de una intelectualidad nativa

En lo que atañe a México en general y al estado de Oaxaca en particular, podríamos señalar la presencia de dos grandes tipos de intelectuales indígenas productores de ensayos antropológicos⁵⁷. Por un lado, están aquellos que de manera independiente y sin la mediación de algún tipo de estímulo institucional, tratan de ofrecer un testimonio escrito de sus culturas. Se trata de un sector quizás todavía reducido, pero relevante en la medida que demuestra la presencia de un creciente interés colectivo de apropiarse de la palabra escrita y producir sus propios testimonios culturales. Por otra parte, están los intelectuales indígenas expresamente formados por instituciones estatales, generalmente pertenecientes al área educativa, que tienen diferentes niveles de formación profesional en antropología o disciplinas conexas, tales como la lingüística o la educación indígena. Muchos de ellos formaban parte originalmente del gran sector de los maestros rurales que lograron realizar estudios superiores dentro de la carrera magisterial o que accedieron a becas formativas institucionales.

57. Dentro de lo que considero producción antropológica se incluyen los textos de historia que en realidad constituyen etnohistorias locales o regionales, los ensayos sobre etnografía, antropología social, lingüística, pedagogía y educación intercultural, incluso algunas de las propuestas de los movimientos etnopolíticos pueden ser entendidas en términos de antropología política y la conflictividad legal como antropología jurídica.

La presencia de este vasto grupo de intelectuales nativos amerita una breve referencia a sus orígenes, para poder comprender mejor algunos aspectos de su desarrollo y de su inserción social contemporánea. El reclutamiento de cuadros indígenas por parte del indigenismo de estado en México, ha sido caracterizado como parte de una estrategia de manipulación que seguía las normas de la *indirect rule* desarrollada por el colonialismo británico (L. Collin y F. Báez-Jorge, 1979). Para Aguirre Beltrán (1957), el papel del promotor cultural consistía en ser un agente de aculturación, capacitado para introducir los componentes de la modernidad nacional en las comunidades indígenas, a fin de reemplazar aquellos “elementos tradicionales que se tengan por nocivos”. Pero algunos de estos “líderes naturales” (de acuerdo a la oscura terminología de la época), junto con la formación que se pretendía de ellos, accedieron a una mejor comprensión de la inserción de sus pueblos en los asimétricos contextos interétnicos regionales y nacionales. Esta concientización étnica y política indujo a muchos a transformarse en agentes opuestos a las políticas que se les demandaban. Dicho proceso paradójico contribuyó a la formación de las primeras organizaciones de profesionales indígenas, en la década de 1970, ligadas a instituciones del Estado, pero que representaban un componente contestatario a las propuestas integracionistas⁵⁸. En la misma década se realizó en Pátzcuaro, Michoacán, el *Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas*, organizado y manipulado por instituciones estatales, del cual surgió la designación de una serie de *Consejos Supremos*, que se suponía representarían a los pueblos indígenas ante las instancias estatales. Algunos de sus miembros hicieron carreras políticas locales e incluso nacionales al servicio del partido entonces gobernante, pero unos pocos asumieron el papel de representantes de sus pueblos y actuaron como un liderazgo contestatario. El hecho es que estos agentes culturales y liderazgos políticos, creados de acuerdo a los propósitos de la *indirect rule*, contribuyeron al desarrollo de una intelectualidad nativa profesionalizada, en el sentido de que podían vivir de su trabajo institucional y por lo tanto dedicarse de tiempo completo al debate político e intelectual. Se trata de lo que Alicia Barabas denominara de manera corrosiva como “la domesticación del bárbaro por parte del indigenismo posrevolucionario”, que dio lugar al surgimiento de un nuevo actor etnopolítico “el bárbaro ilustrado” (A. Barabas, 2000)

Otro aspecto del diálogo intercultural

Párrafo aparte requiere referirse a la creciente y necesaria relación de los investigadores “occidentales” con los antropólogos e investigadores miembros de las culturas nativas. Si el mundo de las ciencias sociales contemporáneas estuviera realmente liberado de las ideologías discriminatorias coloniales, que

58. Este es, entre otros, el caso de la *Asociación de Profesionales Indígenas Nahuas*, que después derivó en la *Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües* (ANPIBAC), integradas básicamente por maestros y otras personas vinculadas al sector educativo.

aún se manifiestan como prejuicios subteóricos generalmente no explicitados, no sería necesario recordar, como lo estoy haciendo, que muchos miembros de los pueblos nativos han accedido a la formación universitaria requerida para ser formalmente colegas de quienes nos hemos creído sus únicos analistas⁵⁹. Es obvio que no todos los grupos indígenas poseen sus propios antropólogos universitarios, pero allí donde existen constituyen una relación imprescindible para establecer un diálogo respecto a sus culturas. No se trata de recurrir a ellos de manera instrumental, considerándolos como “informantes calificados”, sino de asumir su carácter de testigos y analistas culturales capacitados para revisar y cuestionar críticamente nuestras representaciones de sus mundos sociales.

Es necesario reconocer sin embargo que, por lo general, la formación académica dentro de las tradiciones antropológicas dominantes no está preparada para trabajar con este tipo de alumnos y colegas. Como profesor y como compañero me relaciono constantemente con numerosos profesionales nativos, a quienes la deformación profesional producida en sus años de estudiantes induce a no tomar en cuenta sus propios conocimientos, que son reemplazados por lo que los antropólogos han dicho históricamente sobre ellos. La autognosis que la etnografía contemporánea propone como técnica necesaria para aproximarnos a los otros se hace aún más perentoria en aquellos a quienes previamente se les había enseñado a devaluar y negar sus propios aprendizajes culturales, a partir de la premisa de que los poseedores del “saber” somos “nosotros”; los “otros” son sólo sus potenciales consumidores.

La misma lógica etnocéntrica que hace que los antropólogos de los países metropolitanos consideren a sus colegas del otrora llamado “tercer mundo”, y ahora miembros de los denominados “mercados emergentes”, solo como una especial variedad de informantes calificados, capaces de proporcionar datos pero rara vez reflexión teórica, se aplica sobre los etnógrafos nativos. Se reproducen, reproducimos, de esta manera las relaciones de poder que muchas veces cuestionamos cuando somos sus víctimas. La pertenencia a “comunidades corporativas cerradas”, como las organizaciones académicas de los países metropolitanos que, en términos de Irving Goffman⁶⁰ se comportan como “instituciones totales”, induce a sus miembros a asumirse como las únicas

59. Personalmente en los últimos treinta años he dado clases, he trabajado con miembros de comunidades y he mantenido intercambios con colegas con algún tipo de grado académico en ciencias sociales, de pueblos kuna de Panamá, maya de Yucatán, mixteco, chinanteco, chatino, zapoteco, mixe, zoque y chochos de Oaxaca (México); así como participado en eventos académicos junto con mapuche de Chile, coya de Argentina, nahua de México, chulupí y guaraní del Paraguay, aymara de Bolivia y quechuas del Perú.

60. I. Goffman en su obra *Internados* (1970) conceptualiza a la “institución total” como aquella dentro de la cual los individuos obtienen no sólo satisfactores objetivos, tales como salarios, sino también satisfactores y recursos subjetivos, como en el caso de las academias que proporcionan inserción social, reconocimiento profesional y prestigio personal.

comunidades profesionales posibles. Así la teoría social que generan se limita a recoger las contribuciones metropolitanas, desconociendo deliberadamente los aportes de los países periféricos, incurriendo incluso en omisiones teóricas inadmisibles, que los obligan a descubrir lo ya descubierto o a “inaugurar” caminos del pensamiento que en realidad ya han sido ampliamente transitados. Algo parecido ocurre con la minusvaloración de nuestros colegas nativos, la que no quiero suponer basada en el racismo, sino en la difundida creencia de que son incapaces de tomar alguna distancia sobre sus contextos culturales, que les posibilite el desarrollo de una demandada “objetividad” científica sobre sus propias sociedades. Una de las más cuestionables perspectivas al respecto, que no esconde su etnocentrismo y su soberbia intelectual, es la que propusieran dos de los más connotados mentores ideológicos de la antropología postmoderna (redescubridora de la hermenéutica), J. Clifford y G. Marcus, cuyas palabras sobre el etnógrafo indígena me permitiré citar textualmente (1991:37-38):

“...Incardinados en sus propias culturas, estudiándolas, no obstante, en profundidad, ofrecen otros puntos de vista, facilitan nuestro entendimiento de las mismas. Sus trabajos, empero, son restrictivos y se hallan contaminados por el influjo del poder en un aspecto. Pertenecientes a sociedades post-coloniales, o neo-coloniales, no poseen, en su calidad de científicos, el distanciamiento necesario para ahondar en la búsqueda de la objetividad pues se ven obligados a trabajar con aspectos espurios de su propia cultura. No puede establecerse cuál es el mejor método de análisis, pues todo, hasta las valoraciones, son cambiantes. Pero aquello que brota de un trastrueque ideológico, de unas reglas de juego diferentes, y de nuevos compromisos políticos, sufre una presión que, en ocasiones, anula el propio valor de los estudios...”

Sin embargo, esta misma falta de objetividad, o toma de distancia, es la que se advierte en los antropólogos metropolitanos incapaces de reflexionar sobre su estilo de producción de conocimientos como parte del proyecto de un *logos* hegemónico. No se puede dialogar sin reconocer la intrínseca igualdad de nuestros interlocutores. Una relación social e intercultural igualitaria con colegas indígenas representa un paso necesario y fundamental para la antropología contemporánea. No cabe duda que no es una relación sencilla pero también es indudable que se trata de una relación posible. Y esta afirmación no constituye solo una apelación a la liberación de los múltiples prejuicios mutuos, sino que plantea la necesidad de tratar de construir canales de comunicación diferentes a los que hoy existen. En primer lugar, cabe destacar que no se trata solo de profundizar en el conocimiento de cada cultura específica, tarea en la que la superioridad del colega nativo es evidente en la medida que a los veinte años un *ayuuk* es doctor en *ayuuk* o un *binnizá* posee el mismo grado en *binnizá*; es decir que ambos han completado su socialización dentro de la cultura de pertenencia. Pero no se pretende apelar a una “mixología” o a una “zapotecología”, sino compartir la

reflexión derivada de los datos etnográficos, tarea en la que tanto el antropólogo nativo como el extranjero a la cultura en cuestión pueden encontrar temas de comunicación compartidos que faciliten el diálogo. Precisamente la reflexión social permite conectar lo particular con lo general y lo local con lo global, contribuyendo a combatir los particularismos extremos que suele generar un conocimiento demasiado exclusivista. Incluso, un gran desafío abierto a los colegas indígenas radica en la posibilidad de estudiar la cultura “nacional” o las subculturas regionales que tienen contacto con sus pueblos, con la misma metodología antropológica que aprendieron a utilizar para investigar lo propio. Quizás ello no solo contribuya a una nueva perspectiva sobre la sociedad nacional, sino también los libere de una no estipulada obligación de estudiar exclusivamente sus culturas de origen.

Una difícil mediación

Retomando la formación estatal de los intelectuales debo aclarar que lo que realmente importa para la argumentación de estas páginas, es la asunción por parte de muchos de ellos de la escritura como instrumento de participación cultural y de exposición de las alternativas y demandas de sus pueblos. No se trata solo de la constitución de una nueva élite de poder local configurada por intelectuales letrados, ya que con frecuencia sus comunidades no les reconocen un liderazgo que no está basado en las formas tradicionales de participación política comunitaria. Si bien algunos han sido y son nombrados para desempeñar cargos municipales, saltándose peldaños del escalafón de cargos, otros que regresaron a sus pueblos con un título académico fueron inducidos a servir desde las posiciones iniciales. El papel de estos intelectuales como líderes políticos implica en oportunidades un compromiso totalizador, pero en otras es solo una alternativa para sus propias carreras dentro la sociedad estatal, ante la cual asumen una representatividad que no les corresponde. Se construye de esta manera una compleja situación, en la que la posición intercultural y la capacitación bicultural de los intelectuales hace que se encuentren disputados, tanto por los mundos de pertenencia como por los ámbitos externos que aprendieron a manejar.

Muchos de nuestros colegas y amigos indígenas se mueven dentro de esta un tanto esquizofrénica posición y relación dual, que les provoca no pocas incertidumbres y angustias. Hay cosas que desean contar, pero hay otras que no deben ser relatadas por aludir a espacios culturales demasiado íntimos relacionados con la esfera de lo sagrado. Hay temas que suelen estar implícitamente excluidos del diálogo: de la misma manera que a un intelectual urbano no se le ocurriría hablarle sobre Hegel a un campesino, algunos nos cuentan solo las cosas que creen que podemos entender. Sin embargo, muchas veces son esos conocimientos más sofisticados los que las instituciones académicas donde trabajan les demandan exponer. Cada uno debe entonces realizar una peculiar selección y elaboración del *constructo* cultural que quieren o pueden transmitir.

Cabe destacar entonces que las tareas de los intelectuales nativos se desarrollan dentro de un sistema de dominación que opera tanto a nivel económico como político, ideológico y cultural, propio de la lógica de operación de una sociedad multicultural jerarquizada y asimétrica. Así, el éxito de sus ensayos depende muchas veces del reconocimiento que puedan obtener por parte de agentes externos a sus comunidades. Sus propios paisanos por lo general valoran de manera positiva esta producción escrita, aunque con frecuencia no puedan comprenderla, al estar basada en una lógica simbólica cuyas características les pueden ser desconocidas. Uno de los riesgos involucrados en procesos de esta naturaleza, es que parte de la sociedad envolvente asuma esta producción escrita como una interlocución básica con los pueblos indígenas. Ello es hacerles demasiado favor y adjudicarles al mismo tiempo demasiada responsabilidad, ya que se ven obligados a expresarse en un lenguaje legitimado por el exterior, pero que por lo general resulta ajeno a los propios sistemas culturales. Si todo antropólogo puede generar una ambigüedad o desorientación existencial, derivada de la intensidad afectiva de sus relaciones con tradiciones culturales alternas, la posición de nuestros colegas nativos es aún más compleja. No es una tarea fácil la de formar parte y convivir de manera simultánea con dos mundos confrontados, tal como le gusta recordarme a un colega *binnizá* del Istmo; “los intelectuales son como los pescados, que comienzan a pudrirse por la cabeza”.

El hecho es que los antropólogos provenientes de ese confuso *collage* que es la tradición occidental genérica latinoamericana en general y mexicana en particular, no estamos solos. Sin embargo, aún falta una mayor aceptación y reconocimiento de la presencia y la labor de nuestros colegas indígenas. Un diálogo más franco y más profundo con ellos puede contribuir de manera bilateral a transformar nuestras respectivas perspectivas sobre los mundos de pertenencia y de referencia. Nosotros podemos ayudarles a deconstruir y reconstruir lo que la participación en una cotidianidad específica y eventualmente totalizante les impida reconocer, ellos pueden contribuir a despojar de cosificaciones e incomprendiones nuestras visiones de sus mundos. Pero también sería muy deseable que ellos pudieran finalmente estudiarnos a nosotros, en los mismos términos que utiliza la antropología para analizarlos. Quizás pudiéramos así transitar juntos un camino hacia la mutua comprensión, cada vez más necesaria en un ámbito estatal signado por el prejuicio, el racismo y el desconocimiento del contenido de las diferencias entre las múltiples culturas.

Un tema que merece un comentario especial son los ensayos etnográficos producidos por nuestros colegas indígenas. El mismo sentido de esta producción profesional tiende a ser distinto a la del antropólogo que no pertenece a la cultura en cuestión. Lo que para nosotros es investigación y descubrimiento para ellos es recuerdo y reflexión; lo que para nosotros es apertura a lo desconocido, para ellos es autoconciencia y también reivindicación. Autoconciencia porque supone

una inmersión en el mundo propio, y reivindicación en la medida en que narrar la propia cultura constituye un medio de hacerla presente ante los extraños. Es decir, demostrar que sus pueblos no son recipientes vacíos, solo dispuestos a recibir los contenidos materiales y simbólicos provenientes del exterior, sino sociedades capaces de ofrecer sus propios logros y concreciones culturales. En este sentido la exposición de los etnoconocimientos, de los sistemas clasificatorios o de las complejas nociones locales de lo sagrado, tienen no solo un definido valor etnológico, sino que también constituyen un acto de afirmación existencial puesto que el individuo que escribe asume y expone lo que su colectividad ha depositado en él. De esta manera se expresa la existencia y vigencia de un *saber* propio, es decir precisamente lo que la discriminación étnica ha pretendido negar, considerando a los indígenas como seres que tienen todo por aprender, pero nada o casi nada para enseñar, con la excepción de alguna danza o artesanía turísticamente redituable. Incluso la recopilación de textos y narraciones míticas es concebida como un reconocimiento del saber de los antiguos, preservado en la memoria colectiva y reproducido por los cuentos y relatos de los ancianos. En este sentido, los ensayos que con frecuencia idealizan los sistemas políticos participativos o la normativa igualdad de la vida comunitaria, más allá de sus propuestas arquetípicas, son argumentos en favor de un mundo que ahora es factible de ser defendido también a través de la escritura.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltran, Gonzalo

1957 *El Proceso de Aculturación*. México: UNAM.

Balandier, George

1951 *Sociologie Actuelle de l' Afrique Noire*. Paris: Puff.

Barabas, Alicia

1979 "Los Líderes carismáticos: notas sobre la intelectualidad india en la historia de América Latina", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* N° 103, México, UNAM.

2000 "La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo", en *Alteridades*. Año 10, N° 19, México: UAM-Iztapalapa.

Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia

1996 *La Pluralidad en Peligro: procesos de extinción y transfiguración étnica en Oaxaca*. México: INAH-INI.

Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta

1998 "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización: prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón", en S. Eds. *Teoría Sin Disciplina* México.

UN NUEVO DIÁLOGO INTERCULTURAL

Clifford, Geertz

1988 *Work and Lives. The Anthropologist as Autor*. CA, USA: Standford University Press.

Clifford, James y George Marcus (Eds.)

1986 *Writing Cultures: The Poetics and Politic of Ethnography*. USA: University of California Press.

Clifford, James y George Marcus (Eds.)

1991 *Retóricas de la Antropología*. 37-38, Barcelona, España: Júcar Ed. Collin, Laura y Félix Báez-Jorge

1979 "La participación política y los grupos étnicos en México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* N° 97. México: UNAM.

Florescano, Enrique

1985 "La Reconstrucción Histórica elaborada por la nobleza indígena y sus descendientes mestizos", contenido en *La Memoria y el Olvido: Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*. México: INAH.

Gody, Jack

1985 *La domesticación del pensamiento salvaje*. España: Akal.

Goffman, Irving

1970 En su obra *Internados*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Eds.

Homi K.

1994 Bhabha "The commitment to theory" in *The Location of Culture*, Routledge, London.

Julian Caballero, Juan

1996 "El papel que juegan los profesionales indios para el desarrollo cultural de sus grupos" en Salomón Nahmad (Ed.) *La Perspectiva de etnias y naciones: los Pueblos indios de América Latina*. Biblioteca Abya-Yala N° 33. Quito, Ecuador.

Maldonado, Benjamín

1994 "Una sociedad oral con escritura: los zapotecos prehispánicos", en Marcus Winter (Coord.) *Escritura zapoteca prehispánica: nuevas aportaciones*, Proyecto Especial Monte Albán, Oaxaca: INAH.

Radin, Paul

1960 *El Hombre Primitivo Como Filósofo*. Colección Temas de Eudeba, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, (1a Ed. Dover New York, 1957).

Ramos, Alcida Rita

1990 "Vozes indígenas: o contacto vivido e contado", en *Anuario Antropológico*, Vol. 87, Ed. Tempo Brasileiro, Brasília,

Ríos Morales, Manuel

1993 "La formación de profesionistas indígenas", en *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, A. Warman y A. Argueta (Coords.), México: CIIH-UNAM-PORRUA.

PARA EVITAR EL FEUDALISMO DIGITAL

Scott S. Robinson



Durante los 50 años desde la Declaración de Barbados en 1971, las resistencias indígenas al proceso imperial y colonial hemisférico, aisladas en su momento, han ido creciendo, ampliándose en espacios regionales y luego consolidándose hasta en escenarios nacionales, para constituir hoy un conjunto de actores ahora institucionales, con representaciones y alianzas híbridas, de peso ante los Estados, soportando una correlación de fuerzas aún desfavorable en la mayoría de los países del continente, sur y norte. Hoy las comunidades originarias son un factor en la gobernanza de sus respectivos países, hasta en los ecosistemas regionales, por el valor de sus recursos ante la crisis climática vigente, la nueva conciencia protectora de bosques y agua dulce y el derecho internacional emergente aplicable.⁶¹ Serán otros quienes logren sintetizar sobre las causas, orígenes, documentos claves, facciones, riesgos, contradicciones, retos estratégicos y contratiempos a futuro del masivo movimiento de defensa de los derechos, territorios, recursos y culturas de las etnias de América.⁶²

Después de investigaciones en la sierra andina y la selva ecuatoriana a finales de los años 60, en el mero inicio de su despegue petrolero, aterricé en México donde logré combinar una carrera académica con mi oficio autodidacta como guionista y camarógrafo que registra y documenta realidades del largo, conflictivo y truculento proceso de las descolonizaciones internas (México, Ecuador, Filipinas). También, me inicié en las tareas de fomentar redes comunitarias utilizando la novedosa tecnología digital de la innovadora Internet, al inicio de la etapa de los incipientes telecentros comunitarios. Al configurar la Red de Información Rural / México (1994), enfrenté los obstáculos reglamentarios y políticos para llevar la señal de Internet (y lo que representa) a lugares y organizaciones apartadas.⁶³

61. Se observa una neoliberalización de recursos no humanos para sostener el ritmo de acumulación en los circuitos del capital. El tema se presta a una teorización que rebasa este ensayo. Ver Noel Castree, *Neoliberalising Nature: the logic of regulation and reregulation, environment and planning A*, 2008 40:131-152. DOI:10.1068/a3999

62. La amplia bibliografía ahora disponible justifica las reseñas requeridas. A mi juicio, el siguiente texto de Alberto Chirif es un marco de referencia: "Auges y Caídas de las Organizaciones Indígenas" en *Selva Vida – De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*; Stefano Varese, Frédérique Apffel-Marglin y Róger Rumrill. IGWIA / UNAM / Fondo Editorial Casa de las Américas. Lima, 2013, pp. 135-164.

63. <http://www.rir.laneta.apc.org/>

Luego, en 2000, realicé un documental sobre iniciativas de ampliar el acceso a información útil y estratégica para comunidades tradicionales y urbanas, Telecentros en América Latina.⁶⁴ Ello da pie para comentar lo que observo hoy en los avances del boyante capitalismo digital y los riesgos para los usuarios, inherentes al mismo, a 50 años del inicio de este camino en la vida.

México vivió una revolución social tempranera, profunda en su concepto transformador pero traicionada, durante lustros, en gran medida por sus burguesías regionales, pujantes y hábiles en el empleo discrecional de su poder político, el uso de novedosas tecnologías industriales y el crédito que ofreció el capitalismo tardío dirigido en gran medida por el Estado, los EE.UU. y la banca privada. En México y más al sur, la dialéctica entre los intereses de las élites regionales y nacionales para extraer el valor de los distintos recursos de los pueblos originarios, y desde los años 80 una creciente resistencia de estas mismas poblaciones, indígenas y mestizas, a la imposición de megaproyectos de corte extractivista, ilumina el actual cuadro de los conflictos entre el patrón de inversiones, privadas y públicas, y la lucha para sostener algún grado de soberanía microrregional. Hay amenazas de empresas mineras, forestales, agroindustriales, embotelladoras de agua, sicarios de numerosos carteles, terratenientes resentidos y sus guardias blancas, guerrilleros reciclados y hasta paramilitares en algunas regiones. Es un mosaico colorido y brilla por la energía de los ánimos enfrentados. Constituye el campo accidentado donde acontecen los múltiples conflictos de largo aliento para mantener algún grado de control en los territorios tradicionales que persisten en México y a nivel hemisférico. Pero la conciencia colonizadora de los inversionistas y funcionarios motivados por el desarrollo y la seguridad nacional hoy enfrenta a pueblos bien organizados, conscientes del valor de sus bosques, manantiales, biodiversidad y su aportación a la mitigación de la crisis climática. Sus recursos han sido revalorizados y no hay tarifas fijas.

Dentro de esta dialéctica se aprecia un intenso estire y afloje al interior de la nueva gobernanza, donde los consorcios público-privados (de capitales nacionales e internacionales), las agencias del Estado renuentes a reconocer los derechos territoriales plenos de las etnias, las comunidades asentadas sobre y entre sus recursos (incluyendo su conocimiento tradicional para administrarlos) y, cada vez más, sus aliados entre la sociedad civil y la cooperación internacional, aunados a grupos académicos reducidos, todas estas facciones se confrontan continuamente. Quienes negocian los alcances de sus diversas cuotas de poder en un proceso históricamente tensado y denso, se aprecian en los boletines del importante sitio: www.infoindigena.servindi.org. Y la novedad es que las plataformas digitales de escala global, ahora figuran en la mezcla de las herramientas de las gobernanzas negociadas. Las Tecnologías de la Información

64. <http://www.antropologiavisual.net/2005/telecentros-en-america-latina/>

y la Comunicación (TIC), pregonadas desde finales de los años 90, pintaban un planeta intercomunicado a futuro. ¡Reconozcámosla!; sí se logró, una evolución tecnosocial, sesgada, eso sí, que tardó más de veinte años para consolidarse en América Latina, donde aún no llegan ni siquiera los servicios más básicos de telecom a muchas comunidades indígenas del Abya Yala. Pero aún quedan muchos pendientes para las comunidades organizadas para mejor defender sus territorios y recursos, con el apoyo de las herramientas digitales. Implica nuevos oficios entre los liderazgos de los grupos y sus respectivas alianzas entre sí y con los ejecutivos políticos nacionales también. Algunos desean mantenerse aislados, como los Tagaeri y Taromenance de la Amazonía ecuatoriana.⁶⁵ Otros, como los integrantes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae), sostienen una alianza flexible y entablan negociaciones directas con instancias del Estado nacional. Hay organizaciones civiles asesorando a cada grupo, según lo convenido. Cada país posee su propio escenario de alianzas con sus reglas no escritas, historias negras y traiciones de las burocracias que nutren este modelo de gobernanza efervescente, que aún evolucionan entre organizaciones indígenas, sus aliados y asesores, entes del Estado y las empresas extractivistas. En 1971 el tema de las organizaciones civiles como aliados de los pueblos y tribus ante el alto riesgo del etnocidio del momento, no figuraba en la narrativa del primer evento en Barbados, y tampoco el actual patrón de consumo de servicios digitales producidos y administrados por ellos mismos.

No debe sorprender que la creciente adopción, aunque lenta y desigual, de la tecnología digital añade una herramienta nueva a los instrumentos tradicionales para elaborar procesos legales y movilizaciones utilizados por las comunidades –amparos, juicios, bloqueos, en algunas regiones el empleo audaz de remesas enviadas por los que ya se fueron, además de los esfuerzos y compromisos de una nueva generación de profesionistas, nacidas en los pueblos y nutridas en las redes de universidades públicas, hoy dedicados a defender los territorios y costumbres de los abuelos–. En muchas latitudes, estos nuevos liderazgos están consolidándose en parte porque ahora hay más acceso al sistema educativo nacional y creciente empleo hábil de un sistema de comunicación e información útil, y en menor grado, interno y comunitario, entre los pueblos aglutinados por la defensa de su lengua y territorio. Pero también se debe a alianzas dinámicas con organizaciones de la sociedad civil, muchas con financiamientos de fundaciones y fuentes extranjeras. Las prolongadas resistencias de las etnias organizadas es un capítulo más en la globalización de las luchas sociales y por la dignidad utilizando los recursos digitales ahora disponibles. Sin duda, la ampliación de cobertura de señales de la telefonía móvil y la conectividad a la Internet, más la reducción significativa de los costos de equipos y servicios, ha reforzado las campañas de resistencia a imposiciones de megaproyectos, provocando una mayor incidencia en las políticas públicas en los últimos años. Hoy las resistencias se movilizan y se

65. <https://gk.city/2018/11/04/indigenas-no-contactados-ecuador-amazonia/>

sostienen, en la red de redes y, cabe reconocerlo, en la aplicación de Facebook y WhatsApp.

El tema de las alianzas, con sus altibajos, entre las comunidades, pueblos originarios y tribus y con organizaciones de la sociedad civil es materia de un ensayo propio y aparte. Cada país ofrece una historia propia. Aquí conviene subrayar lo problemático de conceder espacios de soberanía, solicitados muchas veces por un liderazgo frágil inserto en coaliciones fluidas y no siempre robustas, negociando ante condiciones impuestas por el Estado, con aliados y asesores de fuera, obligados a operar con lagunas en la información pertinente, sin el aval del ejecutivo nacional en turno. Suele haber manipulación por los sectores urbanos, ecologistas y/o partidistas, incluyendo muchas veces consorcios privados y agentes de un Estado históricamente depredador y corrupto. Es evidente que todas las fachadas de los intereses estratégicos de los poderes dominantes, internacionales y domésticos, manifiestan una presencia benefactora en la gama de donativos, subvenciones, conferencias, becas, capacitaciones, publicaciones y demás, dirigidos a los pueblos nativos de la región. Se observa en la gama de las fuentes de mayor relieve de la cooperación internacional –cada una con una agenda impuesta de alguna manera a los receptores de sus recursos–. El sector forestal, por ejemplo, muestra una participación de donantes con estrategias distintas, a veces traslapadas: The Nature Conservancy, Conservation International, World Wildlife Federation, Forest Stewardship Council, Forest Peoples Programme, Rainforest Foundation y Forest Trends. En los términos de referencia de los donativos se esconden las ideologías. A veces la discrecionalidad de los representantes de estas “cooperaciones” permite fundar proyectos innovadores y trascendentes que suelen marcar pautas.

Los donantes nacionales suelen ofrecer menos recursos y ponen más requisitos, pero quizás con mayores compromisos con partidos y facciones políticas en el respectivo escenario neoindigenista nacional. El empleo frecuente de descuentos fiscales para acciones filantrópicas de las empresas es un mecanismo para sobresalir en la publicidad, favorecer a élites aliadas, y hasta puede justificar que el Estado reduzca la entrega de recursos públicos a los supuestos beneficiados. Suele haber una neocolonización de grupos indígenas por los diversos donantes, incluyendo a los distintos sabores y remanentes del indigenismo clientelista de antaño. Pero es innegable, también, que estos apoyos sí sirven para fortalecer algunos grupos con liderazgos sólidos luchando para ampliar, por ejemplo, el control de sus recursos forestales en sus respectivos territorios ocupados y titulados.⁶⁶ Al tiempo, con el abaratamiento de la tecnología, han surgido muchas radioemisoras comunitarias en estos años que transmiten en sus respectivas lenguas. Son iniciativas imperativas para mitigar cambios culturales inevitables.

66. http://territorioindigenaygobernanza.com/web/necu_01/

Los liderazgos hábiles de los grupos mejor organizados han sabido capitalizar los recursos y beneficios que ofrecen apoyos provenientes de fuera de la comunidad para fortalecer sus instituciones y *modus operandi*. Y la comunicación digital permite y mantiene estas alianzas fructíferas y a la vez problemáticas. La brocha gorda revela un denso ecosistema de distintas organizaciones dedicadas a la defensa de derechos, territorios y sociedades hoy intercomunicado por TIC. Las nueve organizaciones nacionales de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) representan a federaciones de grupos muy distintos en su capacidad de convocatoria y para lidiar con las amenazas a su integridad cultural y territorial. El papel de las organizaciones civiles como asesores y capacitadores en distintos temas no se puede soslayar. El conjunto constituye un mosaico muy variado en gran medida confeccionada con el empleo sistemático de las herramientas digitales en manos de liderazgos decididos y claros en sus propósitos.

Extractivismo es un concepto y etiqueta útil para sintetizar estos conflictos históricos y actuales en los capítulos turbulentos de la dominación colonial. Abarca la explotación desde siempre, primero de recursos mineros, luego petroleros, forestales y agroindustriales incluyendo manantiales, y últimamente los recursos del mar y las energías renovables.⁶⁷ Es una variedad o mecanismo eficaz del género del capitalismo y sus actuales mercados, justificado ante inversionistas como instrumento del sagrado “desarrollo y el progreso”, además del retorno sobre su dinero invertido. Pero, si de la captura del valor ajeno se trata: la conversión religiosa en el contexto del aprovechamiento histórico de los invasores ante el monolingüismo y la marginación de minorías étnicas en regiones estratégicas, desde el inicio de la Colonia, ¿no ha sido y sigue siendo, una suerte de extracción del valor que poseen sus respectivos rebaños colectivos de conversos? La apreciación del valor de la escala demográfica de los feligreses propulsó, en su momento, el poder de las misiones de los frailes, luego hegemónicas. La evangelización puede ser vista como un proceso extractivo en el contexto colonial. Antes fue la iglesia católica y romana que reclamaba las almas en los amplios espacios vacíos en la cartografía regional; hoy son estas misiones tradicionales más los distintos sabores y colores teológicos cristianos de los grupos evangélicos que proliferan en la región latinoamericana desde hace más de un siglo, y con mucha tenacidad (y radioemisoras) han logrado, en pocas décadas, un poder multifacético en muchos países. Ambas tradiciones religiosas constituyen sin duda otro factor clave en la actual ecuación de la gobernanza entre las comunidades tradicionales, empresas extractivistas y el Estado. Cada alianza regional indígena suele utilizar el aval de una instancia de alguna iglesia en sus negociaciones. Desde Barbados I el panorama se fue poblando con más facciones de corte religioso que siguen siendo avales legítimos, sino es que estratégicos, para algunos.

67. <https://cedib.org/publicaciones/abusos-de-poder-extractivismos-y-derechos-en-la-region-andina/>

Ahora bien, la pandemia de COVID 19 en este año 2020 no solo ha sido mortal y desastrosa para la salud entre las etnias de todo el hemisferio, sino también ha inducido cambios en el fondo del modo de producción global vigente. Me refiero a la creciente digitalización de toda la actividad humana, incluyendo la distribución y el consumo de productos y servicios digitales –la cuarta Revolución Industrial– y a la vez el aceleramiento de la expansión y dominio de los consorcios cuyos equipos, redes y plataformas, software, nubes, aplicaciones y contenidos, cables submarinos, fibra óptica, antenas, licencias para el uso del espectro electromagnético y repositorios con videos apetitosos, constituyen el conjunto que alimenta y amplía su indudable poder en casi todos los rincones geográficos. La misma pandemia aceleró intentos de varias organizaciones de crear un encierro de su población, pero manteniendo una conexión vía Internet y WhatsApp (Facebook) con el mundo exterior. En el oriente ecuatoriano, Confeniae creó un sistema de información para su membresía, un indicativo del grado de empleo de la tecnología digital y los datos para adaptarse a la pandemia.⁶⁸

Conexiones y contenidos son ahora prioridades para sostener la expansión y, por qué no para afirmarlo, el dominio de los consorcios que tienen nombre y apellido: Facebook, Twitter, Google, Apple, Amazon, Microsoft y sus diversos clones. La campaña de Facebook en la alta Amazonía, con su proyecto de “Internet para todos”, es para temerse, ejemplifica el extractivismo digital y de datos como inversión dirigida a las regiones indígenas aún sin conexiones.⁶⁹ Y esto sucede en el contexto de la creciente brecha digital entre poblaciones urbanas con servicios digitales que operan al lado de extensas áreas rurales sin servicio. Mientras hay un compromiso retórico de las instancias públicas nacionales e internacionales para reducir la “brecha digital”, hay prisa entre los consorcios para ampliar sus mercados, ingresos, big data y poder, y de paso reducir los espacios y proyectos de conectividad comunitaria autogestiva. Un proyecto de autogestión del empleo de tecnologías de información y comunicación, incluyendo señales radiofónicas en sus lenguas, obliga a las organizaciones indígenas de la región, y sus aliados, a confrontar la hegemonía reguladora hasta hoy de los consorcios de servicios digitales privados y poderosos.

Reza un encabezado al escribir estas líneas: “Acentúa COVID a brecha digital”. Otras notas indicativas del temario complejo desde la prensa especializada sobre las telecomunicaciones en la región:

“Necesitamos mirar la transformación digital en el marco de la estrategia de desarrollo de un país y no como algo aislado: OCDE”; “México – El

68. <https://confeniae.net/covid19>

69. <https://www.telefonica.com/es/web/sala-de-prensa/-/telefonica-facebook-bid-invest-y-la-caf-crean-internet-para-todos-peru-para-expandir-la-conectividad-de-internet-en-latinoamerica>

backhaul de Hispasat podrá acelerar el 5G en entornos rurales y remotos”; “MinTIC instala la primera zona digital rural de Colombia”; “Brasil suspende servicio de pagos móviles a través de WhatsApp”; “Ya puedes pagar con Facebook en México”; “Huawei lanza una solución de pago digital en la nube”; “Internet Para Todos llevará Internet a medio millón de peruanos en zonas rurales”; “Llegó para quedarse la nueva era de la colaboración con Inteligencia Artificial”; “Ecuador garantiza el funcionamiento de Infocentros hasta 2021”; “Perú iniciará proyecto de conectividad en Cusco a finales de 2020”; “Colombia busca que televisoras comunitarias lleven Internet a zonas rurales”; “Brasil – Sercomtel solicita migrar del modelo de concesión al de autorización”; “Claro y Movistar darán Internet gratuito a centros de salud en Perú con espectro temporal”; “Colombia avanza en implementación de 10 mil centros digitales para brindar Internet gratuito”; “44% de las transacciones bancarias en Brasil se realizaron por smartphone en 2019”; “Perú plantea nueva normativa para la renovación de concesiones telecom”; “Colombia avanza en el intercambio de pagos de espectro por proyectos de conectividad”; “El ICE mejorará la conectividad de las comunidades indígenas costarricenses”; “Ecuador impulsa conectividad en la Amazonía”, “G20 aprueba la Declaración Ministerial sobre Economía Digital”.⁷⁰

“En la última década, los países latinoamericanos han transitado sobre una trayectoria progresiva de adopción tecnológica, conectividad y digitalización. Las circunstancias extraordinarias acontecidas por la crisis del COVID-19 ha detonado a una aceleración en la apropiación e inserción de estas herramientas en los procesos económicos por parte de individuos, hogares, gobierno y empresas.”⁷¹

Algunos proponen una flexibilización de las regulaciones y, al mismo tiempo, abrir el acceso al espectro electromagnético doméstico. Aún no hay una propuesta genérica para favorecer a los intereses de las comunidades y territorios indígenas y su derecho a los propios medios y redes de comunicación, al interior de los entes reguladores de las telecomunicaciones latinoamericanas. Las alianzas regionales de comunidades indígenas tienen que estar presentes en estas negociaciones para proteger sus intereses y ampliar la flexibilización requerida para reducir el costo del capital requerido, a fin de lograr un sistema propio, autogestionado. Más adelante perfilamos una organización social dedicada a la asesoría técnica y legal en esta materia. Ello implica, sí, que las

70. Schneider, I. (2018): Bringing the state back in: Big Data-based capitalism, disruption, and novel regulatory approaches in Europe, in: Schneider, I.; Rudinow Saetnan, A.; Green, N. (eds. 2018): The Politics of Big Data: Big Data, Big Brother? New York: Routledge: 129-175

71. <https://www.theciu.com/publicaciones-2/2020/8/17/transformacin-y-empujn-digital-en-latinoamrica>

distintas organizaciones y federaciones entiendan cómo funciona el negocio de los servicios digitales.

La razón es sencilla: con la creciente digitalización y monetización de datos y servicios, el capitalismo de *Big Data*⁷² se ha ido configurando como una economía política digital y global, dando forma al patrón de comportamientos en que trabajamos, nos comunicamos, compramos y nos relajamos. Las organizaciones de defensa de territorios, derechos y recursos indígenas no se escapan del fenómeno que nos afecta a todos. En su caso, sus comunicaciones y archivos confidenciales sobre la extensión, condición y valor de sus recursos forestales, por ejemplo, están sujetos al robo y piratería en la red, como todo los demás. Ahora son un “mercado emergente” para ofrecer servicios de telefonía y de Internet en regiones hoy no cubiertas; y sus datos son valores a futuro para alimentar un mayor extractivismo. La evidente intensificación de esta economía política digital en la época post COVID 19 obliga a las mismas organizaciones correr el riesgo de ampliar su empleo de las herramientas digitales, que sí ofrecen procesos útiles, pero al tiempo cuidar sus datos, fortalecer su administración interna y participar más en la regulación del sector telecom. Para asegurar su futuro, las organizaciones y federaciones diversas tienen que estar en las mesas y audiencias del ente regulador nacional de las telecomunicaciones y de hacedores de políticas públicas. Constituye un reto inescapable y paradójico del momento: fortalecer su patrimonio territorial y cultural por medio de instrumentos digitales importados, al tiempo de confrontar, dentro de la administración pública, los riesgos de su expansión y la mercadotecnia agresiva que pueden bloquear las iniciativas autogestionarias.⁷³

Lo que falta es un mayor poder y relevancia para las organizaciones indígenas y su representación al interior de los entes reguladores de las telecomunicaciones en todos los Estados de la región. Por ejemplo, Anatel en Brasil, SUBTEL en Chile, Osiptel en Perú, Enacom en Argentina, Arcotel en Ecuador y el IFT en México, hoy constituyen nuevos ejes del poder en sus respectivos países; pero pocos o ninguno de sus comisionados están comprometidos con la inclusión digital rural para ampliar y abaratar los servicios digitales —redes y radios comunitarias, p.ej.— para las poblaciones indígenas. Tan profunda ha sido la crisis sanitaria por la pandemia de COVID 19 entre pueblos tradicionales, muchos hasta hoy desconectados, que se observa una apertura para flexibilizar criterios, a fin de conceder permisos para extender servicios digitales donde antes “no había mercado” y contra la voluntad de los consorcios internacionales que, en gran

72. Schneider, Ingrid. Democratic Governance of Digital Platforms and Artificial Intelligence? Exploring Governance Models of China, US, EU and Mexico. DOI: 10.29379/Journal of Democracy v12(1):1-24 2020

73. Toussaint, Nothias, Access granted: Facebook’s free basics in Africa. Media, Culture and Society 2020 42(3):329-348.

medida, han controlado las autorizaciones de oligopolios (por el Estado) en la prepandemia, y cuyos dirigentes ahora desean ampliar e intensificar su modelo de extractivismo digital.

En esta coyuntura, las diversas organizaciones indígenas y sus asesores, en alianza con sectores nacionalistas progresistas, están obligadas a provocar y sostener el debate sobre las políticas públicas en materia de las telecomunicaciones al servicio de los pueblos. Un tema ha sido y será el traslape dentro de los consensos de las élites nacionales sobre un concepto de soberanía de algún territorio, valioso por sus bosques y agua, por ejemplo, y un concepto parecido, al interior de un grupo indígena que lo considera su casa, su mundo y vida. Es probable que los puntos de acuerdo giran sobre conceptos complementarios de la “soberanía”. Comunidad y conectividad ahora van de la mano y son factores nombrables en cualquier grado de autogestión –que una organización puede aspirar frente a entes del Estado renuentes de reconocer que las comunidades cuidan lo suyo mejor que sus burocracias fragmentadas y laxas.

La intensificación del extractivismo digital es un tema novedoso que requiere su desglose. Se trata del aprovechamiento comercial de la mera participación de los billones de usuarios de aplicaciones, plataformas y buscadores en la Internet a través de redes inalámbricas. Hay un dicho en la industria de los servicios digitales: “¡Si el servicio es gratuito, tú eres el producto!” En este caso, el valor sustraído de los enormes usuarios públicos de la Internet y de la banda ancha móvil, con sus múltiples servicios gratuitos, constituyen los datos mismos sobre la geolocalización, patrones de consumo, uso de la información solicitada u ofrecida a los usuarios/consumidores, entre otros datos valiosos. Estos conjuntos de datos, son vendidos a empresas de mercadotecnia y de la publicidad en general – comercial y política–. Son los nuevos *data brokers*. Se refiere al proceso para monetizar y mercantilizar los datos. Los mercadotécnicos arman sus campañas de promociones sobre la base de estos datos comprados de las plataformas para dirigir mejor sus anuncios a consumidores potenciales con mayor probabilidad de compra o de favorecer a un/a candidato/a. El meollo del negocio es la venta de publicidad focalizada dirigida a públicos cuyas características y susceptibilidades ya se conocen por su patrón de comportamiento en su empleo de sus equipos, teléfono y/o computadora. La mayoría de usuarios ni nos damos cuenta cómo alimentamos los negocios ajenos.

La llegada de los teléfonos “inteligentes” influyó con tiempo en las relaciones de poder entre hombres y mujeres, en las jerarquías tradicionales de la familia, y, desde luego, al interior de las organizaciones indígenas. El acceso a la información estratégica por mujeres jóvenes, ahora con teléfonos móviles propios, de reciente fabricación y capacitadas para el manejo de datos e imágenes, por ejemplo, puede transformar la dinámica interna de una organización tradicionalmente

administrando por hombres mayores que desconocen, hasta desconfían, de los nuevos instrumentos de la comunicación digital. Los mayores saben que no saben manejar los datos diversos, más trámites frecuentes y obligatorios, pero sus hijas y nietas, sí. Es posible que el control de las herramientas digitales al interior de las organizaciones provoca tensiones novedosas de género que requieren una modulación en los ambientes del trabajo. El teléfono móvil es una herramienta de la lucha para respetar el género femenino. También, puede representar mayor eficiencia en el cumplimiento de funciones y objetivos por los equipos administrativos de las organizaciones, ahora en manos jóvenes, mujeres y hombres, todos negociando con entes del Estado, las empresas, las iglesias y los donantes de la cooperación internacional. Un acceso confiable y aplicación sagaz de la información relevante a su situación y objetivos institucionales constituye una parte integral de la nueva gobernanza dentro de las organizaciones indígenas.

Ahora bien, cada organización de pueblos originarios que desea proteger su patrimonio cultural y bosques y agua dulce, por ejemplo, requiere de una organización con un equipo humano capacitado con los instrumentos de información y comunicación, de preferencia bajo su propio control. Y es evidente que requiere de una fuente de ingresos y cooperaciones de su base social para sostener una oficina con estos equipos y personal. Requiere también de un sistema de difusión de sus mensajes en su lengua, una señal de radio accesible para todos. Es una meta difícil, de largo aliento, pero esencial para sostener las negociaciones y capacitaciones continuas requeridas al interior de la misma organización. El cambio generacional en el liderazgo ha ido de la mano con la ampliación de servicios, la reducción del costo de equipos y conexiones y un empleo inteligente de estos. Pero entre organizaciones indígenas dedicadas a la protección de sus bosques y agua permanece el riesgo de que las plataformas y consorcios de contenidos digitales, por cuyos circuitos y servidores pasan los mismos datos de la tribu –los mapas a detalle de sus bosques con datos que merecen ser confidenciales, por ejemplo– fueran “capturados” (en las redes comerciales). Existe hoy una piratería de datos, dizque privados, comercializados entre ajenos sin el permiso de sus dueños. Puede suceder en las selvas donde hay empresas mineras y petroleras que contratan servicios de los mismos proveedores digitales en la región de la soberana organización, por ejemplo, que administra sus recursos y un patrimonio biodiverso con su propia cartografía digital, confiada en la seguridad de su información. Surgen una serie de riesgos cuando no se respeta una ética sobre la privacidad y la seguridad de los datos, además del control y acceso a ellos. Constituye un dilema en estos tiempos del extractivismo digital. Es también tema para la futura interacción entre coaliciones de comunidades con la instancia nacional de regulación de las telecomunicaciones que soliciten permisos para su radioemisora comunitaria, y red de telefonía 4G (con conexión a la Internet) y, por supuesto, una titulación

(según las reglas del Estado) de su(s) territorio(s). Es una meta que pocos han logrado después de una lucha tenaz de cincuenta años o más.

Feudalismo digital

El concepto se refiere al cuadro internacional de hoy donde nuestros datos y privacidad están sujetos a los vaivenes de herramientas de espionaje y robo silencioso, en manos de entes poderosos, a veces desconocidos, afectando la vida cotidiana de las y los ciudadanos y de todas sus organizaciones también. Las plataformas globales –Facebook, Google, Yahoo, Microsoft, Apple et al– representan una figura feudal, donde los consumidores son cautivos en su respectivo feudo de servicios, so pena de quedar fuera de redes ahora esenciales. Y feudalismo porque unos cuantos emprendedores controlan enormes espacios dentro de la cartografía digital global: “...como rebaño dócil entregamos nuestros datos, dinero y tiempo por la adicción digital, mientras la juventud lo ha integrado a sus mecanismos de la amistad.”⁷⁴ Nuestros datos no pertenecen al patrón, según la ética democrática, pero muchos patrones y sus empresas, incluyendo entes del Estado, no respetan esta norma. Nuevo Huasipungo puede ser una etiqueta válida para nuestra época de dependencia de las herramientas y servicios digitales.⁷⁵ No solo pagamos por estos servicios (ahora con dinero y no con trabajo), sino también estamos sujetos a entregar nuestros datos o quedar excluidos del contrato social, según la voluntad del nuevo hacendado que habita y controla la misma red. Es evidente que las organizaciones indígenas con territorios para defender requieren utilizar la red digital con mucha cautela, reconociendo los riesgos, sobre todo para evitar trabajar gratis para ajenos y por ello es mejor que utilicen su propia red.

Al inicio de la época digital, propuse crear una “Red de Información Rural” (RIR) en la Internet para organizaciones campesinas e indígenas mexicanas que NO fueron tomados en cuenta en las negociaciones del acuerdo norteamericano de libre comercio, NAFTA, por sus siglas en inglés.⁷⁶ Fueron productores de café en Oaxaca y Chiapas, comunidades que resistían el narcotráfico en la sierra de Guerrero, grupos Purépechas que defendían su bosque en Michoacán, asesores de comunidades mayas en Yucatán y algunas organizaciones urbanas introducidas a los nuevos servicios digitales. La estrategia de vinculación implicaba convenios entre mi universidad y los centros de cómputo de una serie de universidades públicas que apenas ofrecían, vía modem a externos (quienes pagaban la llamada...), un acceso a precios de productos e informaciones sobre trámites relevantes a sus necesidades. Tuve que engañar al Servicio Nacional de Información de Mercados (SNIM), cuyos funcionarios no sabían en aquel

74. Agradezco a Adriana Labardini esta observación, 1 septiembre 2020.

75. <https://www.elfinanciero.com.mx/monterrey/incursiona-oxxo-en-telefonía-celular>

76. www.rir.laneta.apc.org

momento cómo funcionaba la Internet, al pagar una suscripción de sus boletines digitales diarios con precios de frutas y verduras en mercados mayoristas, siendo explícito en el convenio firmado que estos se difundirían en la red desde el servidor de la RIR. La Asociación Nacional de Empresas Comercializadores de Productos del Campo (ANEC) logró conectar muchas organizaciones con el simple valor de la información diaria sobre precios pertinentes a sus actividades, y es hoy un actor reconocido en el agro mexicano.⁷⁷ Al intentar renovar un segundo año del paquete de suscripciones a los boletines de precios del SNIM, esta agencia del Estado rehusó seguir vendiendo la suscripción a sus boletines, porque la RIR “estaba regalando la información a los productores”, lo cual, supuse, era el objetivo de la política pública que administraban. Pero, ¡no!, la consigna del Estado mexicano, que intensificaba en aquel momento (1995) su etapa neoliberal, fue que el SNIM tendría que ser “autosuficiente” (sic), como un negocio sostenible dentro de una burocracia pesada. Al parecer, la contradicción no molestaba a los funcionarios, que en efecto negaba que datos pagados con recursos fiscales llegaban a sus destinatarios concretos. Bienvenida al largo proceso de transición entre un Estado que restringía o guardaba la información útil de sus programas hasta los compromisos de hoy de “gobierno en línea”. Ha sido un aprendizaje con altibajos en todos los países.

¿A qué se debe esto? Es evidente que la integración de algunos servicios en línea —que antes del Estado ofrecen a sí mismo— y la capacitación para el empleo eficaz de las herramientas digitales como prácticas cotidianas apenas se despegan en la región hoy. En México, élites poderosas —del sector privado y dentro de los recovecos del Estado— bloquearon o neutralizaron propuestas de financiar programas de conectividad popular con recursos públicos. El sonado México (2001-2020) y sus sucesores, fueron, a fin de cuentas, un subsidio no sostenible a grandes operadores nacionales o extranjeros, proveedores de señales vía satélite, por ejemplo, ofreciendo un servicio malo en lugares con horario oficial. La narrativa desarrollista vigente, sacralizaba al mercado como instrumento suficiente para cubrir la adopción de una novedosa tecnología, desde tu escritorio vía tu línea telefónica. Pero no llegó a ser prioridad la necesidad de informar a sectores de la población sobre datos, trámites y formatos útiles, sin mayor costo de procesamiento, creando un valor agregado público. Al inicio, los discursos de ejecutivos nacionales en foros internacionales rendían respeto a las TIC, pero en casa distintas facciones de la gobernanza del momento frenaban el empleo de recursos públicos para ampliar la cobertura de la señal y al acceso de información que conllevaba. Bajo estas restricciones y debido a jugosos negocios entre el Estado y sus proveedores de conectividad social y, también, a falta de oficio, no debe sorprendernos el fracaso de esquemas de fondos de servicio

77. www.anec.org.mx

universal, la discontinuidad de los servicios comerciales que el Estado compraba para conectar a zonas rurales y la aversión ya longeva de reconocer que los pueblos indígenas tienen el derecho a autodeterminarse, autoconectarse, y decidir lo que convengan en sus territorios si tan solo el Estado y el mercado no interfirieran con ellos y los dejaran decidir cómo vivir. La brecha digital de hoy es producto de una serie de decisiones tomadas cinco lustros atrás.

El año 2000, el Centro Internacional de Investigación del Desarrollo (IDRC, por sus siglas en inglés) de Canadá, me comisionó para producir un video documental, *Telecentros en América Latina*.⁷⁸ A cinco años del arranque de la Red de Información Rural fue evidente que faltaba una estrategia para promover sitios equipados para Internet, que ofrecieran capacitación en lo técnico y en el empleo de los recursos y datos disponibles. Se puso a prueba en varios países y tuvo impactos como buen piloto de efecto demostrativo. El documental perfila a doce casos, incluyendo la iniciativa pionera de la Red Científica Peruana (RCP). Descubrimos que Microsoft se robaba el acervo de documentos recopilados por los diversos proyectos pilotos para apoyar, bajo su rubro, su intento de crear una red de cibercafés en el ámbito regional, con el logotipo de Microsoft y su software comercial, una campaña para evitar el empleo de software de código abierto. Con María de la Paz Silva Contreras, logramos abrir tres telecentros en Morelos, México, con una mayoría de usuarias en municipios rurales. Un telecentro sin apoyo de una organización local que ofrecía capacitación y asesoría a la primera generación de jóvenes en casi todos los pueblos de América Latina se volvió un cibercafé, el ecosistema digital popular de facto de nuestro tiempo. Desde entonces, la estratificación social se reflejaba entre quienes tuvieron o no tuvieron equipo de cómputo y acceso a la red en su casa.

El efecto demostrativo es una estrategia conocida en las introducciones de nuevas tecnologías, que inevitablemente transforman comportamientos y también creencias. Al escribir estas líneas, no nos sorprende el grado de permeabilidad actual de las herramientas digitales en la vida personal en las ciudades, ni hablar, que van llegando a los territorios en la periferia del espacio nacional, bloques de bosque o montaña custodiados de sus propietarios y administradores desde siempre, quienes desean titularlos y registrarlos en el lugar apropiado y resguardarlos. Reconocen su creciente valor y se encuentran organizados en comunidades, concejos, federaciones, uniones de cooperativas o ejidos o sociedades rurales productivas, poseen una oficina con personal joven que atienden las demandas, trámites, solicitudes y, con frecuencia, realizan movilizaciones por diversos motivos. Es hoy el ecosistema digital de las organizaciones indígenas en muchas latitudes. Tres proyectos demostrativos que apuntan al futuro merecen un breve perfil.

78. <https://antropologiavisual.net/documental/telecentros-en-america-latina/>

En la Sierra Norte de Juárez, Oaxaca, la Fundación Comunalidad desde hace treinta años ha sido el eje de una movilización cultural y social que ha dejado instalado un grupo de video productores, muestras de cine y radio comunitarias, una radio comunitaria, y una agencia de prensa (BECU).⁷⁹ En su periferia geográfica una red de 16 comunidades indígenas lograron la primera concesión social en México para ofrecer la telefonía móvil, Telecomunicaciones Indígenas Comunitarias, asociación civil con apoyo y asesoría de dos organizaciones mexicanas de la sociedad civil – Redes por la Diversidad, Equidad y Sustentabilidad, A.C. y Rhizomatica.⁸⁰ Se perfila una generación de programadores en las comunidades, apoyando la “indigenización del ciberespacio”, y servicios de radios comunitarias.⁸¹ Representan un trinomio con capacidad jurídica, técnica y de gestión.

Rhizomatica es una organización civil cuya declaración de su razón de ser afirma: “Por medio de esfuerzos en distintos puntos del mundo, utilizamos las nuevas tecnologías de información y comunicación, especialmente la telefonía móvil, para facilitar el bienestar, la organización comunitaria y la autonomía personal y colectiva.⁸² Nuestro enfoque combina activismo y reforma en el desarrollo de infraestructura descentralizada de telecomunicaciones, participación directa de las comunidades, y un compromiso crítico con tecnologías novedosas [...] Nuestra misión es ampliar el acceso a y participación en las telecomunicaciones por medio del apoyo a comunidades para construir y mantener una infraestructura propia y auto-administrada.”⁸³

Personal de Rhizomatica ha apadrinado tres proyectos singulares, como modelos genéricos para el futuro: dos sistemas regionales de telefonía móvil de servicio comunitario en México y Colombia, el proyecto Hermes en Brasil (telefonía por onda corta) y una red de apoyo técnico y organizativo a comunidades en defensa de sus territorios.⁸⁴ Esta última ofrece en línea valiosos materiales en base a experiencias concretas: Manual de Telefonía Celular Comunitaria – Conectando al Siguiente Billón, 2017; Comunicaciones de Emergencia. Guía Rápida para Radios Comunitarias, 2018; Guía para el Diseño de Estrategias de Comunicación para la Defensa del Territorio, 2019; Propuestas Metodológicas

79. <https://www.facebook.com/librespacio.lajicara/posts/828747507479015/>

80. www.tic-ac.org

81. Elena Nava Morales (2020) “Para que las lenguas indígenas también puedan tener presencia: indigenizando el ciberespacio”, *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, 45:1, 122-142, DOI: 10.1080/08263663.2019.1662670 Véase: www.youtube.com/watch?v=uKHNGXm1jYI

82. www.rhizomatica.org

83. https://wiki.rhizomatica.org/index.php/Main_Page

84. www.redesac.org.mx Redes, Asociación Civil, fundado por Erick Huerta, operaba antes de la llegada de Rhizomatica (2015), y juntos formaron Telecomunicaciones Indígenas Comunitarias, TIC A.C., para conducir la creación de la red de telefonía móvil de 2G.

para Implementar Proyectos de Comunicación Comunitaria, 2020. Representa una institución única en la región en cuanto a la trascendencia de sus productos y asesorías técnicas y jurídicas.

Rhizomatica y Colnodo.apc.org han promovido con éxito la Red Indígenas, Negros y Campesinos, en el Departamento de Cauca, Colombia.⁸⁵ Estas redes de telefonía móvil rural (2G) demuestran aplicaciones útiles de tecnologías contemporáneas, iniciativas cuyo personal responsables comparten los desafíos de lograr una organización de base estable, algo nada fácil, administrando la red de telefonía económica (TIC <\$2 USD/mes) con cuidado, y con suficiente capacidad técnica para mantener la respectiva red de tecnología híbrida funcionando 24/7.

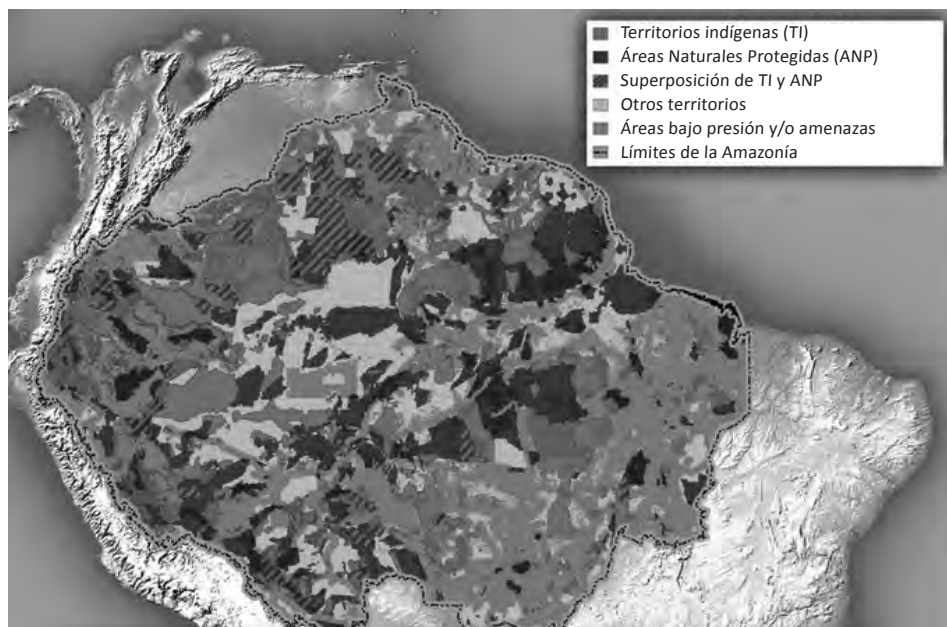
La innegable crisis climática es el telón de fondo de la época post COVID 19.⁸⁶ El control eficiente de enormes bloques de foresta boreal –producto de arduas luchas para restituir los territorios tradicionales acompañado de cambios jurídicos necesarios pero aún en transición– son hoy territorios en manos de sus habitantes históricos y constituyen una ficha valiosa en las negociaciones pendientes con élites nacionales conscientes de la coyuntura actual del cambio climático, no solo a nivel nacional sino global. Los bosques y su diversidad biocultural es hoy un activo con nueva valoración en los mercados emergentes y los debates ecologistas que son cada vez más politizados conforme aumenta la competencia para el acceso. Para los que están dedicados a proteger su bosque, una tarea prioritaria abarca la capacitación de cuadros de las organizaciones indígenas cuidando sus bosques en el empleo eficaz de las herramientas de la cartografía digital, su creación, resguardo y evaluación continua. Cada organización requiere crear y sostener su equipo de guardias forestales.

La nueva gobernanza de los patrimonios de los pueblos, especialmente en las regiones selváticas y montañosas, requiere incorporar los instrumentos digitales en su *modus operandi*, al tiempo que crear y administrar programas de protección y conservación de sus bosques. La gama de proyectos forestales comunitarias es amplia y bien distribuida en el espacio regional. El caso singular de los logros insólitos de los Cofán, en la frontera ecuatoriana-colombiana al oriente de la cordillera andina, nace con el reconocimiento por parte del Estado, en 2002, del territorio tradicional Cofán como una Reserva Natural Protegida – la Reserva Ecológica Cofán Bermejo–.⁸⁷ Desde entonces la organización interna

85. <https://www.apc.org/es/news/colnodo-el-espectro-y-las-redes-comunitarias-las-conexiones-de-calidad-en-el-area-rural-son>

86. <https://events.iadb.org/calendar/event/22323?lang=en>

87. Sobre el liderazgo insólito de los Cofán: A Future for Amazonia: Randy Borman and Cofán Environmental Politics, M. Cepek, University of Texas Press, 2012.



Fuente: Casos-ejemplares-de-manejo-forestal-sostenible-en-america⁸⁸

de los Cofán se ha encargado de cuatro funciones de la segunda categoría de derechos reconocidos: controlar el acceso, cosechar productos de la Reserva, administrar el espacio y excluir a los ajenos.⁸⁹ La Fundación para la Supervivencia del Pueblo Cofán ha intentado apoyar con recursos de aliados, principalmente de los EE.UU., la formación y operación de brigadas de guardias forestales Cofán en todos sus bloques forestales. No todos los años hay recursos para sostener tal objetivo, y el territorio Cofán abarca 33 578 hectáreas legalizadas y otras 148 907 has en posesión, y se reparte en medio de una zona de producción petrolera y la colonización intensa que la acompaña, quizá un caso único en la región, con lecciones para otros.⁹⁰

Todos los grupos integrantes de la Confeniae –Achuar, Andoa, Cofán, Kichwa, Secoya, Shiwiar, Shuar, Siona, Waorani y Zápara– fueron movilizados durante las marchas a Quito en mayo y junio de 1990. Se inició un prolongado periodo de cabildeos –con muchos matices ante el tenaz avance de la frontera petrolera– que influyeron en la elaboración de la Constitución de 2008, y desde luego, en su histórica afirmación de Ecuador como país plurinacional y multicultural. Sin embargo, la desafiante lucha para legalizar los territorios tradicionales hasta hoy enfrenta la continua oposición de las empresas petroleras, colonos recientes

88. <https://dokumen.tips/documents/casos-ejemplares-de-manejo-forestal-sostenible-en-america.html>

89. <https://rightsandresources.org/en/tenure-tracking/forest-and-land-tenure/#.X00mxB2ZKEI>

90. www.cofan.org y http://territorioindigenaygobernanza.com/web/ecu_06/

en la selva y élites de corte tradicional.⁹¹ Constituye un capítulo clave, aún sin concluirse, en la historia ecuatoriana, que otros tendrán que redactar.

La Fundación Enlace Hispano-Americano de Salud (EHAS) configuró con otros aliados una red de postas de salud y clínicas, incluyendo un hospital rural, todos repartidos a lo largo de 500 kilómetros del bajo río Napo, Loreto, Amazonía Peruana.⁹² Utilizando tecnología tipo WiFi para comunicar entre torres con antenas a la altura de la capa boreal, se enlazaron 15 unidades con el hospital público en Iquitos. Esta red de telemedicina prematernal también permite enlaces de voz de Internet para personal del sector salud y educativo, además de personas con teléfonos con el dispositivo móvil de WiFi. Pero no hubo una organización de los migrantes Kichwa y Witoto involucrada, muchas familias que huían río abajo de la contaminación petrolera y de la invasión de colonos serranos y costeños en la parte alta de esa cuenca en Ecuador. Constituye un proyecto del sector salud basado en una red misionera católica previa, apoyado por la cooperación española de EHAS y técnicos de la PUCP en Lima. Este proyecto catalizó la legitimidad de enlaces digitales en nombre de la telemedicina, pero al parecer la carencia de una alianza efectiva entre usuarios indígenas y burocracias sanitarias oficiales obstaculiza su avance.

El tema de la telemedicina en la Alta Amazonía es una oportunidad para las organizaciones indígenas con base social robusta para reclamar servicios utilizando

los equipos digitales ahora disponibles. Pero hay riesgos cuando los consorcios digitales aprovechan de la narrativa bondadosa de la telemedicina para justificar ante el ente regulador de telecomunicaciones, por ejemplo, una oferta de servicios gratuitos por un tiempo, pero sin el compromiso de devolver el espectro autorizado al final del periodo de la oferta subsidiada por la empresa.⁹³ La instalación de un servicio digital permite pasar de la telemedicina al control de los movimientos de dinero y comercio con mucha facilidad y la competencia venidera será intensa.

Estos proyectos comparten los mismos retos en cuanto al fortalecimiento institucional que cada organización requiere para operar sus iniciativas en espacios regionales amplios y logísticamente difíciles, el anclaje legal requerido, los ingresos necesarios para sostener su infraestructura y su personal, la capacitación necesaria para administrar los equipos técnicos respectivos, y las alianzas con organizaciones civiles y donantes para cabildear en las instancias apropiadas para legitimar, sostener y ampliar cada proyecto. Faltan las alianzas y recursos para lograr una expansión de muchos proyectos emparentados.

91. No hay que olvidar que apenas en 1963, Ecuador declaró ilegal a la esclavitud del Huasipungo.

92. <https://www.ehas.org/que-hacemos/investigacion-y-desarrollo/proyecto-napo-innovacion-social-con-conectividad-y-salud/>

93. <https://digitalpolicylaw.com/con-espectro-temporal-48-centros-de-salud-tienen-acceso-a-internet-gratuito-en-peru/>



Para concluir

La política económica digital está avanzando dentro de una lógica de la actual crisis climática que revaloriza los bosques y manantiales. Los consorcios con el interés y capital disponible presionan a los órganos reguladores de las telecomunicaciones de todos los países de la región para extender la cobertura de sus señales, a pesar de que durante veinte años se rehusaban a hacerlo en la era predatificada. Han decidido que urge una expansión de sus mercados en la época post COVID 19. Existen tratos para conceder más espectro en las frecuencias necesarias para extender servicios en territorios donde hay una cantidad de organizaciones indígenas interesadas, pero con el riesgo de quedar sorprendidos y engañados con las ofertas engolosinadas, descuidando por necesidad su autonomía, capacitación y administración interna, el uso responsable de sus datos de cada vez mayor valor, y sin presencia en las mesas de negociación al interior de los entes que regulan los servicios de telecomunicaciones. Se observa la intensificación de una recolonización digital donde la utilidad de la interconexión conlleva riesgos para la autonomía cultural más tradicional, al tiempo que permite participar en las conversaciones necesarias y obligadas del momento. El rol de las organizaciones civiles puede ser problemático para algunos ejecutivos de corte populista. Constituye un desafío más para las organizaciones indígenas de la región enfrentar el reto de construir coaliciones y recursos ante las amenazas a la permanencia de su lengua y la protección de sus hábitats y prácticas culturales, en el actual auge del capitalismo digital voraz. Hay que evitar el Nuevo Huasipungo.

*Posdata***Cepal propone canasta básica digital en América Latina, 26 agosto 2020⁹⁴**

“Así lo señaló Alicia Bárcena, secretaria ejecutiva de la Cepal, quien dio a conocer en conferencia de prensa el Informe especial Covid-19 N° 7 de la institución, titulado Universalizar el acceso a las tecnologías digitales para enfrentar los efectos del Covid-19 el cual propone a los países de la región garantizar una canasta básica de tecnologías de la información y las comunicaciones. El reporte subraya que las tecnologías digitales han sido esenciales para el funcionamiento de la economía y la sociedad durante la crisis de la pandemia provocada por el coronavirus. Avances que se preveía que demorarían años en concretarse, se han producido en pocos meses. Sin embargo, las brechas de acceso condicionan el derecho a la salud, la educación y el trabajo, al tiempo que pueden aumentar las desigualdades socio económicas”.⁹⁵

No puede llegar una noticia de esta trascendencia en mejor momento. Al tiempo, obliga a las organizaciones indígenas y sus aliados y asesores revisar sus prioridades y proponer a la CEPAL ecosistemas acordes con el marco internacional de derechos de los pueblos indígenas y los objetivos de las Federaciones y agrupaciones diversas en todos los países. Por supuesto, los consorcios de siempre estarán invitados a invertir sin dominar este proceso; es de esperar que ellos mismos estarán proponiendo contratos apetitosos para lograr el fin deseado, bloqueando en efecto las iniciativas más autónomas y autogestionarias. El tema se resolverá en gran parte al interior de las figuras reguladoras de las telecomunicaciones al declarar Internet como un servicio público esencial. La propuesta presenta una enorme oportunidad y un urgente reto ante las organizaciones indígenas de toda la región.

94. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/economia/2020/08/26/cepal-propone-canasta-basica-digital-en-al-3483.html>

95. <https://www.forbes.com.mx/el-cepal-propone-una-canasta-basica-tecnologica-por-retos-digitales-en-la-region/>

UNA HISTORIA PARALELA: BARBADOS Y EL MOVIMIENTO INDÍGENA EN COLOMBIA

Víctor Daniel Bonilla



En búsqueda de la liberación

La Declaración “Por la Liberación del Indígena” (Grünberg, 1971:499) tuvo cómo originalidad plantear de entrada lo que se requería: una herramienta que sirviera para la acción y no una proclama meramente intelectual, porque en ese momento se requería acción política, más que solo señalar el camino para el cambio requerido por América Latina.

Fue así como, impulsados por Guillermo Bonfil Batalla, un grupo de intelectuales y jóvenes políticos latinoamericanos nos reunimos con miras a plantear algunas actualizaciones sociopolíticas requeridas en el subcontinente. Entre esos temas apareció la llamada “cuestión indígena”. Allí se vio claramente la urgencia de sacarla del contexto misional en que se debatía desde hacía tiempo, para situarla en el contexto de lucha política que le correspondía. Colombia estaba regida por la Constitución de 1886, reforzada en 1890 con dos tratados con el Estado Vaticano (el Concordato y el Convenio de Misiones), que habían reabierto ampliamente las puertas de la evangelización de la Iglesia Católica, interrumpida años atrás, instaurando la política de colaboración, económica y administrativa permanente con la acción misionera sobre los indígenas, considerados por Roma infieles, idolatras o gentiles (Bonilla, 1968: 58). El problema jurídico se centraba en la Ley 89 de 1890, que sometía a las minorías indígenas al correspondiente régimen “civilizatorio”.

Cambiar esa situación se convirtió en una bandera de lucha de la vanguardia colombiana, principalmente de las mujeres, para forzar al Estado a realizar ajustes en su política indigenista, lo que sirvió para crear conciencia sobre los derechos de las minorías nativas y civiles. A raíz de ello se dieron algunas modificaciones en el Concordato de 1973, nueva reforma que entró en vigencia con el presidente Alfonso López.

La Antropología cambió entonces, y se convirtió en una acción política y los jóvenes antropólogos se volvieron políticos de izquierda. La Declaración era una convocatoria a la acción como herramienta de lucha para no seguir en las aulas como sus maestros; en las universidades se leía y estudiaba.

Veníamos trabajando en el Comité de Defensa del Indio y La Rosca⁹⁶. Esto nos sirvió como punto de apoyo para proyectar nuestras inquietudes y análisis sobre la llamada “cuestión indígena”. Los indígenas habían sido relegados a la condición de receptores de beneficios. Entonces se empezó a trabajar en la búsqueda de sus ocultas y aún tímidas aspiraciones. Nuestra participación en Barbados I, nos impuso en La Rosca aclarar el sentido de nuestra colaboración en la lucha indígena⁹⁷.

Teníamos claro que la recuperación de la memoria histórica de los indígenas requería darle contenido político a sus reivindicaciones de siempre, para transformarlas en un movimiento ante el Estado y la sociedad, en el que los indígenas no fuesen víctimas sino luchadores.

Se trataba de usar la historia como un motor, como una herramienta de lucha. Por eso fue tan importante la participación de Gonzalo Castillo con la investigación relacionada con el libro *En Defensa de mi Raza*, de Manuel Quintín Lame⁹⁸, que publicamos en agosto de 1971.

Por eso yo llevé feliz, el 6 de septiembre de 1971, los primeros cien ejemplares del libro de Lame, a la segunda Asamblea General del CRIC⁹⁹, realizada en la hacienda La Susana (Toribio – Cauca). Allí se reconfiguró la organización y se amplió el programa a siete puntos que reafirmaron sus reivindicaciones. Lastimosamente, la determinante consejería no-indígena del Comité Ejecutivo de ese entonces

96. Nos vimos en la necesidad de promover el Comité de Defensa del Indio, después de la publicación de Siervos... y buscar de apoyos de diversos intelectuales entre ellos Gonzalo Castillo, Orlando Fals y Augusto Libreros, denunciando los genocidios y etnocidios del Hato de La Rubiera (Arauca - 1968) y Planas (Meta- 1970), con la contribución de las comunidades indígenas del Putumayo (Ingas y Kamëntsá), Sierra Nevada (Arhuacos), Cauca (Paéces, Guambianos y Cric), Tolima (descendientes de Pijaos); y luego fundamos “La Rosca de Investigación y Acción Social” (1970), donde nos planteamos trabajar con el método Investigación – Acción – Participativa (IAP) y la Investigación Militante.

97. Castillo, Gonzalo (1971). “La Lucha del Indio por su Liberación”. *La Situación del Indígena en América del Sur*. Coordinador: Georg Grünberg; Biblioteca Científica; pág. 109; Editorial Tierra Nueva; Uruguay.

98. Él venía de una familia terrajera. Durante los largos años del dominio colonial, ejercido tanto por los españoles como por los primeros colombianos, la forma de explotación más corriente era imponer a las comunidades indígenas el pago del terraje, que era el trabajo gratis durante tres o seis días al mes, a cambio de un pedazo de tierra para su uso familiar dentro de las haciendas. Estas se habían formado con las tierras arrebatadas a los indígenas.

99. Antes de constituirse el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), habían comenzado las luchas de los terrajeros de las haciendas Chimán (Guambía – Cauca) y del Credo (Tacueyó – Cauca) arrebatadas por los terratenientes. A principios de 1971, el 24 de febrero, en una asamblea en Toribio, que ayudó a organizar Gustavo Mejía como presidente del Frente Social Agrario de Corinto – Cauca, quien sabía de la importancia del sector indígena y con la presencia de algunos contratistas del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), donde se reunieron más de dos mil campesinos, indígenas de diferentes parcialidades y diferentes agrupaciones (cooperativas, Juntas de acción comunal, Asociación de Usuarios Campesinos –ANUC–) para protestar porque querían recuperar sus tierras y terminar con el pago de terraje. Entonces nació el CRIC. Ver Cartillas del CRIC Nº 1 y Nº 2: “Nuestras Luchas de Ayer y de Hoy”, febrero 1973; pág. 23 y “Como Nos Organizamos”, agosto de 1974; pág. 2

mandó recoger el libro porque todavía tenía la idea de que Quintín Lame era un godo¹⁰⁰ rezandero que solo servía a los intereses del Partido Conservador. No veía el significado histórico, por lo étnico y liberador, que su pensamiento y lucha aportaban al naciente movimiento indígena colombiano.

En ese entonces, en Colombia había ganado la presidencia el candidato Carlos Lleras Restrepo (1966 – 1970), quien trató de enmendar los fracasos anteriores de la Ley 135 de 1961 o de la Reforma Social Agraria y crea la ANUC¹⁰¹. Además, surgió la denominada *nueva izquierda*, que tenía como uno de los ejes más notorios la tierra, y se comenzó a decantar el problema agrario a diferencia de los años 30, cuando el Partido Comunista se organizaba alrededor de la idea de clases sociales y políticas gremiales, organizando el obrerismo y apoyando a los trabajadores del campo. En ese momento se fragua la lucha política en contra del latifundio, aunque todavía no existía una conciencia estricta por la recuperación de la tierra. La *nueva izquierda* tiene la influencia de la hegemonía del Partido Comunista de la URSS, que luego tratará de adaptarse a Latinoamérica.

En enero de 1974, en la ciudad de Popayán, la ANUC realizó la décima reunión de su junta directiva. El CRIC estuvo presente demostrando su apoyo a la organización de los campesinos y haciéndose conocer. Allí se acordó una colaboración en el ámbito nacional, a través de la *Secretaría Indígena*. En agosto de ese mismo año, se organizó en Bogotá el III Congreso de la ANUC. Propusimos a su Comité Ejecutivo, un “Encuentro Nacional Indígena” que funcionara como una Comisión acorde con el desarrollo del movimiento indígena en ese momento¹⁰², de acuerdo a las características específicas de sus comunidades y de sus luchas. Pero se empezó a hablar de “indigenismo”, diciendo que este aislaba a los indígenas. Algunos compañeros colaboradores del CRIC asumieron esas críticas.

La lucha de todas las nacionalidades indígenas¹⁰³

En ese “Encuentro Nacional Indígena” surgió la idea de tener una comunicación permanente entre las comunidades indígenas del país, a través de un periódico

100. Colombianismo que designa a una persona de espíritu tradicional, apegada al pasado, perteneciente al partido Conservador, generalmente reaccionaria y vinculada al catolicismo.

101. La asociación de usuarios campesinos, en julio de 1972, realizó un congreso donde se dividió en la línea Sincelejo, que propuso la retoma de tierras en todo el país por parte de campesinos pobres y sin tierras. De ese Congreso también nació la llamada Secretaría Indígena; y la ANUC-Armenia, que continuó con el respaldo del gobierno hasta marchitarse. Ésta línea Sincelejo fue influenciada por el Bloque Socialista formado por jóvenes urbanos.

102. Política de Unidad Indígena. Cartilla: Carta al CRIC, N° 1; pág. 8; Bogotá, septiembre de 1976.

103. “Hasta el momento no conocemos ningún estudio serio sobre las nacionalidades indígenas en Colombia”; “Ni sabemos de ninguna organización indígena que se haya acogido a este esquema teórico”. Ver: “Consejo regional indígena del Cauca – Cric, diez años de lucha, historia y documentos”. Serie Controversia N° 91 – 92 CINEP; Pag. 189; 1981.

aún por establecerse. Este fue *La Unidad Indígena*¹⁰⁴, que buscaba que todas las comunidades se conocieran entre sí, informando sobre sus problemas y trabajando en la perspectiva de reflejar la necesidad de lo organizativo propiamente indígena. Ésta *Política de Unidad Indígena*¹⁰⁵ empieza a ser abandonada por la unidad con las clases explotadas. Era el momento de trabajar en unir a pesar de sus diferencias étnicas y civilizatorias. No se trataba de un regreso al pasado, sino de descubrir el motor de sus desarrollos propios que fue interrumpido con la llegada del invasor europeo¹⁰⁶.

De esta manera comenzaron a dibujarse dos caminos en el movimiento indígena frente a la ANUC–CRIC (Secretaría Indígena). Unos defendían la organización popular, señalando que se trataba de una sola lucha, “que todos somos el proletariado”. Para mí era claro que la organización popular es una sola, pero que esta se compone de varios sectores (campesinos/indígenas, indígenas, obreros, estudiantes y otros) y lo que proponíamos era trabajar con los indígenas primero, antes de ubicarlos en una sola unidad. Por eso decían de mí: “Manejó el concepto del indigenismo cósmico y restaurador y una posición netamente indigenista lo que nos llevó con el tiempo a graves enfrentamientos y con sus grupos de solidarios”¹⁰⁷.

Había formas de organizar la lucha, definiendo una posición política, trabajando con la gente y no con los aparatos, por eso no participé con la ANUC nacional, porque desde un principio fue convocada como una organización campesina, la organización del pueblo. Sabía que ese tipo de manejos eran políticos de izquierda (no eran campesinos), eran estructuras de organización. A partir de 1975, la ANUC quería tomar la Secretaría Indígena, es decir, la coordinación del movimiento indígena. Por eso trataba que comprendieran que mientras los campesinos trabajaban y luchaban por unas parcelas individuales, los indígenas lo hacían por sus resguardos –copropiedad de la tierra y el trabajo en minga–. Así nos lo explico el cabildo, en el mensaje del gobernador Luis Napoleón Torres¹⁰⁸, desde la Sierra Nevada de Santa Marta:

“...Nuestra lucha no debe ser similar porque el indígena es indígena y el indígena debe luchar por su propio criterio; considerándose que es un indígena. Y los indígenas tienen sus propias costumbres, el indígena ha

104. Secretaría Indígena –ANUC y CRIC– solicitaron mi colaboración. Estuve durante la edición de los primeros nueve números del periódico, debido a la experiencia que traía como jefe de redacción y colaborador de la revista “Alternativa” (197476).

105. Hacia a Unidad Indígena. Cartilla: Secretaría de Indígenas – ANUC; Pág. 7; octubre de 1974.

106. Política De Unidad Indígena. Cartilla: Carta al CRIC, Nº 1; Pág.41; Bogotá, septiembre de 1976.

107. Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y Memoria en el Cauca Indígena. Informe del Centro de Memoria Histórica; pág. 287; Bogotá, septiembre de 2012.

108. Asesinado y torturado, junto con los compañeros Ángel María Torres y Antonio Hunguis Chaparro, en 1990.

tenido su propia creencia, el indígena ha tenido su propia cultura dentro de su marco tradicional. Entonces nosotros no tenemos porqué abrasarnos de otra ideología y resolver: No podemos en ninguna forma. Estoy de acuerdo de que la ANUC y el CRIC son dos organizaciones diferentes. Sí el CRIC se trata de una organización propia de la comunidad Páez o Guambiano, como indígena, que se origina indígena, no puede seguirse por lo que se traza la ANUC. Porque es indispensable entender, y deseo que entiendan los compañeros, que con esto no estoy pecando. Es una realidad de que cada organización como se trata indígenas se debe buscar afirmarse cada día más por lo que es la original. Nosotros somos original. Eso es otra cosa”¹⁰⁹.

Esa alianza al final no funcionó, y en el IV Congreso de la ANUC en Tómalá (Sucre), febrero de 1977, se produjo la ruptura y fue “tan fuerte que los indígenas se retiraron del Congreso mientras los campesinos gritaban: ¡Abajo los indígenas!” (Vasco, 2017: 4).

Las diferencias ideológicas, que existían, entre los grupos de izquierda que apoyaban las luchas campesinas que daban lugar a batallas verbales y campañas públicas incomprensibles en la práctica, como cuando gritaban: “La tierra para quien la trabaja”. Los del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y los opositores socialistas contrataban bajo la consigna: “Tierra sin patrones”. No lograron comprender la cuestión indígena, que estaba por encima de esas ideologías externas. Por eso fue apareciendo una nueva *Solidaridad*¹¹⁰.

Que busquen su propio camino

Toda la noción del cambio social (icuidado, déjenlos que ellos hagan lo que les parezca!) fue un llamado a los indígenas para que se liberasen de la dominación recuperando sus tierras y su economía.

Lo que pretendimos con Barbados II (1977) fue contribuir para que el movimiento indígena de América buscara una solidaridad amplia con su causa, tratando de dar claridad a la población en general para romper el profundo bloqueo ideológico dominante que no permitía (ni lo permite aún) aceptar al indígena dentro del mundo de hoy. Que no permitía que los contenidos políticos del movimiento indígena tuvieran objetivos propios, con aliados de diferentes sectores.

109. Mensaje del Cabildo. Gobernador de La Sierra Nevada. Cartilla: Carta al Cric Nº 2; Pág. 12; 1976.

110. *Solidaridad* se formó a partir de 1978, denunciando el asesinato por “pájaros” (asesinos a sueldo) de los hermanos Casso en Guayupe, Resguardo de Jambaló – Cauca. Se la invitó a participar, reconociendo el derecho del movimiento indígena a tener su propia política. Para ello era necesario conocer sus luchas, a fin de establecer nuevas relaciones de convivencia en el respeto y apoyo mutuo.

Para ello comenzamos a caracterizar la lucha indígena con valores propios históricos y culturales, sacando a la luz sus derechos; que llegasen a ser protagonistas de su propia lucha y no mezcladas con las luchas populares. Empezamos la recuperación de la historia oral y a contrastarla con la historia colonial. Desde la Asamblea de La Susana, el CRIC señaló en su programa *La recuperación de nuestra historia*, que no recogía solamente el sentir de la gente que respeta a sus mayores, sino que afirmaba un punto fundamental para desarrollar la formación política de las comunidades indígenas del Cauca. Algunos compañeros solicitaron mi colaboración para reconstruir su historia y en esta labor participaron activamente.

De ese trabajo surgió, la cartilla: “Historia Política de los Paeces”¹¹¹. Hasta entonces, la vivencia de los indígenas no constituía una historia que mereciera ser contada y menos como historia política. Se negaba a los indígenas incluso el derecho de equivocarse con su propia cabeza. Por eso el trabajo que iniciamos con las bases fue para desarrollar la idea de que existía una política indígena. Se propuso a los dirigentes indígenas que recuperaran sus verdaderos intereses, con el fin de llenar necesidades en materia de formación organizativa y que permitieran avanzar en su educación para la construcción colectiva y consciente de las comunidades y pueblos indígenas en busca de su liberación. Había carencia de materiales adecuados sobre su evolución histórica, social, económica y política, que ayudaran a superar las incompletas –y en ocasiones nocivas– visiones que imponen las concepciones institucionales.

Esta cartilla tuvo un camino con tropiezos, como lo recuerda el profesor y solidario Luis Guillermo Vasco, testigo presencial (2017,14):

“La cartilla fue entregada al Comité Ejecutivo del CRIC, cuyos colaboradores nunca la emplearon, y un poco más tarde, en Picacho, a los mayores de Jambaló, después en el V Congreso del CRIC, en Coconuco - Cauca, en 1978, cuando se entregó la cartilla a los indígenas participantes; como resultado, los dirigentes del CRIC sacaron a Víctor Daniel del Congreso “por no haber pedido autorización para repartir ese documento”; pero los indígenas se lo llevaron...”.

Uno de los resultados de ese V Congreso dice: “Se consolidan las bases centrales de la posición política del CRIC, a partir de un análisis histórico como descendientes de pueblos ancestrales y como parte de las mayorías oprimidas de Colombia”¹¹².

111. Bonilla, Víctor Daniel (1977). Cartilla: Carta al Cric N° 4: “Historia Política de los Paeces”; Pág. 2; septiembre de 1977.

112. Caminando la Palabra de los Congresos del Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC; febrero de 1971 a marzo de 2009. Pág. 27. Coordinación Editorial: Graciela Bolaños; Coordinación General: UAIIN

Esa concepción tropezó en la práctica porque usaron la historia para motivar y movilizar a las comunidades indígenas y no para retomar una orientación política, que traían con el peso de su realidad concreta¹¹³.

En esos momentos nos planteamos un desafío: “Que política buscan los indígenas” (Bonfil Batalla, 1979: 325). Era una crítica frontal a la alianza ANUC–CRIC, afirmando que los indígenas podían ser agentes de su propio destino, que al aceptar su historicidad como pueblos indígenas tenían un futuro.

Las comunidades del Cauca indígena se empeñaron en recuperar sus resguardos y los apoyamos, no por obedecer la políticas nacionales de reforma agraria, sino porque eran los legítimos dueños, como lo confirmaban los *títulos de los resguardos*¹¹⁴ con los cuales ampliamos la recuperación de la historia y de la territorialidad y la cultura, proyectando una dinamización de la recuperación de sus Derechos¹¹⁵ como pueblos indígenas.

Vasco (2017: 5) nos recuerda que: “En una semana de solidaridad con las luchas indígenas que se hizo en Manizales, en 1976, dijimos que los indígenas no luchaban solamente por la tierra, sino que luchaban por el territorio”. Porque años antes, en 1973, un delegado Arhuaco, ya nos había definido su concepto de territorio¹¹⁶:

“Para nosotros los indígenas, la tierra no es solo un pedazo de llano o de loma que nos da comida. Cómo vivimos en ella, cómo trabajamos en ella, cómo gozamos o sufrimos por ella, es para nosotros la raíz de la vida. Por eso la miramos y la defendemos también como la raíz de nuestras costumbres”.

La naturaleza y la importancia del *territorio* es definida así en la contraportada de la cartilla “La Política de los Paéces”. Dibujé el mapa del país Páez, en que aparece la conformación histórica de su territorio. Esto se transformó en un descubrimiento clave para los compañeros indígenas por la claridad que les aportaba este proceso de su historia:

A partir de allí, se fueron presentando una conjunción de circunstancias que permitieron, además, el surgimiento de la herramienta “Mapas Parlantes”, tal como

113. CRIC: ¿Frustración o Realidad? Cartilla: Carta al Cric Nº 5; Pág. 33; mayo de 1980.

114. Títulos de los Cinco Pueblos; Acordados por la Corona Española a Don Juan Tama de la Estrella; Escritura 843 de 1881; de la Notaria Pública de Popayán pasó al Archivo Histórico “José María Arboleda”.

115. La Lucha Indígena en Jambaló. Cartilla; Pag. 14; Resguardo de Jambaló y Fundación Colombia Nuestra, 1978.

116. La posición del indígena: Nuestra lucha es tu lucha. Pensamiento indígena frente al proyecto de modificación de la legislación indígena, presentado por la Iglesia Misionera (ASCOIN), Cartilla de la Secretaria de Indígenas- ANUC; Pág. 17; octubre 12 de 1973, Medellín.



“Mapas parlantes”. (N. del E.: Lamentablemente no se ha podido conseguir una mejor versión)

la llamaron los indígenas. Fuimos desarrollando esta experiencia que ha definido el territorio, de acuerdo a sus objetivos de uso, que permiten una continua producción y transmisión de conocimiento y de investigación de su propia realidad y del mundo circundante. Estos mapas son una serie temática y gráfica que han permitido la recuperación de la historia política del pueblo Nasa (entre 1535 y 1971) y su uso colectivo. Se realizaron entre 1978 y 1983, en los resguardos de Jambaló, Munchique, Caloto y Caldonó. Su empleo más permanente se ha realizado en esos territorios, como también en comunidades del centro y occidente del Cauca. A través, del trabajo con este método llegamos a la conclusión que para los indígenas el saber es un todo y que solo como tal puede ser conocido, aprendido, aprehendido, transmitido y reproducido (Bonilla, 1987: 150).

Pero su uso no desapareció. Se sigue utilizando aún en este siglo XXI, en los resguardos de Caldonó (2004), y Jambaló (2006). Ellos, junto con la organización del Cauca que lucha por la Liberación de la Madre Tierra y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), nos invitaron a un taller sobre Mapas Parlantes en 2018. Dicha Asociación reeditó la cartilla en 2015, con el nuevo título de “La Historia Política del Pueblo Nasa”, incluyendo los Mapas Parlantes¹¹⁷. Los mayores de la comunidad, profesores y dirigentes indígenas, proponen recuperar y adaptar este aporte con el fin de llenar necesidades en materia de formación organizativa, que permitan avanzar en la educación propia. Como comple

117. Víctor Daniel Bonilla (2015). “Historia Política del Pueblo Nasa”; Coordinación Hilo de Material Educativo; Tejido de Educación ACIN. ÇXHAB WALA KIVE.

mento necesario se elaboraron cartillas descriptivas, para facilitar la tarea de dirigentes y comunicadores. Algunos de los mapas han sido actualizados:

Recuperando el pasado

El año 1979, tras las decisiones políticas del Comité Ejecutivo del CRIC, entre ellas, dejar de lado la política indígena y mirar solo hacía afuera, varios miembros y asesores fueron detenidos, torturados y acusados de pertenecer al grupo armado Movimiento 19 de abril. Sin embargo, nosotros, los llamados “sectores críticos”, salimos en defensa del movimiento indígena en marzo de ese mismo año, en Barondillo (Jambaló - Cauca). Allí asistieron unos 400 delegados. La consigna fue: ¡El CRIC no ha muerto, el CRIC somos las comunidades organizadas y en lucha!¹¹⁸. A pesar de la represión, aumentaron las recuperaciones de tierras desde la periferia hacia el centro, aumento también el trabajo entre los cabildos para unir las parcialidades y las veredas¹¹⁹ que no eran consideradas territorios¹²⁰.

En esos momentos el camino a seguir no estaba muy claro. Unos trataron de formar el Movimiento Gustavo Mejía¹²¹, otros organizaron un grupo armado¹²² y otros buscamos otra salida, a raíz de una invitación, el 15 de febrero

118. Cartilla: Una masacre por detener, una lección en que pensar: La Violencia hegemónica en el seno del movimiento indígena del Cauca. Pág. 6; Documento elaborado por el Grupo de Solidaridad con los Pueblos Indígenas. Cali, mayo de 1984.

119. División territorial de un municipio.

120. Cartilla: “CRIC 1980: Comunidades en Lucha y Comité Ejecutivo”. Pág. 6; Gobernadores Indígenas en Marcha; noviembre 1980.

121. Comunicación personal con Jairo Gamboa, 15 agosto de 2020, testigo presencial del nacimiento del CRIC: “En la reunión de El Credo, que Gustavo Mejía convocó al conocer los problemas de tierras que se estaban presentando entre campesinos e indígenas, invitó a diferentes entidades como la ANUC, contratistas del Incora, entre otros. En las intervenciones que hubo, la de Antonio Mestizo (indígena del resguardo de Tacueyo) fue una de las más iluminadoras: ‘¿De modo Doctor [dirigiéndose al sociólogo del Incora] que sí a mí me roba un sombrero yo tengo que pagarle para que me lo devuelva?’. Ahí se armó la grande y por eso hubo que programar otra reunión, el 24 febrero de 1971, en Toribio, reunión más amplia para comprender mejor las políticas institucionales y las realidades indígenas, cuando se hicieron evidentes las diferencias entre el trabajo que venía realizando el Incora y los indígenas. Después del asesinato de Gustavo Mejía, en marzo de 1974, quisimos continuar con su visión del movimiento indígena. Para eso impulsamos con los compañeros del norte del Cauca –Tacueyó y Corinto–, el Movimiento que lleva su nombre. No estuvimos de acuerdo, que los compañeros que habían sido terrajeros y que habían participado en las luchas de recuperaciones de tierras, no fueran tenidos en cuenta para candidatos a participar en el Comité Ejecutivo del CRIC. Con las tierras recuperadas se ampliaban los resguardos y luego el cabildo las adjudicaba a las familias que habían participado. Muchos esperaron hasta la tercera recuperación para obtener su adjudicación e incluso hubo algunos que se quedaron sin nada. A diferencia de dirigentes gremiales, como Trino Morales y Juan Palechor, que sí fueron incluidos a pesar de no haber participado directamente en las recuperaciones.

122. Pablo Tattay *et al* (2013). Movimiento Quintín Lame. Una Historia desde sus Protagonistas. Ver presentación del libro: Pablo Tattay, responsable de asuntos políticos del Movimiento Armado Quintín Lame; Fundación Sol y Tierra; Espacio Creativo Impresores S.A.S. y Pre-Prensa.

de 1980, para celebrar la recuperación de las tierras en Guayupe (Jambaló- Cauca) con toda la comunidad. Allí arribaron doce gobernadores de los resguardos vecinos, junto con el *grupo de los solidarios* que los habíamos apoyado. Querían discutir el proyecto del Estatuto Indígena que el gobierno de turno, del presidente Julio Cesar Turbay (1978 -1982), estaba impulsando. Su rechazo fue unánime. En esa reunión los compañeros indígenas replantearon un camino y convenimos que no era suficiente con defender la Ley 89 sino que había que impulsar la recuperación del territorio y la autoridad. Por primera vez se escuchó el grito de: “¡Viva la Autoridad Indígena!”, respaldado por la presencia de los gobernadores. En esa ocasión hablamos por primera vez del *Derecho Mayor*¹²³ y los gobernadores retomaron el pensamiento sobre sus *Derechos*. Mientras tanto, los sectores del Comité Ejecutivo del CRIC continuaron defendiendo exclusivamente la Ley 89 de 1890¹²⁴.

Abriendo paso a nuestros derechos

De otra parte, el cabildo de Guambía que venía reorganizándose, nos invitó a trabajar. Durante varios meses se realizaron más de 50 reuniones en las veredas para analizar los problemas y repasar los caminos por donde habían buscado soluciones (con misioneros y politiqueros tratando de organizar ligas, sindicatos o cooperativas y otros), y recordar las luchas de los mayores. Así la comunidad fue encontrando el camino de su *Derecho* a ser un pueblo completo, recuperando el territorio, el gobierno indígena, sus costumbres, su vida comunitaria, su capacidad de dirigir su propio destino. Organizaron la Primera Asamblea del Pueblo Guambiano (del 27 al 29 de junio de 1980). Con el respaldo de los títulos de los resguardos, que eran desconocidos por los terratenientes, la comunidad los proclamó, en un documento, que llamó: “Ibe Namuiguen y Ñimmereay Guchá”¹²⁵.

El sábado 19 de julio de 1980, por primera vez, la comunidad indígena guambiana entró a trabajar las tierras. Fueron unos 600 comuneros de la hacienda Las Mercedes, ubicada en el centro del territorio tradicional. Se

123. Reconocido por la jurisprudencia mundial como “ocupación primigenia del suelo”, como el derecho inviolable del primer ocupante. Derecho que alegaron los grandes caciques para obtener de los reyes de España territorios y gobiernos propios. Cartilla: El Derecho Mayor: Antiguo – Preexistente – y vigente de los Misak; Plan de Salvaguarda, Autoridad – Autonomía (Nu – Nakchak), Pág. 34; 2014.

124. Cartilla: “Como recuperamos nuestro camino de lucha”. Gobernadores Indígenas en Marcha Nº 2. Pág. 6; mayo de 1981.

125. “Esto es lo nuestro y para ustedes también”. Manifiesto Guambiano (1980). Cabildo de la parcialidad de Guambía; porque si cada pueblo lucha por sus derechos, apoya con esa lucha la lucha de los demás. Asunto que en el Encuentro Indígena – ANUC (1974) había salido de las discusiones: la necesidad primero de crear y reforzar las organizaciones en cada comunidad y a nivel regional. Ver: “Hacia la Unidad Indígena”, Pág. 20.

trataba de tierras usurpadas por la familia de Ernesto González Caicedo. El gobierno la protegió enviando policías por centenares. Sin embargo, el día 21, los comuneros ya eran 1500, y al día siguiente eran 3000 los recuperadores, más otros 2000 que entraron a Popayán para hacerse sentir¹²⁶.

Continuamos divulgando los derechos del pueblo Guambiano en diferentes actividades, en Popayán. El 26 de agosto de 1980 recibieron un reconocimiento en un acto en la Casa Valencia¹²⁷, organizado por personalidades democráticas y organizaciones gremiales y populares. El 12 de octubre (cuando en Latinoamérica aún se celebraba el “Día de la raza”), proclamamos: “Nosotros los indígenas no somos una raza somos un Pueblo”¹²⁸. También empezamos a pronunciarnos al pueblo colombiano para que con su fuerza se lograra, un día quizás, *cambiar la Constitución Colombiana* y reconociera a los indígenas sus *derechos*, a vivir como comunidades porque el mundo tiene que ir hacia allá, a vivir como comunidad¹²⁹.

Porque habíamos aprendido de las comunidades indígenas que sí tienen democracias internas, todo lo anterior nos fue dando fuerza para preparar y organizar una Marcha de Autoridades indígenas Cumbales, Guambianos y Paeces. La iniciamos el 14 de noviembre de 1980, para llegar al Congreso de la República el día que el gobierno defendía la propuesta del Estatuto Indígena. Gracias a la solidaridad de aproximadamente unas 600 personas, que estuvieron dispuestas a trabajar, la organización fue un éxito. Deteniéndonos en pueblos (Timbío, Puerto Tejada, Yumbo, Bugalagrande y Zipaquirá) y ciudades (Cali, Medellín y Pereira) donde tuvimos el apoyo de los sectores populares (Barrios, colegios, universidades –Nacional, Valle y Javeriana– y fabricas) y solidarios (estudiantes, profesores, los compañeros negros, obreros, académicos). Buscábamos que el pueblo colombiano conociera las luchas, los derechos y la manera cómo piensan los compañeros indígenas, dando pasos para construir verdaderas alianzas. Conocer las diferencias entre terratenientes y patronos, por ejemplo, además, organizamos citas para dialogar de *autoridad a autoridad* con el alcalde de Cali y para denunciar con el gobierno (Ministro de Gobierno), quien se puso furioso con nuestras denuncias y nos llamó subversivos. Trece cabildos llegamos a Bogotá el 26

126. Reconocimiento al Derecho del Pueblo Guambiano – Cali, julio 31 de 1980: Documento de apoyo del Movimiento de Solidaridad con las luchas indígenas y en el momento presente con el pueblo Guambiano; Pág. 2; 26 de agosto de 1980; colabora con el levantamiento del texto y diagramado de “Otra Vuelta de Tuerca”.

127. Casa de la familia Valencia desde la Colonia. Saludo de bienvenida del maestro Álvaro Pío Valencia, hermano del expresidente de Colombia Guillermo León Valencia.

128. “De Popayán a Bogotá: Abriendo paso a Nuestros Derechos”. Cartilla Despertar Guambiano Nº 3: Pág. 15; noviembre de 1980.

129. “De Popayán a Bogotá: Abriendo paso a Nuestros Derechos”. Cartilla: Despertar Guambiano Nº 3: Pág. 5; noviembre de 1980.

de noviembre¹³⁰. Del gobierno no esperábamos nada; lo que buscábamos era ampliar la solidaridad del pueblo colombiano.

Al terminar la Marcha, nos volvimos a reunir, en enero de 1981, con los gobernadores indígenas para analizar lo conseguido, y salieron varias conclusiones aclarándonos hacia donde iba el Movimiento Indígena. Entre ellas: “Tenemos que unir no solo en personas sino en pensamiento, luchamos por el *Derecho Mayor*, tenemos que quitarnos esas adjudicaciones individuales del Incora y sus cooperativas que no reconocen la autoridad de los cabildos”; “seguir fortaleciendo la unidad interna de los resguardos”; “sobre el trabajo de los cabildos”; “preparar las nuevas elecciones de los cabildos”. También se fortaleció el CRIC porque a todos nos recibían como luchadores de la organización y muchos compañeros siguieron apoyando. Con los nuevos cabildos analizamos lo que hicimos el año 1980, de lo que resultó la idea de realizar un encuentro para celebrar los diez años de las luchas de recuperación que habíamos cumplido. El encuentro se llevó a cabo el 21-22 de febrero de 1981, con la participación de comunidades, solidarios y algunos representantes de sindicatos. La mejor manera de celebrar fue dar el último empujón para recuperar definitivamente la hacienda “Las Mercedes”, hoy “Santiago”. Dos mil guambianos y mil paeces entraron a trabajar la tierra, encabezados por el cabildo, e hicieron retroceder al Ejército¹³¹.

En ese encuentro surgió AISO (Autoridades Indígenas del Suroccidente). También hubo tiempo para plantear *Nuestro Pensamiento de Lucha* y recogimos las palabras de los compañeros indígenas y estudiamos los puntos sobre cómo nos unimos para recuperar los derechos y seguir buscando la solidaridad del pueblo colombiano. Al finalizar el encuentro decidimos no asistir al VI Congreso del CRIC en Toribio – Cauca:

“No vamos al Congreso porque las comunidades queremos una lucha limpia y no revuelta. Una lucha sin que nos engañen y sin engañar, sin llevar cosas que no nos sirven a nosotros sino a políticas ajenas; porque los gobernadores unidos queremos defender lo nuestro”. (Una de las intervenciones de las comisiones¹³².)

Pueblo colombiano – Pueblos indígenas

Por ese tiempo no se había logrado entender completamente el contenido del movimiento indígena. Este recorría las comunidades más diversas du-

130. Cartilla: “Cómo Recuperamos Nuestro Camino de Lucha”. Gobernadores Indígenas en Marcha Nº 2. Pág. 13, mayo de 1981.

131. Cartilla: “Cómo Recuperamos Nuestro Camino de Lucha”. Gobernadores Indígenas en Marcha Nº 2. Pág. 42, mayo de 1981.

132. Cartilla: “Cómo Recuperamos Nuestro Camino de Lucha”. Gobernadores Indígenas en Marcha Nº 2. Pág. 54, mayo de 1981.

rante los últimos diez años, llevándolas a renovar su propio pensamiento y reafirmar su propósito político: “Defender para nuestros hijos el derecho de ser guambianos, paeces, arhuacos, kamëntsá...”. Derecho de seguir siendo hoy “que somos legítimos americanos”. Propósito político que no era incompatible ni con el progreso, ni con la justicia. Estábamos reivindicando *la unidad dentro de la diversidad*, aportando nuevos caminos para la construcción de una nueva Colombia¹³³.

Retomando este pensamiento, fuimos elaborando una concepción jurídica en su defensa, que denominamos *Derecho Mayor*, un derecho de “preferencia e irrenunciable”, es decir, derecho a vivir como indígenas, de acuerdo a su historia, autoridades, tradición y costumbres, en sus territorios; conviviendo con el resto de la sociedad colombiana. Es decir, convivencia respetuosa que trae la paz, por la que siempre se ha luchado¹³⁴.

Sin embargo, éste concepto de *Derecho Mayor* fue mal interpretado por el Comité Ejecutivo del CRIC y sus asesores. Lo tergiversaron así: “No podemos decir que vamos a reclamar todo el territorio porque nosotros hemos sido los originarios”. “Nos tocaría enfrentar al resto del pueblo colombiano”¹³⁵.

Entre el 9 y 11 de noviembre de 1982 organizamos el Tercer Encuentro de Autoridades Indígenas y el Primer Encuentro de Autoridades Indígenas y Autoridades Blancas, contando con la participación del presidente Belisario Betancourt (1982 -1986), a quien habíamos invitado previamente, cuando era candidato al cargo. Asistió con sus ministros y acepto ir a Santiago – Guambía, sin la habitual presencia de la fuerza pública. En ese Encuentro hubo intervenciones de El Gran Cumbal, Guambía, Páez y del presidente del Comité Ejecutivo del CRIC. Cito un aparte del discurso del gobernador de Guambía, Abelino Dagua:

“Señor Presidente, las autoridades de nuestras comunidades exigen que deben ser reconocidos los derechos de los pueblos indígenas, como son: Autoridad, territorio y la reconstrucción social y económica de nuestros pueblos... Nuestros pueblos tienen que comenzar a recuperar un territorio que nos pertenece. Pero hay que ser claros: Muchos nos han tergiversado el Movimiento; que nosotros queremos

133. Pueblo Colombiano, Pueblos Indígenas: Exterminio o Convivencia. Carta dirigida a los miembros de la Comisión de Paz, firmada por los Grupos de Solidaridad con los pueblos indígenas, Cali, Yumbo, Popayán, Pasto y Bogotá. Pág. 4 y 8. Publicada febrero de 1982.

134. Pueblo Colombiano, Pueblos Indígenas: Exterminio o Convivencia. Carta dirigida a los miembros de la Comisión de Paz, firmada por los Grupos de Solidaridad con los pueblos indígenas, Cali, Yumbo, Popayán, Pasto y Bogotá. Pág. 4 y 8. Publicada en febrero de 1982.

135. Por los caminos de la organización indígena y sus políticas. Carta abierta al periódico ANTROPÓS, por: Luis Guillermo Vasco U. Pag.21. Bogotá, noviembre 11 de 1981.

recuperar todo el país, no. Nosotros queremos delimitar los resguardos de los pueblos indígenas...”¹³⁶.

El presidente de la República Belisario Betancourt reconoció y comprometió el derecho a la tierra, al desarrollo cultural, salud, tecnología, justicia y la relación de autoridad a autoridad sin intermediarios. Quedamos esperando su verdadera práctica porque las consecuencias de ese Encuentro fueron difíciles para él. Su Declaración produjo sorpresa y descontento entre la clase terrateniente y los conservadores, y tuvo poca posibilidad para cambios legislativos. Después llegaron políticas de tierras en la región del suroccidente del país, a través, de las oficinas de Asuntos Indígenas, del Incora, junto con los asesores del Comité Ejecutivo del CRIC, que fueron destructivas y buscaron debilitar la autoridad indígena, induciendo enfrentamientos entre comunidades, obligándolas a firmar documentos de compra-venta de las tierras recuperadas, diciendo que los verdaderos dueños eran los terratenientes¹³⁷.

Ocupación del territorio por grupos armados y la experiencia de la lucha indígena

La presencia de los grupos políticos armados, en los territorios indígenas del Cauca comenzó a perjudicarlos: Movimiento 19 de Abril (M-19), Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), Ejército Popular de Liberación (EPL), Grupo disidencia de las FARC (Ricardo Franco), Ejército de Liberación Nacional (ELN) y El Grupo Armado Quintín Lame. Completan este cuadro de violencia el Ejército Nacional y las bandas de Pájaros (Asesinos contratados). Al caer sobre las comunidades y las familias, estos grupos las dividieron porque sembraron la desconfianza, el temor y la confusión ya que entre ellos existían contradicciones y enfrentamientos.

Nos decían: “No pueden permanecer aislados de la lucha armada por la revolución y el cambio, atrincherándose solo en su lucha indígena”. De esta manera pretendían desconocer que existe una historia de luchas indígenas desde hace más de quinientos años, que la hace por eso más válida y justa¹³⁸.

Ante los hechos, las Autoridades Indígenas del Suroccidente, con los solidarios de sectores intelectuales, políticos, populares y obreros de Cali, promo

136. Tercer Encuentro de Autoridades Indígenas y Primer Encuentro de Autoridad Indígena y Autoridad Blanca. Pág.6; Guambía, noviembre del 9 al 11 de 1982.

137. Esto sucedió ocho meses después. En el suroccidente colombiano: Ofensiva General Para Descabezar al Movimiento Indígena, 4 Encuentro de Autoridades Indígenas. Pág. 6, septiembre de 1983.

138. Nuestras ideas y los problemas de hoy. Gobernadores Indígena en Marcha Nº7. Pág. 19, julio de 1985.

vimos y desarrollamos una gran Marcha el 11 de Abril de 1984, donde las comunidades en lucha denunciábamos la campaña tendiente a terminar con la vida de los dirigentes y luchadores, viniera de donde viniera, proclamando, desde esa ciudad: “Exigimos respeto a nuestros territorios, a nuestras autoridades, a nuestros pueblos” y recordando a todo el que quiera oír que: “Los pueblos indígenas rechazamos a todas las fuerzas que invaden nuestras tierras”¹³⁹.

Derechos humanos y Pueblos indígenas

La discriminación (negación jurídica y política) es una de las causas de la violencia. En el caso de los pueblos indígenas significa negarles su derecho a vivir y desarrollarse de acuerdo a sus intereses y aspiraciones políticas y culturales, que son las más elevadas manifestaciones de los *Derechos Humanos*. Esta situación se vivía en el contexto nacional. La organización político-administrativa que estaba vigente destruyó o suplantó los mecanismos de organización y dirección social de las sociedades étnicas al subordinarlas al esquema estatal, además, de impedirles toda posibilidad de expresión autónoma. Pretendieron implementar planes basados en diagnósticos que no correspondían a su realidad, y desconocer el carácter eminentemente participativo comunitario en la elaboración formulación y ejecución de las decisiones que les competían. Ensayaron darles a los indígenas “representación” en comités, en lugar de promover canales efectivos de participación, designando en estos a indígenas ya muy integrados (individualizados). Todo esto contribuía a dar participación solo a algunos sectores de las comunidades y apuntaba a impedir que se reconstruyen como sociedades capaces existir y aportar al contexto nacional¹⁴⁰.

Las necesarias reformas jurídicas e institucionales

Para que los cambios a que aspirábamos llegaran a tener efectos jurídicos y políticos reales en el actuar de la nación colombiana frente a los indígenas, era necesario que se concretaran en *reformas constitucionales* legales, político-administrativas, reconocimiento de la realidad multiétnica y de la realidad del “territorio indígena”, y establecer normas para el manejo de los recursos presupuestales por parte de los pueblos, entre otras cuestiones¹⁴¹. Eran derechos legítimos que buscábamos fueran reconocidos y que detallamos en anexo en una carta que enviamos (marzo 10, 1988) al Ministro de Gobierno en nombre del Movimiento de Autoridades Indígenas del suroccidente (MAISO), para hacer oír nuestra voz,

139. Nuestras ideas y los problemas de hoy. Gobernadores Indígena en Marcha Nº7. Pág. 15, julio de 1985.

140. Víctor Daniel Bonilla (1988). *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas*. Colombia Nuestra Ediciones. Pág.27; julio de 1988.

141. Víctor Daniel Bonilla (1988). *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas*. Colombia Nuestra Ediciones. Pág. 31; Julio de 1988.

en un momento en que el Estado y el pueblo colombiano intentaban llegar a un acuerdo que permitiera actualizar la Ley fundamental de la República¹⁴².

El 8 de septiembre de 1990, en Guachucal (Nariño), las Autoridades y los delegados de dieciséis resguardos del suroccidente realizamos un primer estudio sobre las Asamblea Constituyente. De allí salió el llamado a los pueblos y comunidades a informarnos y participar activamente. Quince días después, entre el 20 y 23 de septiembre nos volvimos a reunir en Santiago (Guambía) en un taller-encuentro para profundizar sobre la situación. Nuevamente nos reunimos en Panam (Nariño), los días 5 y 6 de octubre, para decidir la forma de participar¹⁴³. Los compañeros eligieron a Lorenzo Muelas para que defendiera los derechos como pueblos e iniciamos la campaña para elegirlo el 9 de diciembre. Buscamos los apoyos de campesinos, negros, indígenas y los sectores populares. Los compañeros guambianos y paeces armaron comisiones para hacer presencia en otras comunidades y ciudades y dar a conocer nuestro pensamiento.

El desarrollo del trabajo en la Constituyente lo organizamos con reuniones informativas en las comunidades. Publicamos boletines como MAICO (Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia), sobre como avanzaba el trabajo en la Constituyente. Así, en el boletín de febrero de 1991 (pág. 5) se dice: “La fuerza del Movimiento la vamos a concentrar en la comisión de ordenamiento territorial. Las comisiones 3, 4 y 5 que son Congreso, Justicia y Asuntos Económicos, también contaron como asistentes con uno de los compañeros del Movimiento. Igualmente, realizamos pequeñas cartillas sobre los trabajos que estábamos impulsando sobre el Ordenamiento Territorial y la economía indígenas”¹⁴⁴. Además, participamos en la elección popular de alcaldes, durante el periodo 1992-1994, y ganamos la alcaldía de Silvia (Cauca) con Mario Restrepo de la alianza Movimiento Obrero Independiente Revolucionario (AICO-MOIR), aprovechando ese margen que se logró para ampliar y descentralizar la democracia en el país¹⁴⁵.

A pesar de las conquistas jurídicas obtenidas en la nueva Constitución Política, el movimiento indígena no se consolidó¹⁴⁶. Los viejos enemigos han impedido

142. Víctor Daniel Bonilla (1988). Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Colombia Nuestra Ediciones. Carta en la Pág. 34; julio de 1988.

143. Cartilla: “Los Derechos Indígenas en la Reforma Constitucional”. AISO, Pág. 2, octubre 12 de 1990. Colaboración de Colombia Nuestra y CENCOA.

144. Trabajando alrededor de la Constituyente. Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia). Marzo de 1991.

145. Pueblos Indígenas Y Reforma Municipal. Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente. Noviembre de 1987.

146. Víctor Daniel Bonilla (1993). “Itinerario de una Militancia Paralela: La Lucha por los Derechos Indígenas y la Lucha por la Democratización en Colombia”. Articulación de la Diversidad. Tercera Reunión de barbados. Coordinador Georg Grünberg. Pág. 344. Biblioteca Abya-Yala.

el desarrollo de las leyes de los nuevos derechos adquiridos. Ha decrecido el interés del movimiento por desarrollar y presionar los cambios desde adentro, desde el territorio, donde surgen problemas de linderos entre resguardos, y no permiten avanzar, por ejemplo, los “Mandatos Indígenas” de las grandes Asambleas, que se espera sirvan de normas para ir construyendo la ETIS¹⁴⁷ de la futura “Nación Nasa”¹⁴⁸. Es un proyecto unificador también acariciado por el pueblo Misak, que pretende adoptar una nueva organización política a través del *Nu Nakchak*¹⁴⁹ (la gran tulpa o fogón), que marcaría la unidad de las autoridades Misak en todo el país. No obstante las masivas y frecuentes demandas políticas al Estado, respaldadas por frecuentes tomas de carreteras que este ha controlado fácilmente, tampoco han logrado éxito hasta hoy.

BIBLIOGRAFÍA

Bonfil Batalla, Guillermo

1979 *Indianidad y Descolonización en América Latina*. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. Editorial Nueva Imagen; México.

Bonilla, Víctor Daniel

1968 *Siervos de Dios y Amos de Indios*. Editorial Tercer Mundo S.A. Bogotá.

1988 *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas*. Colombia Nuestra Ediciones. Bogotá.

1987 “Nuevas Experiencias con el método de investigación ‘Mapas Parlantes’”. Educación en Poblaciones Indígenas. Políticas y Estrategias en América Latina; Unesco – OREAL Santiago de Chile

Grünberg, Georg (Coord.)

1971 *La Situación del Indígena en América del Sur* (1971). Biblioteca Científica. Editorial Tierra Nueva; Uruguay.

Vasco, Luis Guillermo

2017 *Mapas Parlantes y Construcción de Territorio*. Área Cultural del Banco de la República. Pág. 4, Montería – Sincelejo, agosto 10-11.

147. Entidades Territoriales Indígenas. Ver Cartilla: “En que Consiste el Ordenamiento Territorial Indígena”. Aplicando la Constitución 1; MAICO, febrero de 1993.

148. Víctor Daniel Bonilla (2004). “Factores Históricos, Culturales y Políticos a tener en cuenta en la Construcción de la ETI en Caldono”. Pág. 70. Documento realizado dentro del proyecto: “Acompañamiento y Asesoramiento al Proceso de Conformación de la ETI en Caldono”, GTZ.

149. Gran Nación Originaria Misak. Mananasrøn Katik Misak Misak Kòmik (2012). Plan de Salvaguarda Misak. Autoridades del Nuk Nakchak - Equipo del Auto 004. Pág. 25.

VÍCTOR DE LA CRUZ Y LA FLOR DE LA PALABRA^{150*}

Natalio Hernández

<i>Dxi guyubilulu'</i>	El día que con tus ojos me busques
<i>ma' que' zadxe' lu' naa</i>	ya no me encontrarás,
<i>ne ndaani' ladxidua' ya'</i>	y dentro de mi corazón
<i>ma' guiruti' guinni gabi lil</i>	no habrá nadie que te diga
<i>xi neza xiaañ</i>	por qué camino me fui
<i>ne lii paraa bisiaanda'</i>	y en dónde te olvidé.

Los alcances de La flor de la palabra, Víctor de la Cruz
Antología poética, Ayuntamiento de Juchitán, Oaxaca, 2012.

Primeros encuentros y desencuentros

Conocí personalmente a Víctor de la Cruz en julio de 1977, con motivo de nuestra participación en la reunión de Barbados II que se celebró en una de las islas del Caribe que lleva, precisamente, el nombre de Barbados. Este encuentro marcó profundamente mi vida como dirigente de la década de los años setenta, por dos razones:

Primera razón, porque logramos conocernos, a nivel continental, varios de los dirigentes del movimiento indígena de América. Por otra parte, porque establecimos un diálogo horizontal, respetuoso y enriquecedor con antropólogos y pensadores aliados del movimiento indígena, entre ellos, Guillermo Bonfil Batalla, Darcy Riveiro, Nemesio Rodríguez, Miguel Bartolomé, Esteban Mosonyi, por solo mencionar algunos.

Como sabemos, la Declaración de Barbados II, se constituyó en uno de los documentos fundacionales del movimiento indígena contemporáneo. En una parte de la Declaración se postula:

150. * Texto presentado en el conversatorio “Víctor de la Cruz en la Academia y en la Literatura”, durante la inauguración de la primera Feria Regional del Libro y de la lectura Víctor de la Cruz. Juchitán, Oaxaca, agosto 30. 2019.

“En América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural. La dominación física se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo comenzó desde el momento mismo de la invasión europea y continúa hasta hoy.

La dominación cultural puede considerarse realizada cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto del desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, si no el nivel más bajo de atraso que debe superarse...”.

En este contexto, Víctor de la Cruz y yo tuvimos los primeros encuentros y desencuentros como pensadores y dirigentes del movimiento indígena de México. En aquel momento yo era presidente de la asociación civil Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües (Anpibac) y Víctor era militante de la Coalición Obrera, Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI) y Director de la Casa de la Cultura de Juchitán, Oaxaca.

En mi opinión, la beligerancia y radicalismo de la COCEI se manifestó claramente en el pensamiento y la actitud del poeta *binizá*¹⁵¹ Víctor de la Cruz. Durante todo el desarrollo de la reunión de Barbados, dentro y fuera de las sesiones de trabajo, me acusó de ser un enviado del gobierno, un priista vendido, y tantos otros calificativos que, al final, se volvieron como una broma pesada hacia mi persona. Al concluir el Congreso de Barbados, pienso ahora, que fue ahí donde se originó nuestra amistad, porque coincidimos en las demandas acerca de los derechos lingüísticos y la libre determinación de nuestros pueblos.

Nacimiento de la flor de la palabra

Pocos años después de la Reunión de Barbados, concretamente en 1983, Víctor publicó su libro *Guie’ sti’ didxaza’ La flor de la palabra, antología de la literatura zapoteca*. Yo considero que a partir de este libro empezó una nueva relación entre nosotros: una relación de amistad y de hermandad con base en la poesía y, en general, en la literatura en nuestros propios idiomas. En mi caso, en 1985, escasamente dos años después de la edición de *La flor de la palabra*, publiqué mi primer poemario con el título *Xochicoscatl/ Collar de flores*.

Debo señalar que la obra *Guie’ sti’ didxazá* me motivó muchísimo, como también el libro *Trece poetas del mundo azteca* de nuestro distinguido maestro Miguel León-Portilla. De manera específica, el libro de Víctor me permitió conocer a los pioneros de la literatura zapoteca contemporánea, entre ellos: Andrés Henestrosa, Pancho Nacar, Enrique Liekens y Gabriel López Chiñas, entre otros. De este último me he atrevido a recitar, en varias ocasiones, en forma bilingüe, un fragmento de su emblemático poema *Didxazá*:

151. Autodenominación empleada por el pueblo Zapoteco para nombrar su lengua.

<i>¡Ay! didxazá, didxazá,</i>	<i>¡Ay! zapoteco, zapoteco,</i>
<i>diidxza' rusibani naa,</i>	<i>lengua que me das la vida,</i>
<i>naa nanna zanitilu',</i>	<i>yo sé que morirás</i>
<i>dxi initi gubidxa ca.</i>	<i>el día que muera el sol.</i>

Víctor de la Cruz, sin duda, estableció un puente importante entre la generación de poetas fundadores de la literatura contemporánea en lengua zapoteca y la nueva generación de poetas en lengua *didxaza'*. Junto con él debo mencionar a Enedino Jiménez y Macario Matus a quienes recuerdo con enorme gratitud, por haberme compartido su amistad y su palabra florida, es decir, su obra literaria.

Debido a su trayectoria como escritor zapoteco en lengua *binnizá* recibió el Premio Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas Indígenas en octubre de 1994 por parte del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), justo en el año en que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) había lanzado su grito de guerra *¡Ya basta!* en el Sureste de México. En la ceremonia de entrega del Premio Nezahualcóyotl, Víctor expresó:

“Esta flor que me entregan, pienso que no solamente yo debería recibirla. Pienso que sería bello que su aroma se esparciera entre la generación de hombres que se salvó de la colonización europea. Aunque sea una flor de maíz, aunque sea una flor de calabaza se merecen. El problema con estas flores es que no nacen en las azoteas, no nacen en el pavimento, no nacen en la piedra. Necesitan de la tierra y el agua para nacer y florecer. Necesitan cuidado, necesitan ser amadas para poder vivir y hacernos vivir.

Necesitamos recordar a las personas, a los hermanos que tomaron las armas porque no tenían qué comer, no tenían en dónde descansar. Su vida solo era la muerte, no había lugar para el amor, solo la muerte. Por eso no nos extrañemos de que ellos sin tener nada se enfrentaron a la muerte...”.

El pensamiento de los Binnigula'sa'

La obra literaria de Víctor de la Cruz es amplia y variada. Después de la publicación de *La flor de la palabra*, que ha tenido, por lo menos, dos nuevas ediciones por parte del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), siguieron otras obras como *Las guerras entre aztecas y zapotecas* (1981), *El General Charis y la pacificación del México posrevolucionario* (1983), *Coyote va a la fiesta de Chihuitán (versión bilingüe zapoteco-español con ilustraciones de Francisco Toledo)* (1983), entre otras. También fue director de la revista “Guchachi’ Reza - Iguana Rajada”.

Yo considero que la obra literaria que refleja la madurez de su formación profesional como investigador, escritor y poeta, es *El pensamiento de los binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario*. En ella, el autor señala:

“Esta obra es el resultado de una amplia investigación sobre el pensamiento de los antiguos zapotecos, conceptualizados por el autor como los binigula'sa', a partir de la información arqueológica, lingüística, etnohistórica y etnográfica, de toda la familia zapoteca, pero enfocada principalmente, por razones de tiempo y espacio, en los zapotecos de los Valles Centrales y el Istmo de Tehuantepec, conocidos como binizá, “gente de las nubes”.

Los distintos rostros del poeta

Otras de las tantas facetas de Víctor es que era un poeta alegre, extravagante y generoso. Recuerdo que en 1995 asistió, junto con Carlos Montemayor y Gerardo Can Pat, poeta maya de Yucatán, a un Congreso de escritores en París, Francia. Por alguna razón yo no pude participar. Recuerdo que a su regreso de aquel Congreso me pasó a saludar en la Dirección General de Culturas Populares donde yo trabajaba. Entró a mi oficina con una alegría desbordante, vistiendo con pantalón de mezclilla y un saco color café con varios pines pegados en la solapa del saco, que contenían banderas y otros emblemas franceses. En ese instante pensé en la extravagancia del Gral. Charis, personaje que él había investigado y publicado en años recientes. Le dije, Víctor, obséquame uno de los emblemas que traes pegados en el saco. Él me respondió: estos testimonios me los gané en el Congreso, así que no puedo regalarte ninguno.

Pocos años después de este incidente, le pedí que leyera el manuscrito *Papaloicuatl/ Canto a las mariposas* que contenía mis poemas en náhuatl y español. Lo hizo con mucho agrado y no fue tan drástico como yo esperaba. Al final fuimos a celebrar la edición del libro en un restaurante de buenos cortes y excelentes vinos. Pasamos momentos felices, gracias a *La flor de la palabra* que había hecho posible la magia para fortalecer y enriquecer nuestra amistad.

En este mismo periodo, mi amigo Mario Molina, poeta zapoteco de la Sierra Juárez, me pidió que revisara su libro de poemas *Volcán de pétalos* que había concluido en esos años. Yo le respondí: Mario no puedo hacer lo que me pides, por una razón: yo soy poeta lírico y no cuento con la formación técnica para juzgar con rigor académico tu obra literaria. Además, somos amigos y me puede ganar la benevolencia. Yo te aconsejo –le dije– que busques a Víctor de la Cruz para que revise tu trabajo poético.

“Tú me mandas con ese hijo de la chingada. Va a destruir mi obra – me respondió Mario–. De eso se trata –le dije– ve con él, te va a servir

mucho su crítica. Después de que destruya tu obra, volverás a integrarla y eso será lo que publiques”.

Así aconteció y en 1996 se publicó *Volcán de Pétalos*. Víctor y Mario se hicieron amigos: celebraron su amistad y la publicación del poemario, con unos buenos mezcales y chapulines de Oaxaca.

El adiós para Víctor

Víctor fue un hombre polémico. La palabra fue su arma filosa y poderosa. Con frecuencia era despiadado con sus colegas académicos. Muchas veces llegué a pensar que se peleaba hasta con su propia sombra, es decir, con su *tonal*. No obstante, era muy fructífero discutir con él. Defendía con pasión sus puntos de vista y sus convicciones. En el discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, en 2011, entre otras ideas, expresó de manera contundente:

“Mi antología de la literatura zapoteca contemporánea, *Guie’ sti’ diidxazá*, se publicó en un mal momento político. En el año de su publicación, 1983, el Congreso del Estado de Oaxaca desconoció al Ayuntamiento Popular de Juchitán, el primer ayuntamiento municipal que la izquierda tenía en sus manos. Así que su presentación, programada para realizarse en el Museo de Culturas Populares en Coyoacán, fue cancelada “por órdenes superiores”; expresión cuyo significado conocemos bien en México. Afortunadamente los amigos fotógrafos, agrupados en el Consejo Mexicano de Fotografía, mostraron su solidaridad con la causa juchiteca, ofreciendo la sede de su agrupación en el Distrito Federal para la presentación de la perniciosa antología. El escándalo periodístico fue enorme, pero el silencio de la crítica literaria no fue menos grande; y, así, la primera antología de la literatura indígena en México fue ninguneada por el *stablissement* literario mexicano, con la excepción de dos poetas: uno mexicano, Carlos Montemayor, y el otro, un guatemalteco radicado en México, Otto Raúl González, quienes en 1985 publicaron sendas notas sobre la obra en la sección cultural del periódico *Excelsior*”.

Víctor de la Cruz, poeta *binizá* se fue de esta tierra en 2015. Como un sencillo homenaje a su rica y polémica trayectoria, quiero concluir mi participación con una anécdota que nos aconteció en Tabasco. A propósito del Bicentenario de la Independencia y Centenario de la Revolución fuimos invitados por el Congreso del Estado, para participar en una serie de conferencias, cada uno de nosotros con su propio tema. En mi caso con el tema de Literatura en Lenguas Indígenas y en el caso de Víctor, sobre el derecho a la autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas.

Mi participación fue bien recibida por el público, dado que mi conferencia tuvo un enfoque hacia los derechos lingüísticos y el papel de los escritores como portadores de la palabra florida de sus pueblos.

Cuando correspondió el turno a Víctor de la Cruz, en su calidad de conocedor del derecho, se puso a cuestionar los principios zapatistas acerca de la autonomía y libre determinación de los pueblos. Entonces el público se encendió y la conferencia estuvo a punto de convertirse en un zafarrancho. Al concluir la conferencia y ya calmados los ánimos, con una sonrisa irónica muy característica de él, me acusó de que yo había mandado a sabotear su conferencia.

Esto que aconteció en Tabasco fue como el corolario final de una relación de amigos y colegas; nunca se empañó nuestra amistad por más de 40 años. Cada que teníamos oportunidad nos poníamos a conversar y a discutir de manera amena y también polémica, algunas veces acompañados de un vino tinto que tanto le agradaba. Hoy, por eso, he venido a recordar su vida y su obra, junto con sus paisanos y amigos aquí reunidos, para que su trabajo académico y literario siga dando frutos, a través de la flor de la palabra de los nuevos escritores y escritoras de esta antigua y moderna ciudad de Juchitán, “Tierra florida/ Xochitlalpan”.



DIÁLOGOS INTERGENERACIONALES SOBRE BARBADOS I Y II:

Entrevista al poeta náhuatl Natalio Hernández Xocoyotzin

**Aída Hernández Castillo
y Patricia Torres Sandoval**



En este texto hemos tejido las voces de tres generaciones distintas de escritores-activistas en la defensa de las culturas indígenas, que de una manera u otra hemos sido influenciadas por los dos acontecimientos históricos que fueron la primera reunión de Barbados, que se llevó a cabo en Bridgetown, en la Universidad de la Indias Occidentales, en Barbados, del 25 al 28 de enero de 1971, y por la segunda, realizada seis años después, entre el 18 y el 28 de julio de 1977, en el mismo lugar. Estas reuniones fueron apoyadas por el Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de las Iglesias de Ginebra y representaron una ruptura con la antropología indigenista integracionista prevaleciente en esa época.

Estos dos eventos marcaron a generaciones de antropólogos y antropólogas, así como a una nueva generación de activistas indígenas, que se formaron bajo la influencia de la crítica anticolonial y antiracista, documentada en las dos Declaraciones de Barbados. Estos textos, que se han convertido en fundamentales para las teorizaciones sobre la descolonización en América Latina, si bien son complementarios, tienen demandas y estilos narrativos distintos¹⁵². El primero de ellos fue elaborado por un grupo de antropólogos, cuyos nombres son ya referentes importantes para la antropología crítica latinoamericana: Pedro Agostinho da Silva (Universidad Federal da Bahía, Salvador), Nelly Arvelo Jiménez (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas), Miguel Alberto Bartolomé (Universidad de Buenos Aires), Guillermo Bonfil Batalla (Universidad Nacional Autónoma de México), Víctor Daniel Bonilla (Comité para la Defensa del Indígena, Bogotá), Oscar Bolioli (Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra), Gonzalo Castillo Cárdenas (Comité para la Defensa del Indígena, Bogotá), Miguel

152. Para un análisis del discurso de las dos Declaraciones ver Málaga Villegas 2019. La primera Declaración se puede consultar en http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf La segunda se puede ver en http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?c_pre=76&tema=7 (Consultado 11 de septiembre 2020)

Chase Sardi (Centro de Estudios Antropológicos del Ateneo Paraguayo, Asunción), Georg Grünberg (Universidad de Berna), Carlos de Araujo Moreira Neto (Universidad de Río Claro, Brasil), Esteban Emilio Mosonyi (Universidad Central de Venezuela, Caracas), Darcy Ribeiro (Universidad de Chile, Santiago de Chile), Scott S. Robinson (Whitman College, Walla Walla, EEUU), Sílvio Coelho dos Santos (Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis), Stefano Varese (División de Poblaciones Amazónicas, Ministerio de Agricultura del Perú)¹⁵³.

Las críticas y demandas planteadas en este primer documento van dirigidas a tres interlocutores: los Estados latinoamericanos, las Iglesias y la comunidad antropológica. Sin entrar en detalle, los contenidos de esta primera Declaración de Barbados es una denuncia de la continuidad del proyecto colonial en los territorios indígenas del continente, y del papel que los Estados, las iglesias y los antropólogos jugaban para seguir reproduciendo las estructuras coloniales que despojan a los pueblos de sus territorios, recursos naturales y culturales.

La segunda Declaración, en cambio, fue escrita por activistas e intelectuales indígenas que confluyeron con los antropólogos en la reunión de julio de 1977. Se trata de un documento anónimo en el que el principal interlocutor son los mismos pueblos indios del continente. Es fundamentalmente un llamado a unir fuerzas para una lucha anticolonial y para confrontar la “desindianización” promovida por los Estados latinoamericanos.

Contrastando con los análisis marxistas de la época, los dirigentes indígenas que confluyeron en Barbados pusieron el colonialismo y el racismo en el centro del análisis sobre la dominación y la desigualdad, reivindicando sus identidades políticas como “indios”. A la crítica a la dominación física, que describen como el despojo de sus recursos naturales y a la dominación económica, añaden la dominación cultural que definen como aquella que se ejerce “cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto de desarrollo, en tanto la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo de atraso, que debe superarse” (segunda Declaración de Barbados, 28 de julio de 1977). Según el documento, esta dominación cultural se logra a través de tres estrategias principales: la política indigenista, que promueve la aculturación; el sistema educativo formal que enseña la superioridad del hombre blanco y el desprecio a las culturas indígenas imponiendo la castellanización; y los medios masivos de comunicación como instrumentos de difusión de las perspectivas inferiorizantes de los pueblos indígenas (Ibidem 1977).

153. De los quince participantes en Barbados 1, hubo cuatro que no firmaron la Declaración: Oscar Bolioli, que estuvo en calidad de observador; y tres de los brasileños o radicados en Brasil: Pedro Agostinho da Silva (nacido en Portugal), Sílvio Coelho dos Santos y Carlos de Araujo Moreira Neto, por razones de seguridad marcadas por el contexto político nacional.

Se trata de un cuestionamiento muy importante al colonialismo epistémico que más tarde desarrollarían los críticos de la colonialidad-modernidad (ver Quijano 1998) y otros teóricos decoloniales y anticoloniales (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, De Sousa Santos 2009, Rivera Cusicanqui 2010). Sin embargo, hasta ahora los nombres de quienes elaboraron este documento han permanecido ocultos. Se menciona que asistieron miembros de cerca de veinte organizaciones indígenas provenientes de doce países de la región (Zapata y Oliva 2019); otras fuentes hablan de 35 participantes, trece de los cuales eran dirigentes activos del movimiento indígena, pero no se documentaron los nombres de dichos dirigentes. Se argumentó la importancia de la voz colectiva de los pueblos para justificar el anonimato de los autores de la segunda Declaración. Paradójicamente, este silenciamiento hace eco también a las estrategias del colonialismo epistémico, que ha borrado de la historia los nombres de miles de hombres y mujeres indígenas que han luchado en guerras de independencia, revoluciones sociales o en luchas por la defensa de la tierra y el territorio.

En el marco de un curso de posgrado de CIESAS sobre *Epistemologías de la Descolonización*, en el que leemos varios de los textos escritos por intelectuales indígenas que anteceden al llamado “giro decolonial” (y que muchas veces no son reconocidos como parte de sus genealogías intelectuales), discutíamos las implicaciones de este silenciamiento¹⁵⁴. Fue ahí que surgió nuestra curiosidad por develar los nombres de quienes participaron en esta segunda reunión elaborando y discutiendo este documento histórico. Patricia Torres Sandoval, como abogada-activista y antropóloga P’urhépecha, y como una de las *Mayoras*¹⁵⁵ de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (Conami) en México, tenía especial interés por recuperar esta parte de la historia del movimiento indígena en el continente, que ha quedado en el anonimato. Aída Hernández Castillo, como antropóloga-activista formada en la antropología crítica que se fortaleció a partir de la Reunión de Barbados I, consideraba que esta historia era también una parte de su propia genealogía política y que la recuperación de la memoria de los dirigentes de Barbados era un compromiso pendiente de quienes trabajamos por la descolonización epistémica de la antropología.

A través de nuestros colegas antropólogos Miguel Bartolomé y Stefano Varese, y del poeta y escritor náhuatl Natalio Hernández Xocoyotzin, quienes estuvieron presentes en la segunda reunión de Barbados, pudimos documentar los nombres de algunos de sus asistentes.

154. El programa del curso se puede consultar en <http://www.rosalvaaidahernandez.com/wp-content/uploads/2016/08/Epistemologi%CC%81as-de-Desconolizacio%CC%81n-Identidad-y-Poder.pdf>

155. A las integrantes de la Conami que han sido coordinadoras generales de la organización nacional, cuando dejan de serlo se les invita a ser parte del Consejo de Mayoras, que funge como un órgano de opinión y consulta para los temas de interés de la coordinación general en turno.

Por Argentina participó el dirigente kolla, Eulogio Frites, fundador de la Asociación Indígena de la República Argentina. Eulogio era ya un dirigente destacado cuando llegó a Barbados. En 1973 fue parte de la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas que organizaron el Primer Parlamento Indígena en Neuquén, donde por primera vez se reunieron los indígenas de Argentina confrontando el discurso oficial de que no existían pueblos originarios en esa nación. Durante las dictaduras sufrió la represión, pero siguió usando las armas legales para defender los territorios indígenas. Después de Barbados II siguió su defensa del territorio y logró el reconocimiento de grandes extensiones de territorios indígenas, como la “Finca Santiago” en Salta, donde se titularon miles de hectáreas a favor de las comunidades. Escribió mucho sobre los derechos indígenas y publicó el libro *Los Derechos de los Pueblos Indígenas en Argentina*, ahora un libro clásico sobre los pueblos originarios de ese país. Conocido como el “Kolla” es considerado el padre del derecho indígena en Argentina. Murió en julio del 2015.¹⁵⁶

Por Venezuela participó el dirigente wayuu (guajiro) Arcadio Montiel, quien también se convirtió en un importante defensor de los derechos indígenas optando por la vía electoral para acceder al poder legislativo. Como parte de una coalición de partidos políticos conocida como Movimiento de Unidad Democrática (MUD), ha sido un crítico de la llamada “Revolución Bolivariana” por sus políticas hacia los pueblos originarios. Durante 1999, fue uno de los tres legisladores indígenas que logró la reforma constitucional que reconoce los derechos de los pueblos indígenas en ese país. Hasta 2015 era parte de la Comisión Permanente de Pueblos Indígenas del Congreso de Venezuela. Continúa vivo y activo en la lucha por los derechos de los pueblos indígenas de su país.

Por Bolivia, participo Ramiro Reinaga Burgoa, dirigente aymara, hijo del prolífico escritor Fausto Reynaga. Al igual que su padre, era un indianista radical que reivindicaba la importancia de reconstruir la nación Incaica. Su libro *Tawantisuyo: Cinco Siglos de la Guerra Queswaymara contra España* (1978) es considerado un clásico del indianismo boliviano, que retoma las voces quechuas “tawa” que significa cuatro y “suyo” nación, para revindicar el establecimiento de una nación incaica que abarcaría los actuales países de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Chile. A diferencia de su padre Ramiro, solo escribió ese libro y se retiró de la vida pública hace algunas décadas.

Por México se contó con la participación de Víctor de la Cruz, intelectual zapoteco, entonces integrante de la Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo (COCEI), que fue la primera fuerza de oposición en gobernar un municipio en México, al ganar las elecciones en Juchitán, Oaxaca. Con su radicalidad crítica

156. Sobre la vida de Eulogio Frites ver <http://pacarinadelsur.com/home/indoamerica/1525-aproximacion-a-los-senderos-historico-politico-les-conoce-como-Mayorascos-del-kolla-eulogio-frites-1935-2015-en-argentina>

y su habilidad para escribir, que se refleja en su prolífica obra¹⁵⁷, Víctor llegó a Barbados con un borrador para la discusión, que fue la base del documento colectivo que después se conocería como la segunda Declaración de Barbados. Posteriormente a su participación en Barbados, Víctor de la Cruz realizó estudios de maestría y doctorado y se convirtió en uno de los principales historiadores de la cultura zapoteca, poeta, escritor, colega de CIESAS y defensor acérrimo de los derechos de los pueblos indígenas. Murió el 9 de septiembre del 2015 (ver en este libro el texto en su homenaje de Natalio Hernández).

Por México participó también Cirila Sánchez Mendoza, maestra bilingüe, activista e integrante del Consejo Supremo Chatino. La vida de Cirila tomó un rumbo muy diferente al de Víctor de la Cruz, convirtiéndose en una destacada militante del partido oficial que por 70 años tuvo el poder en México, el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Fue la primera mujer indígena en ocupar un puesto en la diputación local de Oaxaca, después a nivel nacional y finalmente se convirtió en la primera indígena en ser Senadora de la República. Cirila murió en el 2013 a los 61 años en su tierra natal Oaxaca.¹⁵⁸

El tercer participante mexicano fue el profesor Natalio Hernández Xocoyotzin, poeta y escritor náhuatl, quien en 1977 ocupaba ya un cargo al interior de la Secretaría de Educación Pública, desde donde defendía los derechos culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas. El profesor Natalio, además de ser un poeta prolífico en náhuatl y español, ha promovido la creación de distintos espacios de defensa de las culturas e idiomas indígenas, como la Asociación de los Escritores en Lenguas Indígenas, A.C. (ELIAC), Casa de los Escritores en Lenguas Indígenas (CELI) y la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, A.C. (Anpibac). Desde hace varios años, Natalio Hernández Xocoyotzin tiene oficinas en CIESAS, espacio en el que organizó el Primer Encuentro Mundial de Poesías de los Pueblos Indígenas: *Voces de colores para la Madre Tierra*, evento que se inauguró en el Palacio de Bellas Artes en octubre de 2016. Tuvimos el privilegio de poder contactarlo y pedirle una entrevista para compartir sus memorias de Barbados, sus reflexiones políticas sobre estos 50 años que han pasado desde la primera reunión y sus sueños a futuro para México y sus pueblos.

Como participante en la segunda reunión de Barbados, sus memorias dan cuenta de la heterogeneidad del movimiento indígena de los 70, en donde confluían posturas radicales que rechazaban cualquier vínculo con los Estados, como la de Ramiro Reinaga, con posturas moderadas como las de Cirila Sánchez y el mismo Natalio Hernández, que apostaron por trabajar dentro del Estado y buscar transformaciones a través de su influencia en políticas culturales o reformas legisla-

157. Víctor de la Cruz fue autor o coautor de catorce libros de historia, ensayística y poesía su obra se puede consultar en <http://www.elem.mx/autor/obra/directa/15263/>.

158. Ver <https://ichan.ciesas.edu.mx/cirila-sanchez-mendoza/>

tivas. Como poeta y pensador náhuatl, Natalio Hernández, ha reivindicado un lugar para las lenguas indígenas en la literatura latinoamericana y su poesía ha sido musicalizada por cantantes como Lila Downs.¹⁵⁹

Memorias de la Reunión de Barbados II

Entrevistar a Natalio Hernández Xocoyotzin, es acercarnos a la historia del movimiento indígena mexicano y continental, desde su experiencia como profesor bilingüe, activista indígena, funcionario gubernamental y poeta náhuatl, cada una de estas identidades y experiencias han marcado su memoria histórica y su sensibilidad para reconstruir el pasado. Cada evento que nos narra va acompañado de una nostalgia por los amigos que ya no están en este mundo, de quienes aprendió, aun en el disenso (como nos cuenta que pasó con el poeta e historiador zapoteco Víctor de la Cruz o con el escritor Carlos Montemayor). Empieza contándonos como se dio esa travesía hasta la isla de Barbados, en donde se encontró con lo que él llama “la diáspora del pensamiento indígena latinoamericano”¹⁶⁰:

“Yo llego a Barbados invitado por don Guillermo Bonfil Batalla. Yo conocía de nombre a don Guillermo, pero fue a partir de Barbados II, que platicamos mucho y nos hicimos amigos. Nos hicimos no solo amigos, sino colegas y sobre todo aliados del movimiento indígena en México desde la década de los 70 hasta su fallecimiento en 1992. Viajé con Miguel Bartolomé, volamos de México a Caracas, y nos quedamos juntos en un hotelito en esa ciudad, antes de volar a Barbados. Él es grandote y barbado, nos convertimos en hermanos en ese viaje. Él sigue muy activo, yo creo que tengo cerca de 20 años de no encontrarnos, pero hemos tenido en el camino encuentros maravillosos.

Ahora recuerdo que viví intensamente ese viaje. Me impresionó mucho la isla de Barbados. Yo pensaba encontrarme con hombres blancos y barbados y lo que encontré fue una población completamente negra, es una isla que está muy cerca de Venezuela, en pleno mar Caribe. Fueron muchos contrastes para mí. Con esta entrevista me han hecho revivir momentos álgidos de la reunión. Hubo momentos de mucha tensión. Había diferencias entre los mismos indígenas, pero también entre nosotros y los antropólogos. La mayoría eran criollos, como decía, Nelly Arévalo de Jiménez de Venezuela. Del lado indígena recuerdo a Arcadio Montiel, wayuu de Venezuela, Él tenía como interlocutor a Esteban Emilio Monsovi, que era antropólogo de

159. Para consultar la obra de Natalio Hernández se puede ver <http://www.elem.mx/autor/datos/107673> El poema *Incocuatl* musicalizado por Lila Downs se puede escuchar en https://www.youtube.com/watch?v=3RHUHEP_cyY

160. Los textos entrecomillados de las reflexiones de Natalio Hernández Xocoyotzin, son extractos de dos entrevistas de varias horas realizadas por las autoras al poeta náhuatl los días 3 y 12 de agosto de 2020. Nuestro profundo agradecimiento por el tiempo y la inspiración de su palabra.

origen húngaro, también de Venezuela. Arcadio venía de la región indígena wayuu, uno de los grupos muy combativos. Tiene líderes jóvenes ahora, pero entonces Arcadio Montiel y Esteban Emilio Mosonyi fueron como los pioneros del movimiento indígena de la década de los 70 que lucharon por el reconocimiento de los derechos indígenas en su país.

De Bolivia estuvo Ramiro Reinaga. Creo que fue junto con su padre, Fausto Reinaga, un escritor indianista muy importante. Con Ramiro, quien planteó el concepto de *Tawantisuyu*, nos hicimos amigos, hermanos. Vino muchas veces en México. Me parece que vive todavía, pero su palabra se fue apagando, era muy radical. Ramiro también ha tenido una vida muy desafortunada en los últimos años, pero bueno... es parte de los costos que ha tenido que pagar el movimiento indígena de América Latina y del mundo. Muchas veces nuestros líderes terminan en el anonimato y sin reconocimiento.

Entre los participantes había muchas diferencias. Hubo confrontación muy fuerte de ideas, que provocaban emociones muy fuertes. Hubo momentos de mucha tensión y de confrontación en torno a lo que el documento debía decir. Pero al final logramos llegar a acuerdos. Uno de ellos fue que sería un documento anónimo. Ahora que lo he vuelto a leer, en general me gusta mucho, porque a diferencia de la Declaración de Barbados I, que es un documento muy denso con una visión muy antropológica, muy marxista, nuestra Declaración de Barbados II ya es un documento suave como la brisa. Las palabras fluyen como la brisa del mar, que permea el pensamiento indígena de siempre. Porque el pensamiento occidental es muy rudo, es muy directo. Mas cuando se trata de un discurso académico, se vuelve muy denso, racional y ortodoxo.

La Declaración de Barbados II es un documento muy importante, pero en su momento decidimos no firmarlo porque no hubo consenso. Se pueden dar muchas explicaciones, pero la verdad es más sencilla: no hubo consenso. Había tres bloques: dentro de los indígenas había un ala muy radical comandada por Víctor de la Cruz (que ya había llegado con un borrador a la reunión), un ala moderada, no digo comandada, pero sí con simpatías hacia Natalio Hernández. Yo siempre he estado luchando dentro de las estructuras institucionales, académicas y políticas.

El tercer grupo lo formaban los antropólogos, que fueron los que elaboraron el Primer Manifiesto. La verdad, cuando llegamos a Barbados yo desconocía ese documento, pero se convirtió en un material de discusión. Lo leímos colectivamente y varios de los autores estaban ahí para aclarar nuestras dudas. Si no entendíamos algo le preguntábamos a Guillermo Bonfil, Miguel Bartolomé o Darcy Ribeyro.

Cuando llego a Barbados, si bien yo no compartía la radicalidad de compañeros como Víctor de la Cruz o Ramiro Reinaga, sí era un gran crítico del indigenismo. Era un crítico dentro del propio Estado, dentro de la propia estructura institucional. Cuando fui a Barbados yo era dirigente, pero al mismo tiempo maestro bilingüe. Incluso en los setentas yo fui supervisor, del 70 al 77, supervisor de maestros bilingües en diferentes regiones del país, y a partir de 1978, un año después de Barbados, fui nombrado Subdirector de Promoción de la Educación Bilingüe Bicultural. En aquel entonces era una conquista ya hablar de educación bilingüe bicultural. Nos llevó por lo menos ocho años que esta demanda fuera reconocida por el Estado mexicano.

Yo le apostaba entonces a poder lograr algunos cambios al interior del mismo aparato estatal. Mi postura contrastaba mucho con la de Víctor de la Cruz, que en ese entonces era dirigente de la Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo (COCEI). En aquellos tiempos todo el mundo cuando decías COCEI, ya sabían que uno se refería a esta organización, pues era un movimiento radical muy conocido, que tenía su base en Juchitán, Oaxaca. Se trataba de un movimiento demandante y muy radical que cimbraba al Estado mexicano. Él quería acabar con esas estructuras, mientras que yo era crítico dentro de las mismas estructuras.

Yo tenía una postura muy crítica al indigenismo mexicano aculturador y paternalista. Tres años después de Barbados empecé a escribir el libro *In Tlahtoli in Ohtli* que se publicó en 1998. Ahí pueden ver mis discursos de toda esa época de los setentas, hasta prácticamente finales del siglo XX. En esa antología de pequeños ensayos, muchos de ellos discursos públicos, están mis demandas y mis críticas al indigenismo. En 1980 participé en un Congreso Internacional de Antropología en Mérida organizado por la Unesco y otras instituciones. Ahí desarrollé una idea que fue muy importante para mí durante varias décadas, la que llamé “el reencuentro con nuestra educación india”. En ese entonces para mí eran indios, mestizos y blancos, tres sectores sociales irreconciliables. O eras indio o eras mestizo o eras blanco criollo. Esa concepción mía duró hasta el 2000. A partir del 2000 yo cambio mi visión del mundo indígena y empiezo a desarrollar mis ideas sobre la interculturalidad y el diálogo”.

Un poema que representa la etapa indianista de Natalio Hernández es “Yo soy indio” escrito en español y náhuatl. Compartimos algunos fragmentos de este, que reflejan su crítica anticolonial y su concepción identitaria, que fue la que caracterizó la reunión de Barbados II:

Na ni indio

Na ni indio:

*ipampa ihquino nech tocatihque coyomeh
quemam asico ipan yancuic tlaltipactli.*

Na ni indio:

*ipampa mocacahcayaqueh coyomeh
quemam asico campā tlanahuatiaya nocolhua.*

Na ni indio:

*ipampa ihquino nech manextihque coyomeh
tlen ica huelqui nopan nenenqueh
ihuan nech pinahthique.*

Na ni indio:

*ipampa ihquino tech tocahtiqueh coyomeh
nochi timasehualmeh tlen ni yancuic tlaltipactli.*

Na ni indio:

*ihuan namah ica nimotlacanequi ni tlahtoli
tlen yalhuaya ica nech pinatiyayah coyomeh.*

Na ni indio:

*ihuan namah amo nipinahuia ma ihquino
nechilica
ipampa nihmati mocuapolohque coyomeh.*

Na ni indio:

*ihuan namah nihmati nipixtoc
nonelhuayo ihuan no tlahlamiquilis.*

Na ni indio:

*ihuan namah sampa nech nelhuayotia
tlaltipactli:
tonantzi tlaltipactli.*

Yo soy indio

Yo soy indio:

porque me nombraron así los hombres blancos
cuando llegaron a esta tierra nueva.

Yo soy indio:

por error de los hombres blancos
cuando llegaron a la tierra que gobernaban mis
abuelos.

Yo soy indio:

porque así me señalaron los hombres blancos
para poderme aplastar y discriminar.

Yo soy indio:

porque así nos llamaron los blancos
a todos los hombres de este continente.

Yo soy indio:

y ahora me enorgullece esta palabra
con la que ayer se burlaban de mí los hombres
blancos.

Yo soy indio:

y ahora no me apena que así me llamen
porque sé del error histórico de los blancos.

Yo soy indio:

y ahora sé que tengo mis propias raíces
y mi propio pensamiento.

Las demandas de las mujeres antes y después de Barbados

Cuando le preguntamos al profesor Natalio Hernández sobre el documento de la mujer que se elabora durante la segunda reunión de Barbados, él recuerda muy vagamente ese texto y la memoria de cómo fue elaborado. Se ha borrado por completo de sus recuerdos de Barbados, probablemente porque fue un proceso en el que no participaron los dirigentes hombres. Al respecto nos dice:

“Creo que la voz de la mujer la representaba Nelly Arévalo de Jiménez, que estaba casada con un dirigente indígena de Venezuela. Ella fue como la mediadora para que las mujeres tuvieran voz porque en todo el encuentro solo había como tres o cuatro mujeres, frente a cuarenta hombres, entre blancos, criollos, mestizos e indígenas, entonces, su voz era como un tintinar. La recuerdo muy claramente. Me impresionó mucho porque era una antropóloga muy combativa, muy académica y estaba casada con un hermano indígena. Estoy hablando de la década de los 70. Para mí todavía esta idea de matrimonios entre indígenas y no indígenas era algo raro. En las sociedades latinoamericanas todavía prevalecía una concepción así de indios, mestizos y blancos o criollos, como mundos separados. Me impresionó mucho que una antropóloga muy urbana y criolla, muy académica, estuviera casada con un líder indígena también muy auténtico. Eran dos mundos polarizados”.

De las tres mujeres indígenas participantes, solo el nombre de Cirila Sánchez Mendoza sigue vivo en las memorias de Natalio Hernández y de los otros antropólogos entrevistados. Ante la imposibilidad de contar con su testimonio, quisiéramos ahora resumir algunas de las principales propuestas que se hacen en el citado documento, y desde la experiencia de activismo de Patricia Torres Sandoval en el movimiento de mujeres indígenas reflexionar sobre la vigencia de sus demandas. El documento referido es un texto de denuncia que fue incluido como anexo a la Segunda Declaración de Barbados, bajo el título de “Otros documentos”, con el nombre de “Resumen de la Discusión sobre la Problemática de la Mujer Indígena”. En él se plasman las necesidades de las mujeres indígenas reconocidas hasta ese momento (1977). Se tocan temas como que las mujeres indígenas representan más de la mitad de la población y que deben participar en su lucha de liberación, asumiendo tareas no contempladas en los roles tradicionales de participación. También se menciona que la aculturación es una forma de sometimiento de la mujer a un doble colonialismo: por ser mujeres y por ser indígenas. El texto evidencia la opresión diferenciada entre las mujeres y los hombres por el sistema, en el que la mujer indígena es la más afectada y oprimida, incluso por el hombre indígena, dando a la mujer un estatus de segunda categoría. (Bonfil Batalla, Mosonyi, Aguirre Beltrán, Arizpe, Tagle, 1977, p.113)

Otras de las denuncias que aparecen en ese documento se refieren a la política educativa latinoamericana, que arrebató a los hijos de las madres indígenas “para educarlos en internados y transferirlos a familias no indígenas” (Ibíd., p. 114), desconociendo la capacidad de las mujeres indígenas para criar y educar a sus propios hijos. Se denuncia también la explotación laboral de las mujeres indígenas como trabajadoras domésticas y en muchas otras esferas laborales precarizadas, señalando que cuando exige sus derechos “puede ser reprimida y hasta asesinada por las autoridades” (Ibíd., p. 114). En ese proceso de aculturación, el papel de las mujeres deja de ser importante en los procesos de producción y de convivencia social. Además de que han sido blanco de esterilizaciones forzadas “con el fin expreso de bloquear la supervivencia histórica y, por ende, los proyectos de liberación de los pueblos Indioamericanos” (Ibíd.). También se reconocen las contribuciones que las mujeres han hecho a la resistencia indígena y se reivindica el derecho a ocupar puestos de toma de decisión, seguir la transmisión de la identidad histórica, de los valores y de la memoria colectiva de los pueblos.

Cincuenta años después de haber sido escrito este documento, no deja de sorprender la vigencia de las problemáticas descritas para la vida de las mujeres indígenas del continente. Ese pensamiento colonial y patriarcal ha permeado en las comunidades indígenas y sigue permeando en ellas y en las organizaciones mixtas del movimiento indígena. Justo ahora se pueden mencionar las violencias individuales y colectivas, que la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (Conami), busca visibilizar y sistematizar a través de su herramienta de activismo digital conocida como la iniciativa Emergencia Comunitaria de Género, en la que se comparten notas periodísticas sobre violencias que sufren las mujeres indígenas y que han quedado invisibilizadas en los datos estadísticos del Estado mexicano.¹⁶¹

Con respecto a las denuncias de las políticas de esterilización forzada que hace el “Resumen de la Discusión sobre la Problemática de la Mujer Indígena” de 1977, el resarcimiento de estos agravios es una demanda que continúa vigente a la fecha en el movimiento continental de mujeres indígenas. En el camino del mismo activismo, Patricia Torres Sandoval, también recuerda que en Perú se inició con campaña para que el gobierno peruano pidiera disculpas por las políticas de esterilización forzada aplicadas en pueblos indígenas durante el gobierno fujimorista. Esta campaña ha sido impulsada por mujeres del Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA), donde una de las principales activistas que ha demandado la reparación del daño es Tarcila Rivera Zea, representante quechua de Perú. Durante el 2014 algunas abogadas del ECMIA se reunieron en Lima e hicieron un llamado para que se legislara sobre esterilización forzada y que el Estado peruano reconociera esta responsabilidad.

161. Se puede consultar una referencia sobre la iniciativa en la revista del CIESAS siguiendo esta liga: <https://ichan.ciesas.edu.mx/emergencia-comunitaria-de-genero-respuesta-de-las-mujeres-indigenas-a-las-multiples-violencias-y-el-despojo-del-territorio/>

En otros países se han realizado estudios al respecto, documentando que las campañas en medios de comunicación diversos y en las clínicas de las comunidades indígenas siguen manejando la planificación familiar como una forma velada de promover la esterilización forzada. Estudios sobre la violencia obstétrica en México han dado cuenta de que a las mujeres indígenas se les colocan los dispositivos intrauterinos sin consultarlas (Muñoz García y Berrio Palomo 2020). En pleno 2020, hemos conocido de primera mano testimonios de mujeres en regiones indígenas en donde se sigue ejerciendo este tipo de violencia obstétrica.

Con respecto a la demanda de dejar que las mujeres indígenas puedan ocupar cargos de dirección, ahora se ha transformado en una búsqueda de espacios en construcción de acciones afirmativas para que las mujeres puedan acceder, no solo a espacios de base o dentro de las organizaciones, sino a espacios de toma de decisión dentro del Estado. Lamentablemente una de las consecuencias de trastocar la esfera del poder de los hombres es la agudización de la violencia política en contra de las mujeres indígenas que aspiran a un espacio público. La herramienta de activismo digital Emergencia Comunitaria de Género ha dado cuenta de que en el periodo electoral pasado en México (2018) fueron asesinadas candidatas y precandidatas indígenas en municipios de Chiapas, Oaxaca y Puebla.¹⁶²

Para terminar, el “Resumen de la discusión sobre la Problemática de la Mujer Indígena” realizado en 1977 sigue teniendo vigencia, resumiendo muchas de las problemáticas de las mujeres indígenas, no solo de aquellas que asistieron a la histórica reunión, que hace referencia a problemas recurrentes en la vida cotidiana de las mujeres de los pueblos originarios de todo el continente. Desde Alaska hasta la Patagonia, las mujeres indígenas seguimos enfrentando problemáticas como la trata de personas dentro y fuera de nuestros territorios, los feminicidios indígenas, el despojo de nuestros territorios y recursos naturales, el racismo estructural, la discriminación basada en un imaginario cultural que sigue considerando a las mujeres indígenas como ciudadanas de segunda categoría.

Sin embargo, no todo ha sido desafortunado, justo porque se han afianzado las luchas de las mujeres indígena a nivel continental, y se han podido consolidar organizaciones de mujeres indígenas a nivel local, nacional e internacional. Se han posibilitado las rutas para alcanzar la igualdad sustantiva entre mujeres y hombres y se han planteado acciones afirmativas para que las brechas de la desigualdad entre hombres y mujeres indígenas sean cada vez menos anchas.

162. Una nota sobre el proceso electoral de 2018 y la violencia política en el mismo se puede consultar en <http://www.cronica.com.mx/notas/2019/1109328.html> y en https://elpais.com/internacional/2018/06/02/mexico/1527962598_145968.html En la base de datos de ECG se mencionan diez casos de candidatas asesinadas en ese periodo electoral. Las notas aquí compartidas se contemplan en el archivo de la iniciativa y fueron consultadas nuevamente el 13 de septiembre de 2020.

El camino abierto por Cirila Sánchez Mendoza, Nelly Arévalo de Jiménez, y las dos compañeras anónimas, cuyos nombres no pudimos recuperar, ha tenido continuidad en las luchas de miles de mujeres indígenas del Abya-Yala, que han expandido la “diáspora del pensamiento indígena” desde el senti-pensar de las mujeres.

A cincuenta años del manifiesto de Barbados I

El llamado Manifiesto de Barbados I intitulado “Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena” se inicia señalando la vigencia de las estructuras coloniales en las sociedades latinoamericanas: “Los indígenas de América continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales. Esta estructura colonial se manifiesta en el hecho de que los territorios ocupados por indígenas se consideran y utilizan como tierras de nadie abiertas a la conquista y a la colonización. El dominio colonial sobre las poblaciones aborígenes forma parte de la situación de dependencia externa que guardan la generalidad de los países latinoamericanos frente a las metrópolis imperialistas. La estructura interna de nuestros países dependientes los lleva a actuar en forma colonialista en su relación con las poblaciones indígenas, lo que coloca a las sociedades nacionales en la doble calidad de explotados y explotadores. Esto genera una falsa imagen de las sociedades indígenas y de su perspectiva histórica, así como una autoconciencia deformada de la sociedad nacional.” La influencia de los paradigmas analíticos de la teoría de la dependencia y del colonialismo interno, se ve reflejados a todo lo largo del documento. A través de un análisis crítico detallado, el texto señala la manera en que los Estados-Nación latinoamericanos han ocupado los territorios indígenas, despojándolos de sus recursos naturales y culturales, con la complicidad de las iglesias y los antropólogos. Las demandas del documento se podrían resumir a tres niveles:

1. A los Estados latinoamericanos, el reconocimiento de los derechos culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas, de sus derechos territoriales y de sus propios sistemas políticos internos. Se les demanda también para dar el apoyo económico, social, de salud y educativo, así como atender las carencias específicas producto de la estructura colonial, reparar los crímenes y atropellos producto de la expansión de la ocupación de sus territorios indígenas.
2. A las iglesias, se les exige detener sus mecanismos de catequesis como herramientas de colonización y respetar las culturas indígenas, poner un alto a la división de las comunidades y a la explotación y expropiación de sus tierras.
3. A los antropólogos, se les hace una demanda muy concreta: la antropología que hoy se requiere en Latinoamérica no es aquella que toma a

las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio, sino la que los ve como pueblos colonizados y se compromete en su lucha de liberación.

Cincuenta años más tarde, Natalio Hernández Xocoyotzin hace un balance de lo que se ha logrado en la interlocución de los pueblos indígenas con esos tres actores, desde su experiencia como poeta y defensor de las culturas indígenas, pero también como funcionario público en distintas instituciones culturales y educativas:

“Acerca de la primera declaración, me parece que es muy importante, porque rompe con la antropología tradicional del siglo pasado, del siglo XX, que era una antropología estrechamente vinculada con la política indigenista de México. A partir de Barbados I, es decir, de 1971, la antropología mexicana le cuestiona a la antropología su quehacer, su ejercicio como una profesión vinculada a la opresión de los pueblos indígenas de México e incluso de América Latina. Era un momento muy importante en el desarrollo del movimiento indígena de la década de los 70. Pero estábamos también en un momento de auge de un indigenismo integracionista y aculturador. El indigenismo que se originó en América Latina viene desde 1940, cuando se creó el Instituto Indigenista Interamericano, y a partir de entonces cada país de América Latina creó un Instituto Nacional Indigenista. En México se creó en 1948 el INI y empezó a operar en 1950-51. Es decir, cuando llegamos a la reunión de Barbados II ya llevábamos casi treinta años desde el establecimiento de la política indigenista de los Estados nacionales de América Latina. Lamentablemente, la visión no había cambiado, esta idea de asimilación, integración, incorporación. Por eso los antropólogos plantearon una nueva relación del Estado con los pueblos indígenas y el papel de los antropólogos en este escenario. Para la antropología fue un momento de ruptura. Y sin duda Barbados II fue una diáspora en América Latina del pensamiento indígena contemporáneo. Esta diáspora trascendió a cada país, las voces indígenas y sus demandas cruzaron fronteras, y en cada país, desde entonces se ha seguido una dinámica particular, aunque ha habido momentos de encuentro.

El caso de México, que es el que he vivido directamente, al igual que algunos de los antropólogos que estuvieron en Barbados I y II. Varios de ellos ya se fueron, ya no están con nosotros. Hablando desde el contexto mexicano, podría decir que, a partir de la década de los setentas, se empezaron a dar muchos cambios. No voy decir que todo fue a partir de la reunión de Barbados, sería idealizar mucho las conferencias de Barbados. Pero sí vemos que se trata de un momento histórico de fortalecimiento de las luchas indígenas. En México, en esos años se creó la Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas, A. C. (Opinac) en 1973, luego la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A.C. (Anpiba) en 1976, el

Consejo Nacional de Pueblos Indígenas que se creó en 1975 y la Alianza de los Pueblos del Valle de Matlatzinca en 1978. También se produjo el Manifiesto de los Pueblos del Valle de Matlatzinca, que se firmó con sangre extraída con una punta de maguey: este hecho nunca se me olvida.

Estoy hablando de 1978. Entonces vemos el surgimiento de un movimiento nacional indígena, pero también de movimientos regionales. En Chiapas en 1974, don Samuel Ruiz, *Tatik Samuel* como le llamaron los pueblos indígenas de Chiapas, hizo un Congreso y varios de los participantes hablaron haciendo denuncias como si no hubiera pasado la Conquista ni la Colonia. Es decir, la Colonia seguía vigente en Chiapas. Estoy hablando de 1974 y entonces todo este movimiento hizo presión para provocar cambios en las políticas indigenistas en México. El Estado empezó a permitir la participación más directa de los pueblos indígenas en el aparato estatal. Yo fui invitado por Ignacio Valle Fernández, quien era el director de Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR), y el Instituto Nacional Indigenista (INI) quedó subsumido dentro de este organismo en el periodo de 76-82. En esa época fui invitado a escribir un pequeño ensayo sobre la política de participación, que fue un documento fundamental en el paso de la política indigenista sin los indígenas a una política de participación. Estoy hablando del 76 al 82. Se trata de un periodo muy importante en el caso de México, cuando se da la participación de los pueblos indígenas o de los pensadores indígenas, de los líderes indígenas, en la estructura institucional del Estado mexicano.

Por ejemplo, el presidente del Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas que era un otomí del pueblo de Temoaya, estado de México, Apolinar Loreto, que fue diputado federal. Más tarde, Cirila Sánchez, quien también participó en Barbados II, fue diputada local, diputada federal y luego, senadora; tuvo esos tres roles en la política. Ella ya murió, pero lo que trato de decir es que a partir de la década de los 70, cuando vemos un resurgimiento de los movimientos indígenas nacionales en el caso de México, se da un brinco de la política indigenista sin la participación de los indígenas a una política de participación, en la que empezamos a ocupar espacios importantes al interior del Estado.

Pero el movimiento continúa y entonces vamos a ver otro momento histórico importante en 1992, cuando surge un movimiento panlatinoamericano que comprende desde más allá de Canadá hasta la Patagonia. Se trata del *Movimiento Indígena 500 años de Resistencia Indígena Negra y Popular*; estamos hablando de 1992. Este movimiento plantea que los Estados Nacionales Latinoamericanos deben reconocer en las constituciones nacionales la presencia de los pueblos indígenas. En México quienes juegan

un papel importante para que este pensamiento se reconociera fueron los integrantes del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, con su lema: “Nunca más un México sin nosotros”, que dos años después lo retoma el Movimiento Zapatista. En el caso de nuestro país, la reforma del artículo cuarto constitucional, que en 1992 reconoce por primera vez a México como una nación pluricultural, es producto de este Movimiento Continental que se expresa a través del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena. Pero no es posible entender estos cambios sin tomar en cuenta el antecedente de Barbados I y Barbados II. Fueron eventos históricos que provocaron la diáspora del pensamiento indígena. Marcaron un parteaguas en la lucha de los pueblos indígenas. Con ellos se inició un proceso que tuvo un momento histórico en las reformas constitucionales para el reconocimiento de los derechos indígenas. Por primera vez en la historia contemporánea de México los pueblos indígenas fueron reconocidos en la Constitución.

Entre los aliados que tuvimos para concretar las reformas constitucionales estuvieron antropólogos como Guillermo Bonfil Batalla y Arturo Warman. Ellos nos ayudaron a empujar el reconocimiento que se expresó en el Artículo. 4º de la Constitución de 1992. Lo he dicho en mis clases en la UNAM, en el tema de educación intercultural bilingüe, que lo que se escribió en la reforma del 1992, en el Art. 4º, es un poema: “México es una nación pluricultural sustentada originalmente en los pueblos indígena”. Un poema que sigue siendo como una utopía, porque necesitamos trabajar mucho: indígenas, mestizos, criollos, inmigrantes, en fin, todos los sectores de la sociedad mexicana, para hacer realidad este poema de 1992.

Yo diría que el levantamiento zapatista de 1994 fue la cola de la serpiente que azotó con mayor fuerza que el 92. Los hermanos zapatistas de Chiapas y sus aliados, con las armas en la mano dijeron: “la nación mexicana nos ha olvidado, nos ha marginado, nos humilla, nos discrimina, nos margina”. Fue un grito de denuncia que quedó escrito en los Acuerdos de San Andrés Larrainzar.¹⁶³ En este documento los hermanos indígenas de Chiapas plantearon la demanda de una educación intercultural-bilingüe para todos los mexicanos, porque ellos dijeron que los indígenas no aparecemos en los libros de texto, nuestra lengua, nuestra cultura, nuestra historia, no aparecen allí. Entonces demandaron que la sociedad mexicana en su conjunto conozca nuestras lenguas, nuestra cultura, nuestra visión del mundo.

163. Los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena es un documento que el gobierno de México firmó con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 16 de febrero de 1996 para comprometerse a modificar la Constitución nacional, a fin de otorgar derechos, incluyendo la autonomía, a los pueblos indígenas de México y atender las demandas en materia de justicia e igualdad para los pobres del país.

Finalmente, para cerrar este repaso histórico de cómo el Estado mexicano se ha ido transformando en estos cincuenta años que han transcurrido desde la conferencia de Barbados I (1971), vemos que lo que se consignó en el artículo Cuarto de la Constitución de 1992, se reafirma en el 2001 con la Reforma Constitucional sobre Derechos y Cultura Indígena. Tuvo que venir el comandante Marcos, la Comandanta Ramona y otros más al Congreso para que se retomara y se reafirmara lo que se dijo en el Artículo Cuarto de la Constitución, que ya habíamos olvidado, porque en este país todo se firma, pero no se acata, no se realiza, no se vuelve realidad. Entonces, los hermanos zapatistas entraron al Congreso y dijeron, queremos que nuestros derechos aparezcan en la Constitución. Entonces lo que aparece en el 2001 es algo más amplio de lo que se reconoció en el 92 en el artículo Cuarto, pero hay insuficiencias. Seguimos discutiendo en la Constitución de que los pueblos indígenas son sujetos de derecho, y todavía no hemos consolidado esa parte. Porque se plantea incluso un cuarto piso de gobierno, o sea, que el derecho baje, no las palabras, sino las acciones y el presupuesto a los pueblos porque este se atora en el municipio. Antes se atoraba en los estados, ahora los presupuestos se atorán en los municipios y no bajan a los pueblos. Entonces yo creo que hay distintos niveles de autonomía y en eso estamos, es el gran reto que tenemos ahora.

Termino diciendo, por ejemplo, que uno de los derechos más importantes que se consignan en estas reformas, junto con la autonomía y libre determinación, es el derecho a la lengua. Yo considero que este es un ámbito en el que sí hemos avanzado muchísimo, pero donde nos hemos encontrado con un dique, con un muro muy fuerte es en el sistema educativo. El sistema educativo sigue siendo el mismo paradigma, el mismo modelo educativo genérico que diseñaron en su momento Justo Sierra, José Vasconcelos, y Rafael Ramírez, entre otros: una educación única en español para todos los mexicanos. Yo digo que este sistema educativo único, este traje único de un solo color, negro o rojo o verde, el que sea, da lo mismo, ya tiene muchas experiencias alternativas comunitarias, regionales, institucionales, de ONG, etc. de educación intercultural bilingüe. La nueva generación de intelectuales indígenas maneja varios idiomas, tal vez no la generalidad, pero sí ya tenemos profesionistas trilingües: que hablan la lengua local, español e inglés, o lengua local, español, francés, etcétera. Eso no existía hace algunas décadas. En los años 70 a los maestros bilingües nos reclutaban, todavía con estudios de primaria, porque en los pueblos no había otros niveles educativos.

En mi balance de estos cincuenta años, yo no quiero ser pesimista, tampoco pecar de optimista, trato de ser realista. Sí hay una transformación institucional, sí hay un nuevo discurso político, sí hay avances, por ejem-

plo, la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, la educación intercultural ya es parte del discurso dentro de la Secretaría de Educación Pública (SEP), incluso la última modificación del Artículo Tercero¹⁶⁴ en esta nueva administración, que encabeza el Presidente de la República, don Andrés Manuel López Obrador y el Secretario de Educación Pública, Esteban Moctezuma Barragán”.

Ante el balance hecho por el profesor Natalio Hernández, no podemos dejar de pensar en las luchas por la defensa del territorio que siguen desarrollando los pueblos indígenas en México; en la manera en que la minería, y proyectos gubernamentales como el Tren Maya o el proyecto Integral Morelos, los siguen despojando de sus tierras en nombre del progreso y el desarrollo. Las reformas legislativas que reconocen sus derechos no han impedido que se criminalicen sus luchas, ni que la violencia del narcotráfico cause el desplazamiento forzado de comunidades enteras, dejando sus territorios libres para ser apropiados por el gran capital (ver Hernández Castillo 2019). No podemos negar los logros descritos en su entrevista, sin embargo, el otro lado de la moneda de la política del reconocimiento cultural ha sido una política del despojo que no reconoce la tierra y el territorio como las bases materiales fundamentales de los derechos culturales que se dice reconocer.

En lo que respecta a las políticas etnocidas de las iglesias, que denunciaba la Primera Declaración de Barbados, Natalio Hernández ve también algunas transformaciones, sobre todo en un sector progresista de la Iglesia Católica, en donde se ha dado un proceso de inculturación¹⁶⁵, reconociendo la importancia de la espiritualidad indígena y el uso de sus idiomas en los espacios de culto. Al respecto señalaba: “Con la Iglesia voy a ser muy breve, porque muchas cosas que he dicho tienen que ver también con la transformación de ella. En muchas regiones sigue la lucha y se siguen persiguiendo las prácticas tradicionales ceremoniales de los pueblos indígenas. Sin embargo, hay que reconocer que hay un sector de la Iglesia Católica que ha estado dispuesto a cambiar. A mí me sorprende gratamente, por ejemplo, la manera en que han incorporado los idiomas indígenas al espacio ritual. He asistido a algunas misas en náhuatl. Sé que en Papantla, no en los

164. El 15 de mayo de 2019 se promulgó el decreto de reforma a los artículos 3º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, como resultado de la iniciativa presentada, en diciembre de 2018, por el presidente Andrés Manuel López Obrador a la Cámara de Diputados. La reforma del artículo tercero significa cambios en la política educativa en México, especialmente en las dos últimas administraciones —en las cuales la búsqueda de la mejora de la calidad se centró en acciones de evaluación de los distintos elementos del sistema educativo, sobre todo de la labor docente— pues contiene elementos que apuntan más a fortalecer los soportes institucionales de la formación inicial y continua de los maestros, así como de la propia labor de enseñanza.

165. Para una visión crítica del concepto de inculturación, ver en este libro el artículo de Alicia Barabas, [Nota del editor]

pueblos, en Papantla que es una ciudad totonaca, hay misas en totonaco, en la iglesia principal de la región, de la ciudad. En Chihuahua lo mismo, comulgan con una tortilla de maíz, esa es la ostia y las misas se hacen en rarámuri.

“Otra experiencia muy interesante la tuve hace dos años porque fui a hacer una investigación de qué había pasado con la educación que plantearon los hermanos de Acteal, Chiapas, a través de la organización de Las Abejas. Se trata de una educación propia, ni siquiera intercultural bilingüe. Ellos dicen ‘nosotros queremos una educación propia, que sea una educación tsotsil, queremos ser tsotsiles siempre, queremos caminar por el mundo hablando tsotsil, español, inglés y manejando la computadora, pero no queremos dejar de ser tsotsiles’. En esa visita me tocó estar en un aniversario. En un día, porque ellos conmemoran el momento imborrable de la masacre de Acteal el 22 de diciembre de 1997. Entonces me tocó estar en una celebración, en un ritual, toda la misa en tsotsil, el sacerdote hablando en tsolsil, el sacerdote de San Pedro Chenalhó que es el municipio donde se ubica Acteal. Yo creo que lo que sembró Tatik Samuel Ruiz está ya floreciendo, hay muchos catequistas en los pueblos que incluso pueden oficiar como sacerdotes, hacen determinadas prácticas rituales en la iglesia, son los responsables de su iglesia. A veces uno entiende las cosas ya muy tarde, pero las llega uno a comprender; Cristo no habló español, ni latín, habló arameo y uno pensaría que Cristo habló griego, o hebreo, o latín y pues no, él habló arameo, que era como hablar náhuatl, o tsotsil, en su contexto”.

Su perspectiva sobre la transformación que ha vivido la práctica antropológica, desde la denuncia hecha por la Primera Declaración de Barbados, también es bastante positiva y está marcada por su propia experiencia de alianzas y amistades profundas con varios antropólogos mexicanos. En la entrevista nos fue describiendo como fue tejiendo estos afectos e intercambios de saberes con antropólogos e historiadores como Guillermo Bonfil Batalla, Arturo Warman, Miguel Bartolomé, Salomón Nahmad, Miguel León-Portilla y con el escritor Carlos Montemayor, con quien trabajó intensamente en el desarrollo y difusión de la literatura en lenguas indígenas. Da un reconocimiento especial al historiador náhuatl Luis Reyes García, su paisano a quien llama “maestro de maestros” destacado investigador del CIESAS, fallecido en el 2004.

Sin embargo, en el contexto de las reuniones de Barbados, la voz de Natalio Hernández se alzó para confrontar a uno de los indigenistas más influyentes de esa época: Gonzalo Aguirre Beltrán. El gran teórico del indigenismo integracionista y promotor del *Proceso de Aculturación*. Fue uno de los intelectuales que respondió de manera más descalificadora cuando se dio a conocer la Declaración de Barbados II. En una versión comentada de la Declaración publicada por la Revista

Nueva Antropología (1977), después de poner en duda que dicho documento haya sido escrito realmente por dirigentes indígenas, Aguirre Beltrán reafirma una vez más que: “Cuando insistimos en la proletarización del indio, no abogamos por la destrucción de los símbolos y valores que configuran su etnicidad; pero tampoco pensamos en enaltecerlos para constituir con ellos una bandera política. Nos hemos opuesto sistemáticamente a favorecer, a elevar, a glorificar movimientos como la negritud, el poder indio, el chicano y otros que enarbolan símbolos étnicos o raciales, porque enmascaran la verdadera lucha, que se da en la lucha de clases. La Declaración de Barbados II, sigue desafortunadamente ese camino” (Bonfil Batalla, Mosonyi, Aguirre Beltrán, Arizpe, Tagle, 1977:120).

Al cuestionar al profesor Natalio Hernández sobre estas críticas de Gonzalo Aguirre Beltrán, nos compartió sus experiencias en debates en distintos foros públicos, académicos y políticos. Sus posturas antagónicas representaban, por un lado, al indigenismo oficial, que apostaba por la integración y la aculturación, y por otro un indianismo naciente que reivindicaba el derecho a una cultura propia y a tomar en sus manos las políticas públicas hacia los pueblos indígenas. Al respecto, señala: “Gonzalo Aguirre Beltrán representaba el paradigma del pensamiento antropológico desnaturalizado que sirvió para alimentar el indigenismo en su última fase, en su fase decadente, y dar paso a un nuevo indigenismo de participación y de autogestión que se empezó a generar en los 90. Yo critiqué mucho el proceso de aculturación porque justamente ahora entiendo mejor que el proceso de aculturación nos llevaba a un proceso de proletarización, como él lo llamaba, es decir, que el indígena deje de ser indígena y se vuelva *raza cósmica*, es decir, un híbrido, un mestizo sin raíz, pero viviendo los beneficios de la sociedad, moderna, urbana, proletarizada, etcétera. Esa era la visión de Aguirre Beltrán y ese fue en gran medida el indigenismo que Barbados I y II, criticaron y debatieron [...] Creo que en todos los procesos históricos y en todos los movimientos sociales, siempre se dan estas dos realidades, el pensamiento dominante y el pensamiento dominado y Gonzalo Aguirre Beltrán representó el pensamiento dominante de la antropología. Era un excelente investigador, eso no lo niego, pero su indigenismo era un pensamiento decadente”.

“Yo fui un crítico del proceso de aculturación, porque decía ¿por qué debo de dejar de ser náhuatl para ser importante o para ser exitoso o para ser distinguido sí ahí está mi fuerza? ¿Cómo voy yo a negar todo el bagaje cultural de mi abuelo que fue un excelente agricultor, un curandero, un *tlamatini*/ sabio? ¿Cómo tengo que enterrar todos los valores que me enseñó mi padre, mi madre, desde la cultura, desde la lengua, cuando me decía: *Nopiltzin: xihmocuitlahui tlaltipactli, pampa yehuatl Tonantzin: tech yolchicahua; tech maca totlacualis, itlaquilol tech tlacayotia?* (“Hijo, tienes que cuidar la tierra, la tierra es nuestra madre, nos sustenta, nos

alimenta de ahí viene el fruto, los frutos de la tierra nos alimentan”). También me prevenía mi propia madre de la importancia de cada palabra que uno dice, advirtiéndome: *xihmalhui motlahtol nopiltzin; tlahtoli malhuili, amo san quenhueli xitlahto*. (“cuida tu palabra, hijo, cuídala; la palabra es sagrada, no hables de más.”) Por eso a veces voy haciendo acotaciones cuando digo, por ejemplo, “no pues es que nos íbamos a dar duro”. Reconsidero y pienso mejor decir: “momentos álgidos”. Cuando escribo recuerdo a mi madre porque ella era muy delicada para hablar. Ella hacía las invocaciones, al final de su vida. Ella murió hace tres años, rezaba para toda la humanidad y decía: *Tonantzin, Totlalnanzin, xiquin mocuitlahui moconehua: nochi tlen tichantih ipan tlaltipactli, ipan Semanahuac, nochi tiicnimeh; ihatza se tilitic, seyoc costic, seyoc chichiltic, seyoc istactic: nochi tiicnimeh*. (“Tonantzin, madre nuestra, [Totatzin, padre nuestro], cuida a tus hijos, todos los que vivimos en la tierra, en el Semanahuac, en el mundo, somos hermanos, no importa que uno sea negro, otro amarillo, otro rojo, otro blanco, todos somos hermanos”). Tenía un pensamiento totalmente universal. Ella no fue a la escuela, hablaba poco español, nunca nos habló en español, mi padre tampoco. Mi padre fue plenamente bilingüe porque fue autoridad. Murió hace diez años. Entonces, cómo voy a echar al cesto de la basura toda esa educación primaria –primaria en el sentido de raíz, de educación primigenia–, educación comunitaria, educación náhuatl, pensamiento náhuatl, comprensión del mundo náhuatl. Todo eso don Gonzalo Aguirre Beltrán, con la imagen del antropólogo iluminado, quería que abandonáramos”.

La perspectiva integracionista del doctor –en medicina– Gonzalo Aguirre Beltrán ha cambiado de discurso. Ahora se utiliza una retórica del reconocimiento cultural que enarbola las reformas legislativas como muestra del compromiso estatal con los pueblos indígenas, a la vez que se sigue usando el discurso de desarrollo para imponer mega proyectos, sin consultar a los pueblos, en nombre del progreso económico.¹⁶⁶

A nivel de la práctica antropológica, es cierto que ha crecido la comunidad académica que reivindica la investigación-colaborativa con y para los pueblos indígenas, pero aún se enfrentan muchas resistencias por parte de una antropología

166. Un Balance de lo que han sido las políticas del gobierno de Andrés Manuel López Obrador hacia los pueblos indígenas se puede encontrar en el libro de Gilberto López y Rivas “*Pueblos Indígenas en tiempos de la Cuarta Transformación*” (2020), en donde recoge el descontento de gran parte del movimiento zapatista y del Congreso nacional Indígena. Es importante reconocer también que existe un sector de la población indígena que acompaña el proyecto de la Cuarta Transformación, promoviendo megaproyectos como el Tren Maya desde sus espacios en la función pública federal. <https://www.eleconomista.com.mx/politica/En-la-consulta-sobre-el-Tren-Maya-92.3-voto-por-el-Si-y-7.4-por-el-No-20191216-0034.html> (Nota del diario *El Economista* con fecha del 16 de diciembre de 2019) Consultada el 14 de septiembre de 2020.

positivista, que descalifica cualquier tipo de investigación activista por carecer de “objetividad”¹⁶⁷. La antropología comprometida, la antropología activista y la antropología descolonial han posibilitado muchos diálogos en la construcción de esas alternativas desde la horizontalidad. Se han creado nuevos espacios de diálogos de saberes con los pueblos y las mujeres indígenas, reconociendo la importancia de sus epistemologías y teorizaciones sobre los distintos mundos que habitamos.¹⁶⁸

Sin embargo, no podemos negar que los pueblos indígenas siguen siendo un mero “objeto de estudio” para cientos de antropólogos que recorren las comunidades de América Latina, documentando, analizando y publicando libros que nunca llegan a las manos de los y las actoras sociales con quienes trabajan. Esa percepción de ser mero objeto de estudio, ha sido denunciada de múltiples maneras por las nuevas generaciones de estudiantes, activistas e intelectuales indígenas que han demandado el derecho de sus pueblos a autorepresentarse,¹⁶⁹ a la vez que se exigen cambios estructurales en la educación superior que les permitan apropiarse de las herramientas de validez epistemológica siguiendo procesos formativos en la academia, para obtener el reconocimiento externo.

No obstante, la desigualdad que la antropología positivista manifiesta, sumada con la discriminación y el colonialismo epistémico, las y los intelectuales indígenas siguen influyendo en espacios académicos, artísticos, laborales y de investigación a todo lo largo y ancho del continente. Sin embargo, en todos estos espacios se nota la diferencia en el trato a un antropólogo mestizo, o a un antropólogo extranjero proveniente del “Norte Global”, en contraste con el trato que se le da a un escritor o académico, o a una escritora o investigadora proveniente de un pueblo indígena. Este racismo internalizado muchas veces es reproducido inclusive por académicos considerados aliados de los pueblos indígenas, como lo pudimos constatar en el testimonio compartido por el profesor Natalio Hernández Xocoyotzin.

Muchas comunidades indígenas han optado por cerrar el paso a las investigaciones antropológicas, en mayor medida, porque ellas reproducen ese extrac-

167. Sobre este tema, ver en este libro el artículo de Miguel Alberto Bartolomé. [nota del editor]

168. Una colección que reúne gran parte del pensamiento crítico contemporáneo en torno a la investigación activista y descolonial, es la colección *Prácticas Otras de Conocimiento. Entre Crisis, Entre Guerras* (2018). En tres tomos, es producto colectivo en el que participan autores de diversos países de América Latina.

169. Para efectos de referencia sobre la antropología comprometida se puede revisar: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180515110853/Practicas_Otras_2.pdf Se puede ver también el artículo de Rappaport, Joanna y Abelardo Ramos Pacho (2010) “Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico”. Disponible en: ed.pucp.edu.pe/wpcontent/uploads/biblioteca/Rappaport_Ramos_Historia_colaborativa.pdf

tivismo epistémico,¹⁷⁰ que lejos de beneficiarlos, termina afectándolos. Las experiencias de investigadores que solo buscan apropiarse de conocimientos para realizar publicaciones o para entregarlos a empresas que buscan apropiarse de la flora, de la fauna, del territorio o mercantilizar sus tradiciones culturales, es parte de la memoria histórica de los pueblos, por lo que muchos han decidido cerrar sus territorios a la comunidad académica. Otras comunidades han involucrado a intelectuales indígenas de sus propios territorios para echar mano de la formación académica y fortalecer los procesos de formación dentro del espacio comunitario, ya sea para defender los derechos colectivos o para judicializarlos en espacios del Estado. Varios intelectuales y antropólogos indígenas también han estado defendiendo los derechos desde la academia y otros, desde el Estado.

El debate entre Gonzalo Aguirre Beltrán y Natalio Hernández Xocoyotzin sigue teniendo vigencia frente a una tradición antropológica que continúa sirviendo a los Estados latinoamericanos para plantear políticas homogeneizadoras e integracionistas, que, a nombre de un progreso, entendido desde una visión eurocentrada y externa a la comunidad, justifican sus acciones etnocidas. Tal vez se intente justificar la buena intención de los y las antropólogas, en aquel entonces y ahora, con el argumento de que se busca lograr la igualdad en el trato y en el ejercicio pleno de los derechos para la población indígena. Sin embargo, el discurso en torno a la “igualdad” ha silenciado una de las exigencias que los pueblos indígenas han enarbolado durante años: justamente, el derecho a ser diferentes, a ser sujetos de derechos desde sus diferencias, el reconocimiento de las diferencias sin racializarlas.

La redistribución económica, reconociendo los derechos culturales y territoriales de los pueblos indígenas, es un requisito fundamental para poder lograr el diálogo entre personas indígenas y no indígenas desde la horizontalidad, que reinvindicando el humanismo del siglo XXI del que nos habla el poeta Natalio Hernández.¹⁷¹

Reflexiones finales

La voz de Natalio Hernández Xocoyotzin, nos ha llevado por un recorrido en la historia de los últimos cincuenta años de relaciones Estado y pueblos indígenas en México. Su valoración de los logros alcanzados parte de su propia experiencia como defensor de los derechos lingüísticos y promotor de la literatura indígena. Trabajar dentro del aparato estatal ha implicado una lucha constante por educar

170. Una iniciativa promovida por una nueva generación de intelectuales y activistas indígenas, que demandan el derecho a la auto-representación y denuncian la continuidad del proyecto colonial en la antropología es el programa Entrevista al Entrevistador, promovido por el Colectivo Mixe https://colmix.org/?page_id=221

171. Su concepto de Humanismo del Siglo XXI lo desarrolla en su libro *De la Confrontación al diálogo intercultural con los pueblos indígenas* (2010)

a los burócratas con quienes comparte espacio, por combatir el racismo cotidiano, pero también por representar al Estado mismo en muchos contextos. Desde esta voz se ha transitado en la disidencia, en la resistencia, en la propuesta, ya sea desde el espacio organizativo o desde el espacio del Estado, buscando siempre el respeto de los pueblos indígenas.

Aprendimos mucho de esta entrevista y respetamos sus perspectivas positivas sobre los logros que se han alcanzado en México a 50 años de la primera reunión de Barbados, aunque no compartimos su optimismo sobre el momento actual para los pueblos indígenas. La autoproclamada “Cuarta Transformación” del gobierno de Andrés Manuel López Obrador (2018-2023) representa una continuidad con el paradigma desarrollista, en el que los pueblos indígenas de nuevo son definidos como “pueblos pobres” que deben de ser tutelados y protegidos por el Estado y sus programas de bienestar social. La llamada Ley de Derecho y Cultura Indígena, pasa a ser letra muerta, cuando se trata de despojar a los pueblos de sus territorios para construir carreteras, vías ferroviarias o proyectos mineros.

Coincidimos con Natalio Hernández, en que es momento de promover alianzas desde el respeto a nuestras diferencias, para construir una sociedad más justa. Como él, pensamos que los conocimientos indígenas (lo que desde la academia se ha llamado sus epistemologías y ontologías) tienen mucho que enseñarnos, para aprender a relacionarnos con la naturaleza y la madre tierra desde el respeto, como un elemento más que somos en el cosmos y no como los y las dueñas de esta tierra. Quisiéramos cerrar este texto compartiendo las conceptualizaciones del poeta náhuatl en torno a lo que él llama “El Humanismo del Siglo XXI” y con un poema en náhuatl y español que expresa esta aspiración utópica de su pensamiento actual:

“Mi llamado ahora es a la formación de una nueva conciencia nacional. Lo que yo he venido planteando como ideal, como una transición del indigenismo del siglo XX, a un nuevo humanismo del siglo XXI. Mi llamado consiste en pasar del indigenismo excluyente del mundo indígena, a una sociedad mexicana incluyente; con esta idea de humanismo, propongo dejar de ver al otro como mendigo, pobre e ignorante. Los pueblos indígenas no son mendigos, la sociedad dominante los ha vuelto mendigos, porque la sociedad dominante se queda con todo el poder, con todo el dinero, con todo el pensamiento occidental; por eso necesitamos revisar todo el bagaje de 500 años y sedimentarlo para construir un nuevo paradigma de sociedad mexicana del siglo XXI, en donde nos hermanemos indígenas y no indígenas, —no hay otra opción histórica—, y a eso le llamo humanismo del siglo XXI. Tenemos que trascender de la sociedad mestiza eurocéntrica, producto de la utopía de José Vasconcelos que ya se agotó, a una sociedad multilingüe, pluricultural, pluriversa. Vasconcelos habló y escribió acerca

de un ideal de hombre, producto de la raza cósmica. Este pensamiento ya caducó, tenemos que ser capaces de superarlo. El pasado sigue vivo, el pasado es hoy y será mañana, mi visión de lo indígena es que trascienda a la sociedad mestiza, a eso que han llamado “la raza cósmica” y que constituye, actualmente, el sector mayoritario de la sociedad mexicana. Mi llamado es a este sector del pueblo, porque creo que el sector criollo con un pensamiento occidental ya no va a cambiar. Lo que tiene que cambiar es el *populi*, el *masehual*, el pueblo y el pueblo está constituido por la población indígena, yo diría un 50%, pero solo una cuarta parte, se reconoce con orgullo como mexica, como mixe, como maya, y de allí un sustrato medio que es la población a la que le han hecho creerse mestiza, que es una población híbrida porque no se reconoce europea, tampoco mexicana, mucho menos indígena; está como decía mi maestro León-Portilla: está en *Nepantla*, es decir, en medio, ni de aquí ni de allá. Es esta población mestiza la que necesita nutrirse de las raíces mesoamericanas para construir esta sociedad humanista, una sociedad mexicana multilingüe, pluricultural, que reconoce sus raíces ancestrales mesoamericanas y las enriquece con lo que ha significado la Conquista y la Colonia”.

Yancuic Anahuac cuicatl¹⁷²

*Mostla momiaquilis topialis
chamanis toxochih
huehca mocaquis in cuicatl.*

*¡lpan cualtzin xochicuahuatl
cueponis toxochih
xochiohuas in cuicatl!*

Canto nuevo de Anáhuac

Mañana seremos ricos
renacerán nuestras flores
trascenderán nuestros cantos.

¡Del árbol florido
brotarán nuestras flores
florecerán nuestros cantos!

BIBLIOGRAFÍA

- Bonfil Batalla, Guillermo, Mosonyi, Esteban Emilio; Aguirre Beltrán, Gonzalo; Arizpe, Lourdes; Gómez Tagle, Silvia
1977 “La declaración de Barbados II y comentarios”, *Nueva Antropología*, vol. II, núm. 7, diciembre, pp. 109-125.

172. Natalio Hernández, *Queman tlachixqueh totlahtolhuan/ El despertar de nuestras lenguas*, Editorial Diana, México, 2002.

- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel
2007 *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Corona, Sonia. (3 de junio de 2018)
Asesinadas dos candidatas locales en menos de 24 horas en México. *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/internacional/2018/06/02/mexico/1527962598_145968.html
- De Sousa Santos, Boaventura
2009 *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI Editores, México.
- Del Jurado Mendoza, Fabiola. Don Juan Pérez, Norma. (5 de febrero de 2019)
Emergencia comunitaria de género. Respuesta de las mujeres indígenas a las múltiples violencias y el despojo del territorio. *Ichan Tecolotl La casa del Tecolote*. Recuperado en: (<https://ichan.ciesas.edu.mx/emergencia-comunitaria-de-genero-respuesta-de-las-mujeres-indigenas-a-las-multiples-violencias-y-el-despojo-del-territorio/>)
- En la consulta sobre el Tren Maya, 92.3 votó por el “Sí” y 7.4 por el “No”. (16 de diciembre de 2019) *El Economista*. Recuperado de: <https://www.eleconomista.com.mx/politica/En-la-consulta-sobre-el-Tren-Maya-92.3-voto-por-el-Si-y-7.4-por-el-No-20191216-0034.html>
- Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas - ECMIA (2013). Violencias y Mujeres Indígenas. Documento preparatorio para la CSW57. Serie Indígenas en Acción, Vol.12. Perú, CHIRAPAQ.
- Frites, Eulogio
2011 *Los Derechos de los Pueblos Indígenas en Argentina* Buenos Aires: PNUD.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída
2019 “Racialized Geographies and the “War on Drugs”: Gender Violence, Militarization, and Criminalization of Indigenous Peoples” en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* vol.24, núm.3, pp.635-652.
- Hernández Xocoyotzin, Natalio
1998 *In Tlahtoli In Ohtli* Mexico: Editorial Plaza y Valdez.
- 2002 *Queman tlachixqueh totlahtolhuan/ El despertar de nuestras lenguas*, México: Editorial Diana.
- 2010 *De la Confrontación al diálogo intercultural con los pueblos indígenas* México: Editorial Plaza y Valdez.
- Leyva Xochitl, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar (et. al)
2015 *Prácticas Otras de Conocimiento(s). Entre Crisis, Entre Guerras*. México, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, 3 tomos.

López y Rivas, Gilberto

2020 *“Los Pueblos Indígenas en la Cuarta Transformación”*. México. Editorial Bajo Tierra A. C.

Málaga-Villegas, Sergio Gerardo

2019 “Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad” En *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* (México), vol. XLIX, núm. 2, 2019 Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Pp.35-58.

Muñoz García, Graciela Beatriz y Lina Rosa Berrio Palomo

2020 “Violencias más allá del espacio clínico y rutas de la inconformidad: La violencia obstétrica e institucional en la vida de mujeres urbanas e indígenas en México” En Patrizia Quattrocchi y Natalia Magnone (Compiladoras) *Violencia obstétrica en América Latina: conceptualización, experiencias, medición y estrategias* Buenos Aires: Colección Cuadernos del ISCo Serie Salud Colectiva. Pp. 103-131

Páez Morales, Alejandro (5 de febrero de 2019)

En 2018, 106 casos de violencia contra mujeres políticas. *Crónica.com.mx*, Recuperado en: <http://www.cronica.com.mx/notas/2019/1109328.html>

Quijano, Aníbal

1998 “La colonialidad del Poder y la Experiencia Cultural Latinamericana”. En *Pueblo, Época y Desarrollo: La Sociología en América Latina* Roberto Briceno-León Heinz R. Sonntty (editores) Caracas: CENDESLACSO Nueva Sociedad.

Rappaport, Joanna y Abelardo Ramos Pacho

2010 *“Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico”*. Disponible en: ed.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/Rappaport_Ramos_Historia_colaborativa.pdf

Reinaga, Burgoa, Ramiro

1978 *Tawantisuyo: Cinco Siglos de la Guerra Queswaymara contra España* La Paz: Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink’a

Rivera Cusicanqui, Silvia

2010 *Ch’ixinakax utxiwa. Una Reflexión sobre Prácticas y Discursos Descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Zapata, C., y Oliva, E.

2019 La segunda reunión de Barbados y el Primer congreso de la cultura negra de las Américas: Horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina En *Revista de Humanidades*, 39, Pp. 319-347.

LA INFLUENCIA DE BARBADOS EN MÉXICO A CINCUENTA AÑOS DE LA DECLARACIÓN

Alicia Barabas



En el libro al que nos convoca Alberto Chirif propone que los fundadores, participantes en uno o más de los Congresos de Barbados, realicen una evaluación de los cambios que se han producido en la situación de los pueblos indígenas después de cincuenta años. Al grupo integrado por los que fueron motivados por Barbados y han cumplido un rol en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, les pide reflexionar acerca de cómo esta orientación influyó en su vocación. Por último, otro grupo trataría sobre los problemas actuales y cómo las organizaciones indígenas los están abordando. Me ubico en el primer grupo, ya que he participado en la tercera reunión llevada a cabo en Río de Janeiro en 1993, y más propiamente en el segundo porque desde 1971 he dedicado mi vida al conocimiento de y la colaboración con los pueblos indígenas de Latinoamérica, convencida por las ideas de Barbados y participando del espíritu del Grupo junto con Miguel Bartolomé, mi esposo y colega, y los queridos amigos, y mi amiga Nelly Arvelo, barbadeños de aquellos años.

En América Latina de la década de 1970, desde el Congreso de Americanistas de Lima al que asistí siendo aún estudiante de antropología, estaba en construcción una nueva orientación antropológica de corte pluralista que se desarrolló en la Reunión y Declaración del *Grupo de Barbados*, cuyas propuestas fueron y son conocidas y aceptadas entre los indigenistas y los indígenas de los países de América del Sur. En México la Declaración *Por la Liberación del Indígena* fue recibida con menos entusiasmo, en particular por la Antropología, principalmente porque los indígenas no eran reconocidos como tales por la corriente marxista predominante en la época. Algo similar acontecía en otros países de América Latina, por ejemplo, Perú, Bolivia, Ecuador, donde los indígenas campesinos y urbanos habían sido invisibilizados y eran catalogados solo por su posición económica. Precisamente uno de los logros más importantes que devienen de las ideas de Barbados y de sus continuadores es haber contribuido a la visibilización de los indígenas y de sus derechos dentro de los estados nacionales.

Aunque en ocasiones pueda parecer que pienso que todos los cambios favorables a los pueblos originarios han resultado de la influencia de las ideas de Barbados,

vale aclarar que no es así. Si bien inicialmente en México jugaron un papel importante en la gestación del movimiento indígena, en la Antropología y en la Iglesia, debido al accionar de personalidades clave interesadas en promover el pluralismo étnico, en otras situaciones los cambios han resultado de múltiples influencias indirectas, de los aires renovadores de la época en Latinoamérica, y de la esperanza y la lucidez de muchos indígenas que aprovecharon la oportunidad para emprender un camino más propicio.

Por mi parte, intentaré presentar algunos de los hitos importantes y de reflexionar, desde mi experiencia de vida en México, sobre lo que ha sucedido con las reclamaciones de responsabilidad que hacía la Declaración de Barbados en 1971 a los estados nacionales, a la Antropología y a las iglesias.

La influencia de Barbados en el ámbito de gestión del estado nacional

Las décadas de 1970 y 1980 fueron en cierta forma propicias a las ideas de Barbados, en buena medida porque unos pocos antropólogos mexicanos y menos extranjeros, casi todos ya reconocidos a nivel nacional e internacional y críticos de la Antropología y el indigenismo de la época, impulsaron políticas favorables al reconocimiento de la pluralidad étnica, a la formación de organizaciones indígenas y a los derechos de estos pueblos, desde las instituciones del Estado a las que pertenecían, que ellos dirigían, o crearon, a partir de 1972. El Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), bajo la dirección de Guillermo Bonfil, fue reorganizado para ampliar el universo de investigación sobre pueblos indígenas a otros estados del país, favoreciendo así el paulatino reconocimiento de la pluralidad cultural *de hecho* a escala nacional. El Centro de Investigaciones Superiores del INAH comenzó a realizar estudios sobre las lenguas indígenas convocando hablantes de diferentes idiomas, que más tarde daría lugar a la apertura de la Maestría en Lenguas Amerindias. También de peso fue la creación de la Dirección de Culturas Populares y del Museo de Culturas Populares y, como broche de oro, la Licenciatura en Etnolingüística que se impartía en Pátzcuaro, Michoacán, para la formación de jóvenes indígenas pluralistas.

También la Iglesia estuvo en la vanguardia y la iniciativa inspirada en las ideas de Barbados llegó del Obispo de Chiapas, don Samuel Ruíz, gran entusiasta de la antropología pluralista, que aceptaba las críticas que se hacían a la iglesia oficial. Él organizó en 1974 el Primer Congreso de Pueblos Indígenas de Chiapas.

Al año siguiente, el Instituto Nacional Indigenista (INI), la Secretaría de Reforma Agraria y la Confederación Nacional Campesina (CNC) organizaron el Primer Congreso Indígena Nacional, en Pátzcuaro, que reunió a representantes de la mayoría de los pueblos indígenas del país, escogidos como “representantes” por los indigenistas. En él se habló por primera vez de “pluralismo cultural de los grupos étnicos”, allí se creó el Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas

(CNPI) liderado por los promotores bilingües del INI e integrado por los Consejos Supremos de cada grupo étnico —entelequias creadas por el Estado— definido lingüísticamente, y así comenzó a gestarse el movimiento indígena desde las filas del Estado. En 1979, la formación de la Alianza de Profesionales Indígenas Bilingües (Anpibac), que trabajaban en instituciones de gobierno ocupadas con algún tema indigenista, hizo posible que los planes educativos de la Secretaría de Educación Pública (SEP) incluyeran un Plan Nacional para la educación bilingüe-bicultural. Más tarde, la creciente intelectualidad indígena integró la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) de la SEP y se propuso que todo programa e institución que se relacionara con lo indígena debía estar dirigido por ellos, anticipando así el indigenismo de participación que se discutió en la Reunión de Costa Rica sobre Etnodesarrollo (1980). Este encumbramiento del movimiento indio desde y en el Estado llevó a Medina (1987) a decir que la “pedagogía indígena descolonizadora” era prueba del impacto de las ideas de los etnopolulistas etnicistas del grupo de Barbados entre las organizaciones indígenas e instituciones estatales. Él pensaba que el discurso de confrontación con el Estado que sostenía los que llamaba etnopolulistas, se había transformado en el discurso propio del Estado.

No es el lugar para dar seguimiento pormenorizado al movimiento indígena surgido dentro del Estado, que paulatinamente fue construyendo objetivos e instituciones propias, ni al movimiento contestatario que surgió en México en la década de 1980, con el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) que organizó a los grupos de Chiapas. Estos movimientos, que Miguel Bartolomé llamó etnopolíticos (1995), proliferaron en la década de 1990 hasta eclosionar en 1994 con la insurrección zapatista. Sabemos, por nuestra cercanía con maestros y otros intelectuales indígenas, que la Declaración de Barbados había sido inspiradora para muchos de ellos.

En 1996, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) convocó a los Pueblos Originarios a participar en el Foro Nacional sobre Derechos y Cultura Indígena, como seguimiento de los Acuerdos de San Andrés —como veremos después— y, en la clausura, se creó el Consejo Nacional Indígena (CNI) que ha ido incluyendo más y más adherentes de todos los pueblos del país. De ideología zapatista, el movimiento nacional se rige por siete principios, uno de cuales es el conocido como “mandar obedeciendo”, y toma decisiones en Asamblea General. Aunque con altibajos, el CNI ha ido creciendo y en el V Congreso de 2016 aprobó la creación del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), de composición mixta y pluriétnica, organizándose colectiva e igualitariamente para la toma de decisiones en los asuntos que afectan a sus pueblos. En la actualidad existen numerosísimas organizaciones indígenas desde los niveles locales hasta los internacionales, y multiplicidad de alianzas, entre ellas, muchas vinculadas con el CNI, que tienen gran poder de convocatoria tanto coyuntural como de largo alcance.

Un balance muy general indica que la situación de los pueblos indígenas ha mejorado en diversos aspectos desde 1971, pero no tanto como habría sido posible si el Estado hubiera sido menos retórico y más dispuesto a concretar las transformaciones favorables para la situación de los Pueblos Originarios, con los que se comprometía en la Constitución Nacional y en los Documentos Internacionales que firmaba. Desde mi perspectiva, los cambios logrados se deben más al accionar de los indígenas, que han sido capaces de influir y presionar al Estado para obtenerlos.

El ámbito de la educación bilingüe bicultural fue la primera de las conquistas de los indígenas insertos en el Estado, en el camino por el reconocimiento de los derechos a ser educados en sus lenguas y culturas. Años más tarde cambió la perspectiva al encararse como educación intercultural, sin embargo, las políticas públicas no han sido más eficientes ya que, en la mayor parte de los casos, la educación bilingüe no puede concretarse debido a que, principalmente por cuestiones sindicales, maestros y alumnos no hablan la misma lengua o la misma variante dialectal de una lengua. Tampoco la faceta intercultural, porque raramente existen materiales didácticos adecuados a disposición de las escuelas (rurales) que pertenecen a ese sistema.

Después de largos años de decaimiento del indigenismo oficial, desde 2019 el aparato indigenista representado por el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) está en manos de indígenas, pero resulta un logro vacío porque los funcionarios principales de la institución carecen de reconocimiento en el movimiento indígena y se los considera “gente del gobierno y no de los indios”. Una evidencia de ello son las consultas, que debían ser “previas, libres, informadas, culturalmente adecuadas y con consentimiento previo”, llevadas a cabo en 2019 en relación con dos megaproyectos de gran interés gubernamental que afectarán territorios y culturas indígenas: el tren Maya en la Península de Yucatán y el Corredor Transistmico entre Oaxaca y Veracruz. En ambos casos las consultas realizadas son consideradas “simulaciones” por las organizaciones indígenas, no apegadas al Convenio 169 y criticadas por la Relatora Especial para los Pueblos Indígenas y el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD), de la ONU, por no haber respetado el protocolo existente.

Una vez manifiesta la pluralidad cultural *de hecho* a nivel nacional, se planteaba la necesidad de que el Estado la reconociera jurídicamente, es decir, se convirtiera en pluralismo *de derecho*. El reconocimiento de la existencia de los indígenas en la Constitución Nacional y de sus derechos a la lengua y cultura maternas, así como el valor positivo de la composición plural de la nación, en 1992, fue el logro más significativo ocurrido en estos cincuenta años, al que no fueron ajenos barbadeños y adherentes. No obstante, los cambios que podrían haber mejorado la situación de los indígenas son más retóricos que reales, ya que no existen leyes reglamentarias que permitan poner en práctica esos derechos.

También en 1992 se realizó la reforma del Artículo 27 de la Constitución Nacional, conocida como “contra-reforma agraria”. Como parte de un programa de modernización neoliberal del campo, la tierra indígena fue legalmente inserta en el mercado para la inversión privada nacional y extranjera. En 1993, entró en vigor la nueva Ley Agraria y se creó el Programa Procede (Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos), con el propósito de “regularizar” la tenencia de la tierra para convertir los ejidos en propiedad privada y, de ser factible, también las comunidades agrarias. Para el 2006 habían sido certificados y titulados como propiedad privada el 92% de los ejidos y muchas comunidades agrarias del país (FANAR, 2007).

Queda de manifiesto el accionar contradictorio del Estado que, por un lado, reconocía la existencia de los pueblos originarios y se comprometía a promover sus lenguas y culturas y a respetar las tierras que ocupaban y, por el otro, transformaba la tenencia de la tierra que había hecho posible, en gran medida, la supervivencia de los territorios históricos que ocupaban. ¿Qué significa para un campesino indígena vender su tierra, tal como lo faculta la nueva Ley Agraria? Significa perder el único o principal medio de subsistencia, dejar a los hijos sin herencia y obligar a la familia a migrar, casi siempre en forma permanente, es decir, desarraigarse. Pero lo que resulta todavía más grave es que vender la tierra significa *perder los derechos sobre el territorio histórico que los identifica como Pueblo Originario*. Perder la base principal que sustenta la cosmovisión, las prácticas rituales y la construcción de las identidades étnicas.

En los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, Chiapas, en 1996, el EZLN y la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) retomaron el conocido concepto tierra-territorio del Convenio 169, agregando que los gobiernos debían tomar las medidas para *determinar* las tierras que los pueblos ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión, pero estos son acuerdos que no se han cumplido .

Frente a aquella demanda, la Ley Federal sobre Derechos y Cultura Indígena aprobada por el Congreso en 2001 fue un retroceso en cuanto al estatus otorgado a los indígenas y un espaldarazo a los proyectos autonómicos, ya que no fueron reconocidos como entidades de “derecho público”, con capacidad de autogestión integral, sino como entidades de “interés público”, para ser asistidas por el Estado. Esto se muestra en los párrafos del Apartado B relativos a los impulsos, apoyos y mejoras que la Federación, los Estados y los Municipios deben dar a las comunidades indígenas en relación con salubridad, educación, cultura, vivienda, economía, etc. Esta condición no ha cambiado formalmente en el gobierno de la Cuarta Transformación, ya que no hay un reconocimiento jurídico de *pueblo* como sujeto colectivo con derecho a autonomía.

En cuanto a las tierras ocupadas por indígenas, la ley se refiere a ellas en los términos del Artículo 27 de la reforma constitucional del 2001. De acuerdo con la forma de tenencia de la tierra, puede ser ejidal, comunal o privada. Hasta el presente en México no se reconocen territorios de los pueblos originarios, ni tampoco se mencionan posibles demarcaciones territoriales. Por otra parte, se señala que el Estado puede intervenir sobre los recursos del suelo (aguas, bosques) y del subsuelo de las tierras que los indígenas usufructúan, y aunque les otorga un uso preferente sobre los recursos, se reserva aquellos que corresponden a “áreas estratégicas” (Art.2, A. V.), en las que lleva a cabo grandes proyectos de desarrollo de interés nacional (hidráulicos, turísticos, de minería, etc.)

Lo anterior se relaciona con otro de los puntos en los que no ha habido cambios reales y positivos para los pueblos indígenas: los megaproyectos, tanto los llamados de desarrollo como los extractivistas, que crecen y proliferan bajo el amparo de las leyes de los gobiernos neoliberales y de los que dicen no serlo. La gran diferencia es que mientras en la década de 1970 los indígenas afectados por esos megaproyectos eran avasallados porque no estaban organizados para protestar y defender sus comunidades y territorios, desde la década siguiente hasta ahora se han multiplicado las organizaciones indígenas de todo nivel que defienden sus territorios, recursos y culturas, logrando en muchas ocasiones frenar esos proyectos lesivos para su sobrevivencia.

Por último, la autodeterminación política y jurídica a nivel local (municipal), solo está jurídicamente legitimada por el Congreso en el estado de Oaxaca, en la Ley de Usos y Costumbres de 1995, renombrada Sistemas Normativos Internos en 2001. Esta forma de autogobierno existe también, como autonomía de hecho, sin el respaldo jurídico, en otras regiones indígenas de Chiapas (las comunidades autónomas zapatistas y otros gobiernos municipales), Guerrero y Michoacán. En todos los casos, los cambios devienen principalmente de las iniciativas y exigencias de las organizaciones indígenas que el Estado no ha podido detener. Asimismo, puede advertirse cada vez más participación de indígenas, mujeres y hombres, en la política, en el Congreso, en las instituciones y en las universidades, particularmente las interculturales.

Influencia de Barbados en la antropología mexicana

Durante la década de 1970 y gran parte de la siguiente la Antropología mexicana se debatía principalmente entre dos opciones teóricas y políticas; por una parte, el indigenismo oficial integracionista, y, por otra, la antropología seguidora del marxismo –teoría con la que concuerdo en varios aspectos–, pero que en aquellos años era sostenida tan dogmáticamente que se había convertido en enemiga de los que pugnábamos por un lugar para los indígenas. Si bien el indigenismo reconocía la existencia de los nativos y sus culturas, llevaba a

cabo una antropología aplicada cuyo propósito era la desaparición de esas diferencias, incluidas las lenguas, y la integración de la población a la sociedad nacional, hablante de español y concebida como homogénea. Por la otra parte, aunque algunos antropólogos marxistas intentaban posicionarse en relación con la cuestión étnica, la mayoría no veían indígenas –decían que sus idiomas de desarrollo milenario eran accidentes históricos– más que clases sociales, campesinado y proletariado inmersos en modos de producción, que no tardarían en obtener plena conciencia de clase a costa del olvido de su etnicidad. La escueta producción etnográfica de aquellas décadas era el resultado del paradigma marxista ingerido por la antropología, marcado por la supresión de las categorías étnicas y culturales y la adopción única de las económicas. Con todas las distancias que pueden marcarse, ambas posiciones coincidían en anticipar el fin de las identidades étnicas y de las culturas de los pueblos originarios. Cincuenta años más tarde estos pueblos y la historia se han encargado de desmentir tales augurios.

Aunque en México no era desconocido el concepto grupo étnico para referirse a las comunidades indígenas, en esas décadas los antropólogos reflexionaban también sobre otros conceptos relacionados, como relaciones interétnicas, fricción interétnica, identidad étnica y etnicidad. Algunos lo hacían desde las teorías del poder que estudiaban minorías étnicas migrantes radicadas y recientes, como los italianos en Estados Unidos, trasladando esos conceptos a los grupos étnicos indígenas, a quienes definían como minorías, considerando solo el aspecto instrumentalista de la etnicidad y minusvalorando otros valores que sustentan a las identidades étnicas indígenas, que tienen historicidad y mucha mayor “densidad” que las de otros grupos étnicos.

Los antropólogos de orientación pluralista éramos pocos en México y tildados de “demócratas cristianos”, “eticistas”, “etnopolulistas”, “happy savage anthropologists”, esencialistas, y aliados de la iglesia, lo que causaba espanto en el México masón y ateo de aquellos años. La mayoría de los antropólogos nacionales desconocía las problemáticas de los indígenas de América del Sur y, como pocos habían leído el libro publicado en 1972 porque no circulaba, solo conocían la Declaración sin los contextos situacionales que permitían comprenderla. Los intelectuales marxistas despreciaban a los barbadeños. Medina (1987), se refería a “una elaborada y espectacular corriente crítica etnopolulista”, a la que tildaba de “romántica y reaccionaria, sostenida por el Grupo de Barbados y por varias organizaciones de indios [sic] en el seno del mismo estado nación”, y se refería a sus miembros como “apóstolos” difundiendo “su evangelio”. Díaz Polanco (1992), decía que el único obstáculo para el desarrollo del movimiento indígena en América Latina era el “indianismo etnicista” que tenía vasta influencia sobre él. Muchos de los colegas que llamaban así a los miembros y simpatizantes de Barbados comenzaron a percibir la existencia de los

indígenas de México, y a convertirse muy pronto en sus defensores e ideólogos, a partir de la insurrección zapatista de 1994 que cambió la perspectiva de muchos intelectuales y antropólogos, quienes advirtieron a los indígenas como tales, más allá de su posición económica, y notaron su capacidad de convocatoria y de lucha por sus derechos. Desde aquellos años, todos han ido volviéndose pluralistas y respetuosos de los derechos indígenas.

La antropología pluralista, también llamada *comprometida* por su faceta militante y activista, ha criticado a los antropólogos que no ven más que las culturas y no las situaciones dramáticas en que viven los indígenas o, si las conocen, solo se comprometen retóricamente con ellas. Es cierto que una vez pudo tocarle a la antropología hacer este juicio, pero pienso que otro de los logros de Barbados es haber contribuido a que hoy sean los indígenas quienes juzguen el accionar de los antropólogos. Desde mi perspectiva, el compromiso no solo se puede ejercer mediante el activismo en favor de sus causas sino también a través de la actividad académica, seleccionando los temas de investigación que mejor conduzcan a revalorizar y reproducir los conocimientos que poseen y a diagnosticar las situaciones de vulnerabilidad por las que atraviesan. Pienso que también se trabaja para la causa indígena y para la sociedad escribiendo, publicando y enseñando para varios destinatarios: alumnos y colegas del medio académico, las comunidades, los estudiantes indígenas en las aulas, como una manera de favorecer el diálogo intercultural derribando prejuicios racistas basados en el desconocimiento y el temor ante la diferencia cultural.

Posiciones conservadoras dentro de la antropología han señalado que no es conciliable proponer la articulación de la investigación etnográfica con la vocación política de reversión social de la información, que trata de entregar a los indígenas una opción de búsqueda en sus propios conocimientos que les sirva para autogestionar asuntos de su interés. Desde mi perspectiva, tal conciliación no solo es posible sino deseable si se quieren poner los estudios etnográficos a disposición de la sociedad, lo que no implica la pérdida de calidad académica de esos estudios. Veamos, como ejemplo, el valor legal que puede tener la geografía simbólica cuando los indígenas utilizan sus propias representaciones sobre el espacio, la cosmovisión, la narrativa sagrada, los procesos rituales, como referentes para el reconocimiento y posterior delimitación de *etnoterritorios*, metodología que surge de la práctica contemporánea de pueblos indígenas de otros países latinoamericanos (Arvelo, 1994). Estarían así recurriendo al patrimonio cultural propio para obtener el reconocimiento legal de sus territorios por parte del Estado nacional. Poner información antropológica a disposición de los usuarios implica, aunque sea indirectamente, entrar en el debate sobre el Estado plural, la etnicidad, la autonomía y los derechos indígenas, pero pienso que este debate no solo le toca a la política y al indigenismo sino también a la antropología académica comprometida con el futuro de los pueblos indígenas.

Una evidencia del servicio que ha brindado y brinda la antropología pluralista a los pueblos indígenas es la apropiación y reelaboración de los textos antropológicos que les interesan en función de sus objetivos, proceso que se hizo visible a partir de Barbados y continúa hasta el presente. Los intelectuales indígenas, universitarios o no, tienen conocimiento de la producción antropológica y es frecuente que realicen críticas severas a los textos que consideran incorrectos, pero utilizan para sí aquellos que consideran cercanos a su “realidad” y adecuados para sus causas. Igualmente, cada vez más las comunidades solicitan a los antropólogos realizar trabajos de interés comunitario, y también hay antropólogos que buscan temas álgidos y de interés para las comunidades, intentando colaborar con ellas en situaciones conflictivas, aun cuando es cada vez más frecuente que los antropólogos comprometidos sean amenazados y perseguidos, al igual que los indígenas, como activistas por gobierno y entes privados.

Esto es importante de resaltar en una época en la que muchos antropólogos y estudiantes ya no quieren trabajar con indígenas porque consideran que es anticuado y reaccionario, sobre todo con indígenas rurales. Realizan, en cambio, antropología urbana con diversos grupos sociales y minorías étnicas. Otros trabajan con las culturas indígenas y reconocen el pluralismo, pero no se interesan por sus derechos ni la situación en que viven. Como un colega dijo en cierta ocasión: “me interesa más la medicina que los enfermos”. Otros se vuelcan a nuevas teorías, vg neoestructuralismo, de corte inmanentista, apolíticas, que vuelven referirse a los indígenas como “mentalidad salvaje”. Desde mi perspectiva, actualmente prima una antropología poco comprometida con los intereses y derechos de los pueblos indígenas.

Sin desear asumir protagonismo en la difusión de los objetivos pluralistas de Barbados en la antropología mexicana, sino solo como reseña de un caso dentro de su desarrollo en estos cincuenta años, voy a presentar algunos de los trabajos que realizamos Miguel Bartolomé y yo tratando de colaborar con la causa indígena, aunque sé con certeza que en México hay mejores exponentes de la antropología pluralista. En 1972, unos meses más tarde de nuestra llegada a México, fuimos contratados como asesores de la Secretaría de Recursos Hidráulicos (SRH), en la Comisión del Papaloapan (CP), en Veracruz, para realizar estudios etnográficos entre los indígenas chinantecos y mazatecos que serían desplazados por el megaproyecto de desarrollo hidráulico conocido como Presa Cerro de Oro. Después de un año de investigación de campo y la entrega del informe con recomendaciones, salimos de la CP y, por diversas circunstancias, decidimos publicar en la revista IWGIA un artículo de denuncia de la situación de etnocidio a la que estaba conduciendo la relocalización (Barabas y Bartolomé, 1973). Unos años más tarde tuvo lugar la indignada réplica de Aguirre Beltrán (1976), padre del indigenismo de esa época. Si de algo podemos lamentarnos es de haber comprobado, debido a investigaciones de seguimiento que realizamos diecisiete, veinte y cuarenta años más tarde

(Bartolomé y Barabas, 1990, 1997; Bartolomé, 2016), que vastos sectores de los reacomodados han sido, en efecto, víctimas de etnocidio.

En 1973 Guillermo Bonfil nos invitó a formar parte del cuerpo de investigadores del recién creado Centro Regional de Yucatán, en el INAH, donde investigamos y publicamos sobre las desiguales relaciones interétnicas entre los mayas y la sociedad regional no indígena, a través de la historia (Bartolomé y Barabas, 1977). Años más tarde, ya en Oaxaca, investigamos y publicamos *Etnicidad y Pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca* (Barabas y Bartolomé, 1986), que fue uno de los primeros libros que se publicaron sobre estos temas.

Siempre hemos tratado de revertir socialmente la información obtenida en cada investigación. Con ese propósito específico trabajamos el libro *La Pluralidad en Peligro* (Bartolomé y Barabas, 1996), que integró los diagnósticos etnográficos y el análisis de los factores causales y las consecuencias del proceso de pérdida lingüística y cultural en cuatro grupos etnolingüísticos: ixcatecos, chocholtecos, chontales de Oaxaca y zoques chima. Conjuntamente con las comunidades, en particular los maestros, y con una metodología de investigación participativa, desarrollamos un proyecto de recuperación lingüística y cultural, que también estuvo destinado a la elaboración de materiales didácticos para la lectoescritura en idioma materno. Como resultado elaboramos folletos escritos e ilustrados sobre la historia de cada grupo (Serie *Historias Étnicas*, 1990) y sobre una narrativa (bilingüe y trilingüe) socialmente significativa (Serie *Narrativas Étnicas*, 1990), integradas más tarde en el libro *Historias y Palabras de los Antepasados* (Barabas y Bartolomé, 2003). En ambas Series estuvieron incluidos los chinantecos, tanto los desplazados por la presa como los que continuaron en su territorio, ya que era fundamental brindarle datos para la memoria a este Pueblo fragmentado. Estos materiales fueron distribuidos gratuitamente en las escuelas y bibliotecas y en el acervo municipal de diversas comunidades de cada uno de los grupos y hasta el día de hoy circulan entre residentes y migrantes, algunos ya subidos a internet.

En 1996 la Coordinación Nacional de Antropología (CNA) del INAH nos solicitó la elaboración de un proyecto colectivo de investigación etnográfica. Esta propuesta no era del todo ajena a las grandes repercusiones que la insurrección zapatista de 1994 estaba teniendo en distintos sectores de la sociedad, entre los pueblos indígenas y en la antropología. Muy interesados en investigar las perspectivas que la etnografía pudiera proporcionar para pensar las formas de organización autonómicas más sensibles para la compleja y plural Oaxaca, coordinamos la participación de más de veinte investigadores, muchos de ellos indígenas, en un proyecto que abarcó a todos los grupos etnolingüísticos del estado y que dio como resultado el libro *Autonomías étnicas y estados nacionales* (Bartolomé y Barabas, 1998) y los tres volúmenes del libro *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas Etnográficas para las Autonomías* (Barabas y Bartolomé, 1999).

El primero es una compilación de trabajos inéditos teóricos y monográficos, sobre la construcción de autonomías étnicas en el mundo y las reflexiones de antropólogos nacionales y de indígenas como protagonistas de las autonomías. Los segundos, contienen las extensas monografías etnográficas organizadas en temas relacionados con las potencialidades para la autonomía, acompañadas de estadísticas y cartografía de cada grupo y su territorio en el contexto oaxaqueño.

En 1999, y durante más de una década, participamos en el Proyecto Nacional Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, auspiciado por la CNA del INAH. Por mi parte, lo hice convencida de la importancia que tiene para todo México y para la antropología conocer con la mayor profundidad a nuestros connacionales indígenas como camino para hacer posible la convivencia y el diálogo interculturales, y también dedicar esfuerzos a la formación de las nuevas generaciones de etnógrafos comprometidos con esos pueblos. Fue así que emprendimos con algunos colegas, la vasta tarea de coordinar y supervisar a nivel nacional las investigaciones de campo y las publicaciones de diecisiete equipos de investigación. Entre varias otras líneas de investigación que realizamos en el proyecto, coordiné una sobre territorialidad simbólica (Barabas, 2003, 2006), buscando las lógicas culturales de construcción histórica y contemporánea de las nociones de territorialidad, con la esperanza de que pudieran ser de utilidad para pensar las demarcaciones territoriales. Más tarde he investigado sobre otros aspectos vinculados, como los megaproyectos y sus impactos sobre medioambientes y territorios, las problemáticas en torno a la tenencia de la tierra y los derechos territoriales indígenas dentro de los Estados nacionales.

¿Qué cambios se han producido desde Barbados en las iglesias católica y protestantes?

Las nuevas opciones del catolicismo

Durante el Concilio Vaticano II (1969) la iglesia advirtió la fragilidad del catolicismo y el avance del protestantismo en América Latina y señaló la urgencia de un nuevo enfoque teológico para la evangelización, más respetuoso de las religiosidades indígenas. Este cambio ideológico de la pastoral misionera fue materia de discusión en las reuniones eclesiales y de crítica hacia las posturas conservadoras de la iglesia oficial (reuniones desde Iquitos en 1971 hasta Bogotá en 1985. Botasso, 1986). Como bien sabemos el grupo de Barbados criticaba duramente a la Iglesia Católica. Algunos religiosos aceptaron las críticas y asumieron responsabilidad con los pueblos indígenas, colaborando con ellos de diversas formas.

En esos años se consolidó la Teología de la Liberación, y en 1985, reunidos en Bogotá, los Obispos se manifestaron a favor del respeto a las culturas e identidades indígenas y del apoyo a la creación de 'iglesias autóctonas', con sus

propias teologías, liturgias, jerarquías y formas de organización adecuadas a las singularidades culturales de los grupos. Postulaban la evangelización integral y la preparación de evangelizadores autóctonos, además del compromiso de los misioneros en la defensa de las tierras, los derechos humanos y de autodeterminación, y denunciaban los propósitos etnocidas de las políticas indigenistas y las legislaciones nacionales (CELAM,1986). Desde la década de 1970 la corriente transformadora de la Iglesia ha respaldado a las nacientes organizaciones etnopolíticas, apoyado la promoción de encuentros indígenas locales, nacionales e internacionales, organizado cursos de capacitación para líderes y promotores, comisiones para demarcaciones territoriales, para derechos humanos y atendido muchas otras demandas. Los indígenas han reconocido la transformación operada en este sector de la iglesia, pero aún le atribuyen neopaternalismo, retórica más que práctica respetuosa de las diferencias culturales y escasa atención prestada a los problemas materiales. Son críticas formuladas por las organizaciones indígenas y agentes indígenas de la Pastoral.

En el I Taller Latinoamericano de Teología India realizado en México en 1990 con el auspicio de CELAM y el apoyo del obispo Samuel Ruiz, se dieron a conocer los principios de una nueva corriente del catolicismo que recogía los manifiestos de 1985, muy vinculada con la Teología de la Liberación, pero con menos compromiso con la vida material de los indígenas, conocida como Teología India (López Hernández, 1990). Uno de esos principios es la *inculturación* religiosa, que esperan lograr mediante la síntesis de forma y de fondo entre las religiones nativas y el catolicismo. La definen como la acción eclesial para *encarnar* el Evangelio en las distintas culturas y transmitirles sus valores “asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde el interior”. Tal parecía que esta opción religiosa intentaba purificar los contenidos y expresiones de las religiones nativas y transformarlas desde el interior adaptándolas a los valores del cristianismo. Aún así, la iglesia oficial le advertía del peligro de legitimar los temidos catolicismos populares, que durante siglos habían sido catalogados como paganismos e idolatrías, y se mostraba preocupada por el compromiso y la participación eclesial en las luchas de los pobres, que daban a la nueva pastoral indígena un matiz demasiado radical para la Iglesia. Es posible que en la actualidad el Papa Francisco preste una nueva atención a esta corriente y su opción por los pobres.

Tal vez en algún momento la antropología, incluidos los barbadeños, pudo pensar que esta práctica de la Iglesia era más respetuosa con las culturas nativas. Sin embargo, la experiencia con los mazatecos de Oaxaca me obliga a reconsiderar que se trata de la misma empresa evangelizadora conducente al etnocidio, pero con estrategias más sutiles, aparentemente participativas. Trataré de dar una síntesis que justifique mis palabras.

Hacia 1970 algunos sacerdotes de la orden misionera de los Josefinos, activos en la que más tarde se conocería como Teología India, comenzaron a evangelizar a los mazatecos visitando cada comunidad. Más tarde, el Centro Nacional de Misiones (CENAMI) diseñó el plan de la Pastoral Indígena que desarrollaron en la Prelatura de Huautla, corazón de la Mazateca Alta. Desde 1986, los sacerdotes organizaron cursos y talleres, llamados “misiones”, que solían durar una semana, en los que reunían a personas (100 a 150) de diversas comunidades. En ellos participaban caracterizados de cada pueblo (personas que han cumplido los cargos más importantes del gobierno municipal), autoridades municipales y jóvenes seleccionados para ser catequistas y promotores de los grupos eclesiales de base. Los misioneros y agentes de pastoral hablaban de historia prehispánica náhuatl o maya, como ejemplos, y los asistentes contestaban “si se creía lo mismo entre los mazatecos o cuáles eran las diferencias”. Se leían los Evangelios para compararlos con la religión mazateca buscando semejanzas, coincidencias y diferencias, para lo cual les formulaban preguntas sobre “sus valores, sus mitos, sus creencias, sus leyendas, sus ritos, sus sueños”, que eran respondidas por los *chjota chine* (chamanes) y los caracterizados. En la siguiente reunión, los misioneros traían por escrito las respuestas consensuadas e “interpretaban” y “adecuaban” la cosmovisión mazateca a la religión católica para “ir transformando el culto”. Uno de los resultados de esta práctica llevada a cabo por espacio de ocho años fue el libro *Elementos Rituales Mazatecos* (1998), escrito por misioneros, que compendia las creencias y prácticas rituales de la llamada “nueva espiritualidad mazateca”, entregado y leído en Asamblea en todas las comunidades. Otro efecto, tal vez más grave, fue la inculturación del Evangelio en las matrices de la religión mazateca y el minucioso proselitismo hecho en cada unidad doméstica ampliada, en la que por lo común vive un chamán, ya que la mazateca es una sociedad chamánica. De hecho, el sacerdote a cargo se vanagloriaba de que muchos de los *chjota chjine* fueron participantes en los talleres y de que mucha gente volvió a practicar rituales, pero dentro de la iglesia.

Muy orgullosos de estar pasando de una “pastoral indigenista” a una “pastoral indígena” omitieron señalar que los catequistas indígenas no solo eran dirigidos y supervisados por los sacerdotes católicos, sino que algunos de ellos ya habían ingresado a las filas de la Iglesia, donde se los preparaba para suavizar y transformar las prácticas religiosas y las creencias de sus paisanos.

Los misioneros y catequistas han construido una ‘iglesia autóctona’ reelaborando la cosmovisión y ritualidad mazatecas para acercarla al catolicismo. Veamos unos ejemplos ilustrativos de las sustracciones realizadas a la cosmovisión y ritualidad tradicionales.

Los mazatecos, al igual que otros grupos de origen mesoamericano, conciben que las personas tienen entidades anímicas que son sus dobles o *alter ego*, llamadas

genéricamente *tonas*, que pueden tomar la forma de animales, astros, fenómenos atmosféricos y seres antropomorfos, que son sus *nahuales*. En la nueva cosmovisión las *tonas* y los *nahuales* están por completo ausentes, así como los rituales del ciclo vital y terapéuticos relacionados con ellos, lo que implica una alteración fundamental de los principios básicos de construcción de la persona mazateca.

Las entidades extrahumanas (*chikón*) que habitan diferentes espacios naturales del etnoterritorio y los especialistas rituales (*chjota chjine*) han perdido la característica dualidad ética mesoamericana; esto es, los poderes ambivalentes, de beneficio y de daño, de acuerdo con las circunstancias de la interacción sagrado-humano, y en la religión inculturada solo son benévolos, incapaces de daño. Así, se omite presentar la faceta predatoria de los *chikones*, quienes al enfermar a la gente débil se alimentan de su espíritu, o la faceta justiciera, cuando raptan el espíritu de una persona y la enferman para castigar infracciones al sistema normativo comunitario. Como consecuencia de su nuevo papel exclusivamente benévolo y terapéutico se ha agudizado la separación entre los que se dedican al bien, *chjota chjine* o sabios, y los que trabajan para el mal, la brujería, llamados *tje'e*, generalmente clandestinos y condenados por la iglesia.

La nueva cosmovisión ha reelaborado la concepción tradicional del supramundo, poniéndole 13 pisos como la maya, considerada una “alta” cultura. En uno de los pisos ubican al Padre Eterno (representado como un anciano de barba blanca) y a su lado a la Madre Dios. Ya no está presente en el supramundo el trueno/rayo, asociado con la lluvia y con la figura de una anciana de pechos grandes, llamada *Ch'iu majén*, que mora en una cueva de la Mazateca Baja y amamanta las milpas. Han hecho desaparecer la deidad femenina principal del panteón mazateco, que es también dueña y cuidadora de la tierra, del fuego y del temazcal (baño de vapor prehispánico), guardiana del mundo de los muertos y esposa del *chikón Tokosho*, el cerro de la Adoración, la entidad extrahumana más poderosa para los mazatecos. Aunque la noción de entidad sagrada femenina no está ausente de la nueva espiritualidad, ha perdido su fisonomía, sus facultades y su importancia.

La peregrinación ritual anual de pedido de lluvia es acompañada por el sacerdote que bendice el cerro sagrado y celebra misa en él, eliminando así a los especialistas rituales y los ritos adivinatorios con sangre de ave y con agua que acostumbran a realizar para pronosticar las lluvias y los vientos. De hecho, la sangre de ave se ha eliminado de las curaciones de espanto, de los funerales y de otros rituales. Es decir, han borrado las referencias a personajes o elementos que a los misioneros les parecían expresiones de paganismo o simplemente desagradables a sus ojos prejuiciosos.

Aunque las nuevas ideas religiosas y la nueva liturgia sean aceptadas y practicadas en las comunidades, el cambio no ha resultado de procesos colectivos de

selección y apropiación cultural y de la agencia de la comunidad indígena, que toma para sí aspectos de la religión o la cultura ajenas, sino que ha surgido del proyecto y de la agencia de los misioneros de la Teología India. Esta nueva forma de evangelización fue una acción de aculturación dirigida en la que los misioneros sustrajeron, innovaron y sincretizaron creencias y rituales, pero ¿qué partes de la religión indígena son elegidas o se excluyen para armonizarlas con el mensaje evangélico? Una lectura minuciosa de *Elementos Rituales Mazatecos* permite afirmar que la “nueva espiritualidad de la iglesia autóctona mazateca” es el resultado de la *exclusión* de aspectos centrales de su cosmovisión y ritualidad y la *reelaboración* de otros considerados más compatibles con el catolicismo, así como de la *implantación* de nuevos conceptos teológicos, nuevos sacramentos y nueva liturgia; todo llevado a cabo por los misioneros Josefinos y sus aprendices. Tal como afirma Colajanni (2008) refiriéndose a un caso semejante en Ecuador, los misioneros aparecen como reformadores y agentes del cambio cultural.

La Teología India –al igual que la iglesia oficial– aún considera que los indígenas deben ser evangelizados, y con ello redimidos, transformando su religión y ritualidad en algo nuevo, lo más parecido posible a la religión y liturgia católicas. La discriminación hacia las creencias y rituales nativos y los intentos activos de cambiarlos para ‘civilizarlos’; esto es, para hacerlos compatibles con el catolicismo, son formas contemporáneas de racismo, más sutiles pero tal vez más perversas, que con apariencia de respeto e interculturalidad se inserta entre los indígenas para volverlos a catolizar. Desde mi perspectiva, la moderna inculturación del Evangelio en la cultura y la religión de los pueblos indígenas constituye un nuevo acto de evangelización católica etnocida, que contradice los propósitos de respeto y colaboración que la Iglesia anunciaba como respuesta a las críticas de Barbados.

Otras alternativas religiosas

En el extremo opuesto de los procesos de cambio dirigidos se encuentran los movimientos sociorreligiosos coloniales y postcoloniales que muestran que los indígenas no tardaron mucho en diferenciar la institución eclesiástica y la práctica sacerdotal, de los contenidos de la religión que se les imponía. Frecuentemente se opusieron a la dominación de la Iglesia y sus autoridades, pero tomaron para sí nociones de la nueva religión, que entretejieron con sus propias creencias. En 1981 Bonfil escribió sobre la teoría del control cultural. Retomando esas ideas propuse que cuando es resultado de procesos colectivos y responde a intereses propios, la dinámica de apropiación y resignificación de símbolos religiosos y recursos culturales “propios” y “ajenos” es legítima, porque es producto de la agencia de esa colectividad (Barabas, 1987). Entre los ejemplos de la compleja urdimbre religiosa sincrética construida por los indígenas están las *iglesias nativas* surgidas de movimientos sociorreligiosos, de las que conocemos casos

en México, Perú y Argentina en la actualidad, la resacralización católica de lugares sagrados antiguos y las apariciones de Cristo, santos y vírgenes que fundan nuevos pueblos y nuevos cultos. Estas creaciones religiosas surgidas de las comunidades indígenas son ignoradas, negadas o perseguidas por la Iglesia oficial y tampoco son reconocidas por la corriente progresista, a pesar de las declaraciones hechas en apoyo de las iglesias autóctonas.

No es posible finalizar este trabajo sin dedicar algunas líneas a las religiones cristianas. En México, la expansión del protestantismo comenzó durante el siglo XIX desde Estados Unidos y años después de la Revolución ingresaron diferentes denominaciones que tomaron como objetivo principal la conversión de la población indígena. Por iniciativa de Cárdenas el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) comenzó su proselitismo entre los nahuas de Morelos traduciendo la Biblia a los idiomas indígenas, pero promoviendo la castellanización. En la actualidad las confesiones que tienen más éxito entre los indígenas y las clases populares son las disidentes del protestantismo, como: Pentecostales, Mormones y Testigos de Jehová.

La II Reunión de Barbados, en su Declaración sobre “La Política Colonialista del ILV” (1979), fue pionera al señalar que su estilo de evangelización aceleraba procesos deculturadores y despolitizadores que apuntaban hacia la desintegración irreversible de los pueblos y culturas indoamericanos. Aunque formalmente el ILV fue expulsado de México, muchos de sus pastores lingüistas continúan trabajando en zonas indígenas. Nuevos estudios etnográficos en las últimas décadas dan a conocer múltiples impactos negativos de las Iglesias cristianas e independientes, entre ellos: la faccionalización de las familias y las comunidades, la desestabilización de los sistemas políticos locales, la prohibición de las prácticas religiosas vinculadas con la iglesia y con la religión de origen prehispánico, así como de la terapéutica chamánica. Uno de los impactos más graves son las expulsiones de los indígenas conversos realizada por los indígenas “católicos” en defensa de la “cultura tradicional” (v.g. Tzotziles de Chiapas, Raramuri de Chihuahua, Mixe de Tlahuitoltepec, etc. Barabas, 2010). Sin embargo, las críticas hechas por Barbados no han detenido a las iglesias evangélicas e independientes. Por el contrario, estas son aceptadas y crecen día con día.

Un párrafo de cierre

En América Latina la antropología pluralista construida por el grupo de Barbados en 1971 irrumpió en la arena política comprometida con el derecho de los pueblos indígenas a la diferencia y a la autogestión y en la antropológica a través de diversas propuestas teóricas y estudios etnográficos que ponían en evidencia la pluralidad étnica, pero también las situaciones de colonialismo interno que vivían los indígenas y la construcción de identidades étnicas en contextos

de desigualdad. A medio siglo de distancia, los Estados nacionales se han transformado en cierta medida, la antropología ha internalizado la existencia de los indígenas, la Iglesia Católica renovada ha insistido en mantener su vocación hegemónica y las iglesias cristianas e independientes parecen haber ignorado cualquier reclamo. A mi entender, de todos los cambios que deseaba impulsar Barbados, el más significativo logro es haber contribuido directa e indirectamente para que los pueblos originarios tomen en sus manos la lucha pacífica por el reconocimiento, la revaloración de sus culturas y la autodeterminación de su existencia.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1976 *Aguirre Beltrán: obra polémica*. México. Sep-INAH.

Arvelo, Nelly

1994 Autodemarcación; su significado y la experiencia de otros países amazónicos, *Esperando a Kuyujani: Tierras, Leyes y Autodemarcación. Encuentro de comunidades Ye'Kuanas del Alto Orinoco*. Venezuela: Ed. S. Jiménez y A. Perozo, IVIC-Asociación Otro Futuro Gaia.

Barabas, Alicia

1987 *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México: ed. Grijalbo. (2a ed. Abya Yala, Ecuador, 2000; 3ª ed. Plaza y Valdés, México, 2002).

2003 *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Coordinadora. 4 vols., México: INAH.

2006 *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: ed. Porrúa e INAH.

2010 Los sistemas normativos indígenas frente a las nuevas alternativas religiosas, *Los Dioses, el Evangelio y el Costumbre*. Coord. Quintal, Castilleja y Masferrer. México: INAH.

2014 Enoterritorios: legislaciones, problemáticas y nuevas experiencias, *Pueblos Indígenas, Estados nacionales y fronteras*. T.II, Coord. Trincherro, Campos y Valverde. UBA (Argentina) y Universidad Academia del Humanismo Cristiano (Chile): ed. CLACSO, Filo.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé

1973 Hydraulic developpment and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, México, *International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) Document 15*, Denmark.

LA INFLUENCIA DE BARBADOS EN MÉXICO

1986 *Etnicidad y Pluralismo Cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, Coordinadores. México: INAH (2ªed. CNCA, México, 1990).

1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas Etnográficas para las Autonomías*. 3 vols. Coord. Barabas y Bartolomé. México: INAH.

2003 *Historias y Palabras de los antepasados. Investigación y devolución social de la información antropológica*, Secretaría de Asuntos Indígenas. México: Gobierno del Estado de Oaxaca.

Barbados I Grupo de

1972 *La situación del indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no andinos*. Uruguay: ed. Tierra Nueva.

Barbados II Grupo de

1979 *Declaración sobre el Instituto Lingüístico de Verano, Indianidad y Descolonización en América Latina*. Coord. G.Grunberg, México: Ed. Nueva Imagen.

Bartolomé, Miguel

2016 *Víctimas de las aguas del estado. Los chinantecos desplazados por la represa Cerro de Oro 40 años después, Viviendo la interculturalidad. Relaciones políticas, territoriales y simbólicas en Oaxaca*. México: INAH-Secretaría de Cultura.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas

1977 *La resistencia maya. Relaciones Interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*. México: INAH (2ª edición, INAH, 1981).

1990 *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*. vols. 19 y 20. México: CNCA-INI.

1996 *La pluralidad en peligro*. México: INAH/INI.

1997 *Relocalización y etnocidio. La presa Cerro de Oro 20 años después*, Revista *Cuadernos del Sur* 11, Oaxaca, México.

1998 *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (Coords.). México: CONACULTA-INAH.

Bonfil Batalla, Guillermo

1981 *Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural*, Rev. Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales núm. 103, *La Cuestión Étnica en América Latina*, Coord. A. Barabas y M. Bartolomé. México: F.C.P. y S. UNAM.

Botasso, Juan (Recop.)

1986 *Iglesia, Pueblos y Culturas 1, Documentos Latinoamericanos del Posconcilio*. Ecuador: Ed. Abya Yala. *Iglesias, Pueblos y Culturas 2, Reflexiones teológicas sobre la Evangelización de los Pueblos Indígenas*. Quito, Ecuador: Ed. Abya Yala.

CELAM

1986 *Iglesias, Pueblos y Culturas* 1 y 2. Documentos Latinoamericanos del Posconcilio. Ecuador: ed. Abya-Yala.

Coljanni, Antonio

2008 La actividad misionera Salesiana entre los Shuar de Ecuador, *En nombre de Dios. La empresa misionera frente a la alteridad*. Coord. F. Cuturi. Quito: Abya Yala.

Díaz Polanco, Héctor

1992 Derechos Indígenas y Autonomía, *Biblioteca Jurídica Virtual* del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México.

López Hernández, Eleazar

1990 Teología india hoy, en *Teología india. Primer Encuentro Taller Latinoamericano de Teología India*. México-Ecuador.

Medina, Andrés

1987 El etnopopulismo y la cuestión nacional en México: el espacio político de los grupos étnicos, *Revista Anales de Antropología*, vol. 24 # 1, México: UNAM.

México

2011 Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Artículo 2, Folio 8283.

Prelatura de Huatla

1998 *Elementos Rituales Mazatecos*. Escuela de Ministerios. Oaxaca, México.

Secretaría de la Reforma Agraria

2007 Fondo de Apoyo para los Núcleos Agrarios sin Regularizar (FANAR), México.



PARTE 2

Contemporáneos
y posteriores



Pedro García Hierro



Al hablar de gobernanza o de buena gobernanza se acostumbra a hacer referencia a la forma de tomar decisiones en el ámbito de lo político y se suele definir sobre la base de principios como el de transparencia, rendición de cuentas, estado de derecho, consulta y participación, equidad de género, eficiencia y eficacia, equidad, no discriminación u otras cualidades que permiten a la ciudadanía incidir y controlar la gestión de lo público. No obstante, la gobernanza, de acuerdo con otras definiciones, estaría refiriéndose a aquellas condiciones ideales para que una sociedad, nación o pueblo se gobierne a sí mismo. Y en ese sentido la buena gobernanza se asienta de acuerdo con los Pactos Internacionales en una premisa básica: la libre determinación.

En talleres realizados recientemente en nueve pueblos indígenas de la Amazonía peruana se debatió acerca de cuáles de los bienes heredados de sus abuelos valoraba la actual generación como imprescindibles para la buena gobernanza de sus territorios. Las respuestas se centraron en seis aspectos fundamentales: un territorio integral autodefinido, asegurado y respetado por todas las demás sociedades y naciones; unos conocimientos territoriales efectivamente transmitidos y generacionalmente incrementados; el control colectivo de todas las decisiones territoriales; la soberanía y la seguridad alimentaria en base a criterios de autosuficiencia; el control de una educación basada en la promoción de valores y virtudes específicas identificadas como características nacionales propias; y, por último, el bagaje de derechos colectivos reconocidos en los tratados y acuerdos internacionales en base a las luchas del movimiento indígena a nivel mundial. Otros pueblos podrían añadir nuevas premisas necesarias, pero esta base mínima nos aporta un buen programa de trabajo para enfocar el tema de la gobernanza territorial de los pueblos.

La gobernanza territorial es un concepto que habla a la vez de autonomía y autogobierno, de control territorial y de libertad para decidir el propio destino de acuerdo a las propias aspiraciones; y también para constituir acuerdos y relaciones con otras sociedades en términos de cooperación y coordinación y no de subordinación.

173. Este texto fue publicado en www.servindi.org el 14 de mayo de 2015.

La Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en el año 2007, reconociendo que los pueblos y naciones indígenas están amparados —en la misma medida y con los mismos alcances que benefician al resto de los pueblos y naciones—, por el derecho a la libre determinación que consagraron anteriormente los Pactos Internacionales de Naciones Unidas, proporcionó un respaldo de capital importancia de cara a facilitar las condiciones de gobernanza que los pueblos indígenas reclaman. En realidad, artículo por artículo, la Declaración desarrolla todo un programa de implementación para la gobernanza territorial de los pueblos indígenas en términos claros y precisos, incluyendo todo lo que respecta a las obligaciones de los actores, los mecanismos de la toma de decisiones y el financiamiento de los procesos.

La libre determinación plantea en la práctica una nueva situación en donde los pueblos o naciones indígenas como sujetos políticos colectivos, son libres para establecer sus propias normas, gobernarse y desarrollarse en sus territorios tradicionales conforme sus costumbres así como para manejar sus recursos de acuerdo a sus propias prioridades de desarrollo sin injerencias externas, tal como reza el artículo primero, párrafo segundo del Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

Pero una gobernanza territorial exitosa exige, en el caso de los Pueblos Indígenas, poder controlar las decisiones territoriales sobre la base de un reconocimiento de derechos respetado por un ordenamiento jurídico y político estable, ecuánime y respetuoso. Y eso no es lo que se viene ofreciendo por los Estados a los pueblos indígenas en las primeras décadas del siglo XXI, en buena parte de los países en los cinco continentes. Por el contrario, las modernas exigencias de la economía mundial han generado fuertes intereses hacia los recursos ubicados en tierras indígenas y muchos gobiernos han antepuesto, jurídicamente, esos intereses a los derechos reconocidos a los pueblos.

En ese contexto, y en muy pocos años, los pueblos indígenas han pasado de ser modelos de sostenibilidad a imitar, a ser obstáculos a eliminar en pro de facilitar un supuesto desarrollo económico nacional basado en las concesiones extractivas, los grandes proyectos viales y energéticos y las grandes inversiones de capital transnacional. La destrucción de los recursos vitales y la agresividad del actual embate sobre los territorios de los pueblos está generando situaciones extremadamente difíciles, afectando aspectos fundamentales para la vida social y la subsistencia familiar como la autoestima colectiva, la paz y la tranquilidad, la integridad social y organizativa, la seguridad alimentaria, el acceso al agua o el derecho a un medio ambiente sano, entre otros aspectos claves para su gobernanza. Las grandes conquistas modernas de los pueblos indígenas, en términos de derechos reconocidos, se han visto así repudiadas por la realidad de intrusiones no deseadas ni consentidas, orientadas por decisiones externas, impositivas

e inapelables que vuelven a ubicar las sociedades indígenas en una geografía colonial.

Para reforzar estos procesos se ha propiciado la aceptación resignada de un conjunto de programas asistenciales, para nada inocuos ideológicamente, que han conseguido presentar a los pueblos indígenas únicamente en su faceta de pobres extremos, cuando no incapaces para aprovechar su patrimonio territorial, lo que conlleva una mirada despectiva y discriminatoria hacia determinadas formas de vida que anteriormente fueran presentadas como modelos a imitar. La pobreza se convierte así en una herramienta de dominación ideológica que empobrece la autoestima, promueve la dependencia y genera regresiones hacia relaciones de tutelaje y caridad.

Por su parte, las empresas extractivas instaladas en territorios indígenas han generado, con la connivencia del Estado, economías de enclave donde los servicios básicos y el sustento dependen de las propias empresas, profundizándose así, en muchos lugares, el círculo de la alienación de la gobernanza territorial indígena.

Por último conviene remarcar que los Estados vienen dando la espalda a la implementación de los derechos de los pueblos indígenas, forzando interpretaciones cada vez más restrictivas del derecho a la libre determinación y desplegando una mezquina aplicación de aquellos mecanismos pensados para establecer un diálogo entre sociedades iguales en términos de coordinación y cooperación, tales como el proceso de consulta y consentimiento, se han tergiversado para, una vez más, imponer decisiones inapelables que conducen a un modelo de desarrollo cada vez más alejado de las prioridades indígenas.

Entonces hay una buena y una mala noticia: la buena, la existencia de un reconocimiento universal al derecho de los pueblos indígenas a gobernarse por sí mismos y disfrutar sin injerencias de sus territorios y recursos por la vía de la libre determinación; la mala el mantenimiento demasiado generalizado de actitudes coloniales que siguen planteando las relaciones entre Estados y pueblos indígenas en términos de subordinación. Ese es el reto a superar y el camino es apostar, sin temores infundados, por hacer de la libre determinación un objetivo de la comunidad internacional

En ese camino existen algunos puntos críticos a superar. En un análisis del contexto político actual realizado con organizaciones representativas de pueblos amazónicos se destacaron los diez siguientes que pueden servir para abrir un debate:

1. Los modernos modelos organizativos de los pueblos indígenas no están siempre adaptados a las tareas de la gobernanza territorial; planteados para emprender acciones reivindicativas bajo modelos gremialistas, no

siempre resultan adecuados ni suficientes para conducir las tareas de gobernanza territorial del día a día.

2. Los territorios indígenas o no han sido aun efectivamente reconocidos o asegurados o habiendo sido reconocidos no siempre reflejan la territorialidad real de los pueblos. Limitados a espacios comunales desconectados entre sí, desintegrados jurídicamente por regímenes diferenciados (agua, bosques, subsuelo, fauna, etc.), afectados por superposiciones de otros territorios con otros agentes de decisión (municipios, áreas protegidas, concesiones mineras o petroleras o forestales, etc.). Generalmente incorporan un conjunto heterogéneo de actores con sus propios ámbitos de decisión en competencia con el necesario control territorial que exige la buena gobernanza.
3. La ansiedad económica inmediata determinante hoy de muchas decisiones irreversibles planteadas sin un análisis ponderado de las consecuencias a largo plazo.
4. El creciente desarraigo juvenil y la progresiva ruptura de los hilos intergeneracionales con la consecuente pérdida de conocimiento para la vida en los territorios lo que impide a las nuevas generaciones disfrutar y apreciar adecuadamente los recursos territoriales.
5. Una acelerada inseguridad y dependencia alimentaria y un empeoramiento general de los niveles de vida, educación y salud a medida que los pueblos abandonan un rol activo y delegan estos servicios a los Estados.
6. Invisibilidad en términos políticos, del cada vez más determinante soporte cultural de la mujer al mantenimiento de los vínculos territoriales y culturales.
7. Inadecuada implementación de los derechos reconocidos a los pueblos indígenas en los tratados y acuerdos internacionales, especialmente los derechos a la libre determinación, al consentimiento informado previo y la determinación de las prioridades del desarrollo en sus territorios.
8. Prevalencia de los derechos de otros agentes económicos en los discursos, las políticas y las iniciativas del Estado, incluyendo la desregulación de las empresas y la falta de control efectivo de sus actividades por los Estados lo que genera relaciones de asimetría que deja en situación de indefensión a los pueblos indígenas frente a las violaciones de sus derechos.
9. Débiles e insuficientes mecanismos para la participación de los pueblos indígenas en el ámbito de lo político y progresiva criminalización de las

movilizaciones surgidas a falta de canales de acceso al Estado (precisamente pido la atención al inicio estos días del proceso masivo emprendido por el Estado peruano contra personas indígenas víctimas de una agresión criminal injustificada cuando reclamaban por el cumplimiento de un Convenio Internacional).

10. Confusa ubicación de los territorios indígenas en las circunscripciones administrativas de los Estados que, salvo excepciones, no se deciden a reestructurar la organización territorial de los países en cumplimiento de las exigencias de la libre determinación.

Como recomendaciones preliminares para que el Foro asesore al sistema de Naciones Unidas en relación con la buena gobernanza de los pueblos indígenas, desde la perspectiva señalada al principio de esta presentación proponemos las siguientes:

1. Apoyo al reconocimiento integral de los territorios indígenas de acuerdo con procesos consultados que respondan a los criterios de territorialidad de cada pueblo proponiendo el desarrollo de las medidas necesarias para posibilitar este reconocimiento, asegurando su estabilidad, una reacción efectiva frente a las perturbaciones externas y el respeto por la determinación de sus propias formas de gobernarlos.
2. Insistencia a los Estados para el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas como sujetos de derechos colectivos y validación oficial de sus procedimientos e instituciones de gobierno en todos los contextos locales, regionales y nacionales.
3. Apoyo a políticas públicas encaminadas a fomentar la educación para la vida y no para la huida, revitalizando aquellos conocimientos territoriales específicos para que las generaciones jóvenes puedan disfrutar y aprovechar los territorios heredados de sus antepasados.
4. Apoyo al financiamiento solidario a través de los medios nacionales e internacionales que señala la declaración, de proyectos económicos de largo plazo, que prioricen y revaloricen la autosuficiencia y muy especialmente la seguridad alimentaria basada en sus propios recursos y evite la dependencia de economías de enclave y las presiones derivadas de la carencia de recursos monetarios.
5. Promoción de procesos y prácticas que promuevan relaciones libres y autodeterminadas de los pueblos con el mercado, la sociedad y el Estado, basadas en la coordinación y la cooperación y no en la subordinación.

La gobernanza supone control de las decisiones; mientras que esta premisa no se respeta, difícilmente se podrá hablar de gobernanza territorial para los pueblos indígenas. Sugiero a los miembros de este Foro que propongan ante los organismos competentes de Naciones Unidas [que] busquen compromisos efectivos de los Estados para desarrollar planes concretos y debidamente presupuestados para la implementación efectiva, artículo por artículo, de la Declaración a la que voluntariamente se adhirieron en 2007, de manera programática, coordinada, consultada y consensuada, como la manera más efectiva de facilitar la gobernanza territorial de los pueblos indígenas.

Para terminar, quiero informar de que en los últimos tiempos surgen voces, incluso en circuitos de gran incidencia, que afirman que, dadas las circunstancias lo más razonable es sugerir y apoyar a los pueblos indígenas la negociación, a través de buenas firmas corporativas de abogados, en base a lo que se han dado llamar los “posibles”, a fin de que al menos puedan ser compensados económicamente por la inevitable tragedia de la violación de sus derechos. Pero si los derechos de los pueblos indígenas, consignados en tratados y acuerdos internacionales se ubican resignadamente en el campo de lo imposible no significarán nada las luchas políticas y los debates que por años han mantenido los representantes de los pueblos indígenas en sus países y en los foros internacionales como este. Abogo para que todos seamos razonables e insistamos a como dé lugar por hacer posible la Declaración y todo el bagaje de derechos que las Naciones del mundo han declarado y se han comprometido a proteger y desarrollar.

Muchas gracias, colegas.



MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN BOLIVIA: AVANCES Y DESAFÍOS

Zulema Lehm y Kantuta Lara



Introducción

La autonomía y autodeterminación constituyen las demandas centrales de los pueblos indígenas desde la conquista y la colonización, y tiene como base el reconocimiento y respeto a sus territorios.

En enero de 1971 doce antropólogos y una antropóloga comprometidos con la causa indígena impulsaron el postulado de la liberación de los pueblos indígenas, a través de la Declaración de Barbados. Fue la semilla para que se realicen dos encuentros más. Como resultado, se gestó un movimiento que promovió que los Estados, las iglesias y la academia asuman posturas dirigidas al reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas, relacionados con sus territorios, la libre determinación, el autogobierno y su cosmología, entre otros aspectos. Esto produjo una secuencia de decisiones políticas, así como normas que coadyuvaron para el cumplimiento de ellas.

En Bolivia pueden distinguirse diferentes movimientos sociales que tienen entre sus planteamientos el reconocimiento del derecho al territorio, basado en el autogobierno y la tierra como soporte de la actividad agrícola. La distinción entre una memoria histórica larga y la-corta (Rivera Cusicanqui, 1984) ayuda a comprender las diferencias entre estos movimientos indígenas y que sus planteamientos, no son intercambiables. Aunque a veces ellos se relacionan en determinadas coyunturas, orgánica y programáticamente son diferentes. Una primera diferencia se constata entre los movimientos indígenas de las tierras altas del país y los de las tierras bajas. En el primer caso, también es necesario distinguir por un lado, los movimientos indígenas por la restitución de las “tierras de origen”, que se gestaron durante la Conquista y la Colonia y que lejos de desaparecer con la Independencia republicana, se intensificaron, especialmente desde fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX (Taller de Historia Oral Andina, 1984; Gotkowitz, 2011); y, por otro, los movimientos sindicales campesinos por la tierra que dieron base social a la Reforma Agraria de 1953 (Dandler, 1983).

En las tierras bajas, si bien también existen matices, el planteamiento de las federaciones indígenas, lideradas por la Confederación de Indígenas del Oriente

Boliviano (CIDOB) ha sido, desde su inicio, el reconocimiento legal de los territorios indígenas¹⁷⁴.

El reconocimiento de estas configuraciones sociales de larga data ayuda a comprender las problemáticas actuales que enfrentan los movimientos indígenas en Bolivia.

Autonomías y territorios en las luchas de los movimientos indígenas bolivianos

Los movimientos indígenas en Bolivia hasta 1938:

De luchas legales y sublevaciones

Los movimientos sociales por la tierra y el territorio han sido reconocidos sobre todo por sus estrategias más espectaculares, como los “cercos” a las ciudades del Altiplano y los Valles, las sublevaciones o rebeliones y, más recientemente, por las marchas o bloqueos de carreteras. En cambio, sus estrategias legales son menos reconocidas, a pesar de su constancia, complejidad y potencial para la acumulación social y política.

Del mismo modo, las luchas anticoloniales de los pueblos indígenas de la Amazonía boliviana han sido menos estudiadas que las de la región andina, una situación que empezó a revertirse a través de la investigación y difusión de los movimientos de los indígenas de Mojos y Apolobamba. El pronunciamiento del líder mojeño Pedro Ignacio Muiba durante los levantamientos de 1803–1811 (Carvalho Urey, 2010; Roca, 1991; Lehm, 2016), es demostrativo de que los pueblos indígenas de la Amazonía no fueron ajenos a las luchas indígenas anticoloniales y de que estas implicaron la defensa de sus territorios y el ejercicio de su libertad y autonomía:

“El Rey de España ha Muerto, Nosotros seremos Libres por nuestro propio mandato, las tierras son nuestras por mandato de nuestros antepasados a quienes los españoles les quitaron” (Carvalho Urey, 2010, pág. 41).

Entre 1842 y 1856, con la creación del departamento del Beni (en la Amazonía boliviana), el Estado republicano emitió políticas que reconocían los derechos de “igualdad, libertad y propiedad” a los indígenas de las antiguas misiones jesuíticas y franciscanas de la región de Mojos y Apolobamba, y promovieron el reparto individual de las tierras, ganado y cultivos que hasta entonces se habían considerado del “común”¹⁷⁵. En la década de 1840–1850, varios indígenas,

174. Las relaciones entre el movimiento de caciques apoderados de los Ayllus y Marqas de las tierras altas con pueblos y líderes indígenas de las tierras bajas aún están por estudiarse sistemáticamente. Sin embargo, existen evidencias documentales de su existencia, al menos, desde la primera mitad del siglo XX.

175. Durante el periodo de reducciones coloniales, el sistema indígena de acceso colectivo y abierto a la tierra y a los recursos naturales sufrió un proceso de formalización y organización del trabajo en tierras que se reconocían como “tierras del común” o “tierras de la Misión” (Lehm, 1999)

especialmente de las élites, apelaron a estos decretos y obtuvieron escrituras que les reconocían la propiedad individual sobre las tierras. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo, estas tierras empezaron a ser “transferidas”, bajo diversas modalidades de coacción y expropiación, a criollos y mestizos que arribaban a la región, atraídos por el comercio de la quina y la goma (Lehm Ardaya, 1987; Guiteras Mombiola, 2012). A este proceso vino a darle fin la promulgación, en 1905, de una Ley de Tierras Baldías, cuyo objetivo era promover la colonización de las tierras bajas del país.

En las tierras altas, entre 1868 y 1874, arreciaba la expropiación de las tierras comunitarias mediante la promulgación de un conjunto de leyes que se conocieron como de “Exvinculación”, del mismo modo que los decretos relativos al Beni otorgaban a los indígenas la “propiedad absoluta en sus respectivas posesiones” y se les reconocía el derecho de vender y ejercer todos los actos del dominio propietario. De esta manera, desconocían los sistemas de gobierno propios de las comunidades señalando que *“ningún individuo o reunión de individuos podrá tomar el nombre de comunidad o aïllo, ni apersonarse por éstos ante ninguna autoridad. Los indígenas gestionarán por sí o por medio de apoderados todos sus negocios”* (Taller de Historia Oral Andina, 1984). Con el reconocimiento de la propiedad individual sobre la tierra se pretendía desarticular la comunidad, se obligaba a la intermediación de abogados y “tinterillos” criollos y mestizos y se legalizaba la coerción estatal y privada para que las tierras fueran transferidas a los hacendados.

Frente a ello, los indígenas articularon un movimiento de resistencia por la defensa y la restitución de las tierras comunitarias y la reafirmación de sus autoridades con base en una red de “caciques apoderados” de los ayllus, que alcanzó a los departamentos mayormente andinos de La Paz, Oruro, Potosí, Chuquisaca y Cochabamba (Taller de Historia Oral Andina, 1984; Gotkowitz, 2011). La defensa legal de sus sistemas de gobierno y tierras fue el medio privilegiado y otorgó contenido a eventos más evidentes, como las sublevaciones de fines del XIX liderada por Zárate Villca y posteriormente en Machaca 1921 y Chayanta 1927 (Condarco Morales, 1984; Choque, 2003).

De manera similar, en las tierras bajas, algunos pueblos indígenas realizaron acciones legales en defensa de sus tierras y de sus propios sistemas de gobierno. En 1908, con motivo de la Ley de “Tierras Baldías”, el Pueblo Tacana envió memoriales a las autoridades solicitando que, en su territorio, no se adjudiquen “tierras baldías” a los “caballeros”, puesto que la población indígena ya las ocupaba no sólo para la agricultura, sino también para la recolección de aceites de palmeras y cera de abejas, y les recordaban que eran contribuyentes del Estado (Soux Muñoz Reyes, 1991, pág. 120; Chiovoloni, 1996, pág. 137; Salinas, 2007, pág. 95).

Más tarde, durante la Guerra del Chaco (1932–1935), el pueblo Tacana también sufrió los rigores de la guerra interna, al igual que en los Andes (Arze Aguirre, 1987), acicateada por las acciones de quienes aprovechaban el conflicto internacional para humillar y expoliar a los indígenas¹⁷⁶. El contenido de sus demandas y lenguaje es comparable con el movimiento indígena de los “caciques y apoderados”, y sus acciones fueron interpretadas como una sublevación en el año 1933. Este hecho, aparentemente aislado y olvidado por su marginalidad en la selva, coincidió con los levantamientos indígenas que se documentaron en todo el Altiplano además de sus efectos en el propio frente (Arze Aguirre, 1987, págs. 94-95; Mamani Condori, 1991).

Finalmente, como demostración de la existencia de una relación entre el movimiento de “los caciques apoderados” y el movimiento indígena de tierras bajas es el hecho de que algunos memoriales fueron suscritos por Bonifacio Barrientos, Capitán Grande del Alto y Bajo Izozog y posterior fundador de la CIDOB.

Las políticas estatales de 1938 y 1952: sindicatos y autoridades tradicionales de las comunidades

Debido a la represión durante la Guerra del Chaco, la importancia de la red de “caciques apoderados” fue disminuyendo para ceder su lugar a las formas de organización sindical basadas más en las visiones de clase y más permeables a la influencia de los partidos políticos emergentes en la post-guerra (Lehm Ardaya & Rivera Cusicanqui, 1988).

El sindicalismo como forma de organización social fue difundido por las políticas de los militares socialistas (1936–1938) que tomaron el poder como resultado de la crisis política emergente de la guerra. Ellos intentaron establecer un modelo corporativo de organización social, basado en los sindicatos que, de esta manera, quedaban consagrados como la forma de organización privilegiada y canalizadora legal y legítima de las demandas en el sistema político boliviano (Gotkowitz, 2011). Con esto, se reforzó la proscripción de las autoridades indígenas tradicionales.

En el área rural de los Andes, la expansión y consolidación de las haciendas a costa de las comunidades, estuvo acompañada de la intensificación de los abusos sobre la fuerza de trabajo indígena que, bajo el sistema del “colonato”, quedaba “sujeta” a la tierra y a los patrones. A esto, se sumaron la crisis económica de 1929 y las pérdidas humanas durante la Guerra del Chaco. Esta situación de profunda crisis, generó como contrapartida movimientos sociales que planteaban la extinción definitiva de la hacienda, la devolución de la tierra a los cam-

176. Debemos a Anna Guiteras Mombiola la identificación y transcripción de los documentos del Archivo de La Paz, con base en las referencias de Arze Aguirre (1987, pág. 53)

pesinos que la cultivaban, la retribución monetaria por el trabajo y la reducción de las jornadas laborales, entre otras demandas. A través de “huelgas de brazos caídos” y basados en sindicatos, los trabajadores renovaron la agitación social en el campo durante la década de 1940 (Gotkowitz, 2011).

En el contexto anterior es que se gesta la Revolución de 1952, liderada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que produjo un conjunto de medidas, entre ellas, una Ley de Reforma Agraria considerada en su época como una de las más radicales en el continente; abolió los sistemas del “colonato” y del “pongueaje”, decretó la extinción del latifundio expropiando las tierras¹⁷⁷, estableció su distribución a los campesinos con la condición que la trabajen personalmente y dispuso la restitución de las tierras a las comunidades indígenas que hubiesen sido usurpadas a partir de 1900 (República de Bolivia, 1982, pág. 35 Art 42). No consideraba la devolución de las tierras que mayormente habían sido usurpadas con las leyes de “Exvinculación” durante la segunda mitad del siglo XIX.

En relación con las organizaciones campesinas, y por razón de su origen, dicha ley distinguía tres clases de comunidades “campesinas”: a) de hacienda, b) campesinas e c) indígenas. Ninguna de estas podía formar parte de asociaciones o federaciones o plantear reivindicaciones “de clase”. Como fue establecido por los militares sociales de la posguerra del Chaco, esas atribuciones eran reconocidas como privilegio de los sindicatos. Se introdujo el concepto de propiedades poseídas en lo proindiviso, es decir una unidad de propiedad que “se dividía en tantas propiedades como copropietarios sean” (República de Bolivia, 1982, pág. 38 Art. 52). Uno de los resultados más notables fue la difusión del término “campesino” en sustitución de “indígena”. Esto tendría impactos no solo en las políticas públicas sino en la realidad social.

Con relación a los pueblos indígenas del Oriente, la ley de Reforma Agraria consignaba un capítulo destinado a las reducciones silvícolas, estableciendo que *“los grupos silvícolas de los llanos tropicales y subtropicales, que se encuentran en estado salvaje y tienen una organización primitiva”*, quedaban bajo la protección del Estado, quien autorizaría a núcleos escolares o instituciones particulares para que se encarguen de “incorporarlos” a la vida nacional, disponiendo de tierras suficientes para establecer las familias y convertirlas en agricultoras (República de Bolivia, 1982, págs. 66 - 67. Arts 129 y 130).

177. La Ley de Reforma Agraria definía el latifundio como: “la propiedad rural de gran extensión, variable según su situación geográfica, que permanece inexplorada o es explotada [...] en cuanto al uso de la tierra en la zona por la concesión de parcelas, pegujales, sayañas, aparcerías u otras modalidades equivalentes, de tal manera que su rentabilidad a causa del desequilibrio entre los factores de la producción, depende fundamentalmente de la plusvalía que rinden los campesinos en su condición de siervos o colonos y de la cual se apropia el terrateniente en forma de renta-trabajo, determinando un régimen de opresión feudal, que se traduce en atraso agrícola y en bajo nivel de vida y de cultura de la población campesina” (República de Bolivia, 1982, pág. 24 Art. 12).

El movimiento indígena basado en las redes de “caciques apoderados” hasta la década de 1940 había construido una agenda programática cuyos aspectos esenciales estaban referidos a la defensa y restitución de las tierras comunitarias de origen, donde se refería al ayllu como tanto articulador de diferentes unidades a través de los sistemas de parentesco y complejos sistemas de acceso y uso de la tierra y los recursos, que combinaban los dominios familiares con los colectivos y el control de diferentes pisos ecológicos. Además del reconocimiento a sus sistemas propios de autoridad y gobierno, la Ley de Reforma Agraria implicaba un reconocimiento recortado y desfigurado de dichos planteamientos y más bien profundizaba la fragmentación social, cultural y territorial.

A lo anterior, se sumaba la renovación de las políticas de “colonización” de las tierras bajas, para lo cual se establecían incentivos basados en la dotación de tierras a los colonos. Ahora las colonizaciones estaban dirigidas a las poblaciones indígenas de las tierras altas quienes reprodujeron la forma de organización sindical en las tierras bajas. Entretanto, los pueblos indígenas de las tierras bajas quedaban excluidos del reconocimiento de todos sus derechos. Las contradicciones y conflictos abiertos entre las formas propias de organización y los sindicatos en las tierras bajas de Bolivia, se harían evidentes con la creación de las federaciones indígenas a partir de los años 1980.

Hasta aquí este recuento histórico ha permitido identificar la huella de, al menos, tres vertientes de organización, movilización y demandas indígenas: aquella liderada por las autoridades tradicionales de las comunidades andinas que buscaban la restitución de sus tierras de origen y el respeto a sus autoridades tradicionales; la de las tierras bajas del país, especialmente de los pueblos indígenas de las antiguas misiones que también reclamaban tierras pero no solo agrícolas sino también para otras actividades económicas y culturales; y aquella que se volvió dominante desde posguerra y la Reforma Agraria de 1953, con el reconocimiento de los indígenas como campesinos que demandaban tierras de manera individual o colectiva, con un fuerte énfasis en la agricultura y organizados en sindicatos agrarios. Del mismo modo, se ha podido observar que al menos hasta la Guerra del Chaco existió, sino una relación orgánica, un discurso anticolonial común entre el movimiento indígena de las autoridades tradicionales en las tierras altas y en las tierras bajas.

La Confederación Indígena del Oriente y la Amazonia de Bolivia (CIDOB)

Especialmente a partir de 1970, las políticas estatales promovían la ocupación de las tierras bajas de Bolivia y la intensificación de actividades extractivas con la apertura de nuevas vías de comunicación, que, en la práctica, desconocían a los pueblos indígenas como sujetos jurídicos, favorecidas por la ausencia de normas que reconocieran sus derechos. Esta situación, sumada al cuestionamiento

internacional del Estado boliviano por incumplimiento de acuerdos relativos a la protección de los pueblos indígenas, fueron factores que desencadenaron un nuevo proceso de organización de los pueblos indígenas de las tierras bajas que comenzaron a constituirse en federaciones indígenas.

Entre 1978 y 1981, por iniciativa de la Capitanía Guaraní de Izozog y con el apoyo de un grupo de antropólogos, se realizaron una serie de encuentros interétnicos, que culminaron, en 1982, con la creación de la Central de Indígenas del Oriente Boliviano, actualmente Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB). Inicialmente estuvo conformada por los pueblos Izocéño, Ayoreo, Guarayo y Chiquitano (Apoyo para el Campesino - Indígena del Oriente Boliviano, 1994, pág. 24; Riester, 1997).

A la creación de CIDOB le siguió un intenso proceso organizativo en los niveles regionales, departamentales y locales. Entre 1985 y 1989, se crearon centrales y subcentrales entre los pueblos indígenas en el norte del Beni y Pando, y en la década de 1990, en Cochabamba y norte de La Paz, actualmente forman parte de CIDOB trece organizaciones indígenas regionales (Lehm, 1999; Heijdra, 1997, págs. 52-53).

Las principales demandas de los Pueblos Indígenas a través de CIDOB, desde su creación son:

1. *Reconocimiento como pueblos, con identidad propia y con derechos que derivan de su presencia histórica y contemporánea.*
2. *Consolidación de los territorios indígenas. Reconocimiento de la relación particular que tienen los pueblos indígenas con sus territorios para su existencia social, espiritual, cultural, económica y política. El derecho de propiedad y posesión de las tierras tradicionalmente ocupadas, así como el derecho al acceso, uso y administración de los recursos naturales en sus territorios.*
3. *Derecho a determinar las prioridades de su propio desarrollo, incluyendo su plena participación en la formulación, administración y seguimiento de programas de desarrollo. Participación en las políticas de desarrollo a nivel nacional. Las plataformas programáticas de CIDOB son: Territorio, Organización, Economía, Educación, Salud y Mujer.*
4. *Derecho a ejercer y consolidar sistemas de autogobierno y administración local.*
5. *Reconocimiento del derecho consuetudinario y por consiguiente la incorporación de medidas efectivas que aseguren un pluralismo legal necesario para garantizar los derechos humanos de los indígenas como individuos y colectividades.*

6. *Derecho a la promoción del desarrollo de la propia cultura a través de una educación bilingüe y pluricultural y aportar al enriquecimiento de la cultura nacional*” (Apoyo para el Campesino - Indígena del Oriente Boliviano, 1994, pág. 26).

Marchas Indígenas: planteamientos, avances y desafíos en el reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas

Entre 1990 y 2019, las organizaciones indígenas de las tierras bajas en Bolivia han protagonizado diez marchas. La primera, en 1990, denominada Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad, se gestó como respuesta al avasallamiento de territorios indígenas, especialmente en el departamento del Beni, por empresas madereras, colonizadores andinos y propietarios ganaderos, así como para hacer frente a los intentos del gobierno por desconocer a las autoridades tradicionales basadas en Cabildos Indígenales. Constituyó una acción reivindicativa sin precedentes. Hombres, mujeres y niños partieron de Trinidad, capital del departamento del Beni, y durante 34 días de caminata involucrarían a más representantes de otros pueblos indígenas del país. Al llegar a la sede de gobierno en la ciudad de La Paz, luego de recorrer 650 km, eran más de mil personas. (Lehm, 1999).

El resultado inmediato de esta primera marcha fue la emisión de cuatro Decretos Supremos mediante los cuales se reconocían cuatro territorios indígenas específicos y se disponía la formulación de una Ley sobre los pueblos indígenas (Lehm, 1999, pág. 125). Esta marcha significó la irrupción del movimiento indígena de las tierras bajas en el escenario político y el imaginario de la nación, lo que permitiría, el reconocimiento de nuevos territorios indígenas y, de manera importante, la ratificación del Convenio 169 como Ley de la República, en 1991. Entre los pueblos indígenas de las tierras bajas, se institucionalizó la marcha como expresión de la protesta en contraste con el “bloqueo” como forma de expresión más frecuentemente utilizada por los sindicatos y por otros sectores de la sociedad.

Con el tiempo, el reconocimiento de los territorios indígenas a través de Decretos Supremos de carácter excepcional mostraría sus debilidades en términos de exigibilidad de los derechos territoriales. Progresivamente, el movimiento indígena de las tierras bajas consideraría la necesidad de exigir reformas a la Constitución Política del Estado. A través de gestiones legales, en 1994 logró introducir en la Constitución el reconocimiento de Bolivia como “República multiétnica y pluricultural”, el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a sus territorios, bajo el nombre de Tierras Comunitarias de Origen y el acceso a los recursos naturales renovables en dichos territorios, entre los aspectos más importantes (República de Bolivia, 1994).

Ese mismo año se aprobó la Ley de Participación Popular, que buscaba, teóricamente, articular a los pueblos indígenas con el Estado a través de los municipios. Si bien dicha ley reconoce a los pueblos indígenas como sujetos de derecho y les otorga personería jurídica, en la práctica solo reconoce a las organizaciones de la comunidad como Organización Territorial de Base (OTB). Las organizaciones federativas o que representan a varias comunidades son mencionadas pero su reconocimiento jurídico deriva de la legislación civil. Con ello, las organizaciones que representan el ámbito territorial mancomunado quedan al margen de los derechos que esta ley reconoce a las comunidades individualmente.

Adicionalmente, el reconocimiento de la jurisdicción municipal como primer nivel de gestión de las políticas públicas, implicaba la desarticulación de aquellos territorios indígenas que abarcaban más de un municipio. Algunos arreglos, determinaron la creación de Distritos Municipales Indígenas o la posibilidad de que, si un territorio indígena abarcaba la totalidad del territorio municipal, podría ser reconocido como Municipio Indígena. Numerosas aplicaciones malintencionadas de esta ley determinaron la creación de estructuras de gobierno paralelo al interior de las comunidades indígenas (República de Bolivia, 1994 b, pág. Art. 3).

Luego de las reformas a la Constitución, el movimiento indígena de las tierras bajas planteó una nueva legislación agraria, con diferencias de contenido porque los movimientos sindicalizados no planteaban el reconocimiento de territorios indígenas, en el sentido de derecho a la totalidad de los recursos naturales que ellos encierran, ni tampoco en términos jurisdiccionales o de gobierno propio. Su planteamiento se refería a la tierra como soporte agrícola y ponía énfasis en el derecho heredado de 1953 de “la tierra para quien la trabaja”. Esto tenía implicaciones serias en las tierras bajas, dado que la deforestación era la forma de demostrar que las tierras estaba trabajada. Este planteamiento coincidió con el de otros sectores, entre ellos, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), con arraigo fundamentalmente en las tierras altas, e incluso con los sectores empresariales. Esta coincidencia se tradujo en un intenso proceso para intentar construir planteamientos comunes entre las principales entidades representativas de los pueblos indígenas y de los campesinos del país, lográndose un difícil pero frágil consenso entre ellas y, luego, con los empresarios privados respecto de una nueva ley agraria. Estos acuerdos fueron rotos por el propio gobierno que presentó al parlamento nacional un proyecto de ley diferente al consensuado (CEJIS, 1996).

En este contexto, el 31 de julio de 1996 la CIDOB resolvió convocar a una segunda marcha nacional denominada “Marcha por el Territorio, Tierra, Derechos Políticos y Desarrollo”, que se inició en Santa Cruz, el 26 de agosto de ese año. Entre los planteamientos más importantes estaban la titulación de territorios indígenas, de campesinos y de colonizadores, la definición jurídica del concepto

del territorio con derecho de uso exclusivo de los recursos naturales contenidos en ellos y la participación en la reglamentación de otras leyes, como de las de Hidrocarburos y Forestal (CIDOB, 1996).

Esta segunda marcha indígena representó uno de los esfuerzos más importantes por unificar los planteamientos entre los diferentes movimientos indígenas y campesinos del país y la plataforma expresaba los acuerdos básicos que habían logrado. Sin embargo, durante su desarrollo, las diferencias de fondo y las demandas específicas terminarían por fracturar los acuerdos. Una nueva Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (SNRA) fue finalmente aprobada el 18 de octubre de 1996. Mediante esta ley que se formalizó el procedimiento denominado “saneamiento” de tierras bajo diversas modalidades, que tenía por finalidad regularizar el desorden en la tenencia de la tierra. Este saneamiento determinaría recortes a las demandas territoriales por el reconocimiento, en primera instancia, de los derechos de propiedades de “terceros”¹⁷⁸, ajenos a los pueblos indígenas.

La tercera marcha, en el año 2000, tuvo como catalizador nuevos atropellos, esta vez, en el norte amazónico del país, al ponerse en vigencia decretos que pretendían reconocer barracas (establecimientos) gomeras y castañeras bajo la forma de concesiones forestales de productos no maderables, sobre una superficie de más tres millones de hectáreas, sin que se hubiese cumplido la titulación de territorios indígenas y de tierras de numerosas comunidades campesinas. A través de esta marcha, el movimiento indígena y campesino logró la abrogación de dichos decretos y la creación de un Viceministerio de Asuntos Indígenas (Clavijo Santander, 2019).

En 2002, una cuarta marcha indígena fue convocada frente al desgaste de un sistema político basado en un devaluado mecanismo de representatividad a través de partidos políticos. El planteamiento central de esta nueva movilización fue la convocatoria a una Asamblea Constituyente y el reconocimiento de la participación de los pueblos indígenas sin mediación de los partidos políticos. Mediante esta marcha, el movimiento indígena de tierras bajas obtuvo la promulgación de una ley de necesidad de reformas a la Constitución y el compromiso de viabilizar una Asamblea Constituyente (Clavijo Santander, 2019; Fundación UNIR, 2012).

Frente a problemas en los procesos de consolidación de los territorios indígenas, en 2006 se produjo una quinta marcha con la principal demanda de aprobación, nuevamente, de una Ley Agraria. Este movimiento se desarrolló en un contexto

178. En la legislación boliviana y en el discurso relacionado con los derechos indígenas se reconocen tres sujetos fundamentales: los pueblos indígenas como demandantes, el Estado como demandado y como terceros, aquellas personas naturales o jurídicas que reclaman derechos sobrepuestos o adyacentes a las áreas demandadas por los pueblos indígenas. Se alude con este término a las personas que, a través de acciones y mecanismos diversos, compiten, por lo general negativamente, con los indígenas por el acceso a tierras.

político diferente, teniendo en el gobierno un movimiento autoproclamado indígena y presidido por el líder sindical Evo Morales Ayma. Como consecuencia, se aprobó la Ley No. 3545 de “Reconducción Comunitaria” que, en realidad, solo realizaba reformas a la Ley de 1996. Sin embargo, ponía énfasis en la expropiación o reversión de tierras para ser distribuidas a comunidades indígenas y campesinas que hubiesen quedado sin tierras o con tierras insuficientes, aspecto que la ley anterior había dejado solo como una remota posibilidad. Con la finalidad de desestructurar el sistema de concesiones forestales, que se encontraban mayormente en manos de empresas privadas o Agrupaciones Sociales del Lugar –nombre de instituciones creadas por la Ley Forestal–, se estableció que las tierras fiscales también deberían ser distribuidas a las mencionadas comunidades. Este aspecto introdujo un nuevo elemento de conflicto entre las organizaciones indígenas de las tierras bajas –que siendo colindantes con concesiones forestales habían avanzado en la consolidación legal y gestión de sus territorios– y los nuevos asentamientos de inmigrantes que empezaron a ocupar de hecho tanto las concesiones como los territorios indígenas en proceso de consolidación.

En 2006 se instaló la Asamblea Constituyente que, a través de un complejo y conflictivo proceso, permaneció en funciones hasta 2008, con el objetivo de producir un nuevo texto constitucional. A pesar de la participación activa de los pueblos indígenas, tanto de las tierras bajas como de las altas, y frente al riesgo de que se escamotearan derechos que se habían logrado introducir en el texto preliminar, la CIDOB convocó, en 2007, una sexta marcha indígena. Esta buscaba asegurar el reconocimiento pleno de los derechos de los pueblos indígenas en un nuevo “Estado plurinacional”, con un sistema de representación directa de los pueblos indígenas en el Congreso Nacional, a través de la definición de circunscripciones especiales; un nuevo diseño de división política administrativa del país, incluyendo autonomías indígenas con igual jerarquía que las preexistentes; y el derecho a la consulta, previa, libre, informada y de buena fe respecto a la explotación de recursos no renovables en los territorios indígenas, entre los más importantes. A fines de 2008 fue presentado un texto constitucional que fue aprobado un año más tarde mediante un referéndum nacional. La nueva Constitución implicó también un nuevo escenario legal y jurídico, con un amplio reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, el mismo texto experimentó una degradación o pérdida de contenido de los conceptos que, sumada a la falta de voluntad política para implementarlos, creó una importante brecha entre lo establecido y la realidad (Valencia García & Égido Zurita, 2010).

Con la finalidad de hacer operativas las definiciones constitucionales, en 2010 el gobierno promulgó una Ley de Autonomías y Descentralización Administrativa. No obstante, la degradación progresiva del contenido de los conceptos de la autonomía indígena provocó una séptima marcha que buscaba garantizar a los pueblos indígenas un acceso más expedito a las autonomías. En efecto, tanto

la propia Constitución como la nueva Ley de Autonomías, en lo fundamental, reforzaban algunos elementos de la Ley de Participación Popular, como las jurisdicciones municipales y el hecho de que solo los territorios indígenas que coincidieran con dichas jurisdicciones y tuvieran mucha población, así como otros requisitos de difícil cumplimiento, serían reconocidos como autonomías. En esa marcha se produjeron negociaciones. Sin embargo, no se logró flexibilizar las definiciones sobre las jurisdicciones municipales, así como tampoco, eludir el referéndum como mecanismo para aprobar los estatutos autonómicos.

Entre 2011 y 2012 se produjeron dos marchas, ambas relacionadas con la construcción de una carretera que pretende atravesar el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS). Dado que estas octava y novena marchas son demostrativas de la problemática relación entre los movimientos indígenas en el país, así como de su interacción con el Estado, serán analizadas en el próximo acápite.

En 2019 se organizó una décima marcha en defensa de uno de los bosques más representativos en el ámbito nacional y global: el bosque seco chiquitano. Un conjunto de políticas estatales provocaron una ola de incendios sin precedentes, que afectaron tanto áreas protegidas como territorios indígenas en una superficie de más de dos millones de hectáreas. Con esta marcha, se buscaba la abrogación de dichas políticas que promovían la ampliación de la frontera agrícola, así como la atención para que los incendios sean sofocados mediante declaratoria de Desastre Nacional, lo que nunca fue atendida.

Las complejidades y tensiones entre movimientos indígenas y las relaciones con el Estado

Como se mencionó, la octava y novena marchas pusieron en evidencia las contradicciones entre los movimientos indígenas y campesinos de tierras bajas y tierras altas, especialmente por sus diferentes visiones de desarrollo. Si bien los intentos por construir una carretera que vincule los departamentos de Cochabamba y el Beni tienen antecedentes incluso en el periodo colonial, no sería hasta el gobierno de Evo Morales que se tomaran medidas para tratar de concretarlos.

En la década de 1960, se creó el Parque Nacional Isiboro Sécore, con la finalidad de proteger esta área frente a la iniciativa Perú-Bolivia de construir una carretera denominada Marginal de la Selva. A pesar de ello, desde los años 1980, al interior de este Parque Nacional se expandió un frente de colonización fuertemente organizado en federaciones sindicales y basado en la producción de hoja de coca. En los 90, uno de los motivos de la Marcha por el Territorio y la Dignidad fue precisamente contrarrestar este avance colonizador y se logró el reconocimiento del área en una doble condición: Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS). En 2006, mediante una ley, se declaró de necesidad nacional el diseño

final de la carretera. Dos años más tarde, se contrató a la empresa brasilera OAS para su diseño y construcción. En 2009, los gobiernos boliviano y brasileño suscribieron un acuerdo de financiación para la construcción y en 2011, se iniciaron los trabajos. Frente a ello, los pueblos indígenas liderados por CIDOB y acompañados por el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (Conamaq) iniciaron la octava marcha que, saliendo de Trinidad, pretendía llegar a La Paz.

En el camino, la marcha indígena de CIDOB y Conamaq fue bloqueada por colonizadores andinos, en apoyo a sus pares que avanzaban sobre el TIPNIS. Como resultado, la Marcha de los Indígenas fue dramáticamente reprimida, logrando, sin embargo, rearticularse posteriormente y llegar a la ciudad de La Paz, concitando el apoyo masivo de la población urbana. Como resultado inmediato se produjo la promulgación de una ley que desestimaba la construcción de uno de los tramos de la carretera, aquel que precisamente afectaba el centro del TIPNIS (Guzmán, 2012; Fundación UNIR, 2012).

Posteriormente, el gobierno dispuso un proceso que ha sido calificado “de consulta tardía y de mala fe” (Tribunal Internacional por los Derechos de la Naturaleza, 2019), que generó profundas divisiones al interior del territorio indígena. En este proceso, que incluyó una novena marcha, se pudo observar las profundas diferencias en las visiones de desarrollo que tienen los diferentes movimientos indígenas en Bolivia (Fundación UNIR, 2012).

De manera semejante al pasado, se produjo una alianza entre las organizaciones de los pueblos indígenas de las tierras bajas con el movimiento de Conamaq, que puso en evidencia los conflictos entre las autoridades indígenas tradicionales y los sindicatos agrarios, en ese momento entronizados en el Estado. Finalmente, desde el Estado “Plurinacional” se promovió la división de los movimientos indígenas y sus organizaciones, generándose entidades paralelas, unas intentando mantener su autonomía respecto del gobierno y otras funcionales a este.

Conclusiones: un balance sobre avances y desafíos

En Bolivia, como resultado de procesos históricos diferentes, pueden distinguirse varios movimientos indígenas con sus propios planteamientos y formas de organización, así como maneras de expresar sus demandas. Entre las diferencias destacan los planteamientos relativos a la tierra y los territorios¹⁷⁹, al reconocimiento y respeto a las autoridades tradicionales en oposición a los sindicatos

179. En la experiencia histórica de los pueblos indígenas tanto en tierras bajas como en las tierras altas de acceder a tierras dotadas individualmente y el posterior despojo de ellas por criollos y mestizos, puede encontrarse la razón de la demanda de titulación colectiva, con carácter de imprescriptible, indivisible e inembargable, como una sabia manera de mantenerlas para futuras generaciones. Entre los pueblos indígenas de las tierras bajas, este planteamiento se ha traducido, incluso, en un marcador de identidad utilizado para diferenciarse de otros movimientos indígenas campesinos para quienes es más importante la titulación de las tierras individualmente.

agrarios y, de manera más notable en los últimos años, a las visiones diferentes respecto del desarrollo o las expectativas acerca de las formas de vida.

En la historia han existido coincidencias tanto en las formas como en el contenido de las luchas anticoloniales entre movimientos indígenas de las tierras bajas y los movimientos de autoridades tradicionales de los ayllus y markas del altiplano y los valles, ambos con marcadas diferencias respecto de los movimientos sindicales. Los intentos de articulación de los primeros con los movimientos sindicales han tenido relativa corta duración, debido a diferencias de fondo. Los intentos por proscribir el rol de las autoridades tradicionales como representaciones legítimas de las demandas de los pueblos indígenas han sido una constante, de manera particularmente notable desde fines del siglo XIX. Sin embargo, desde la post Guerra del Chaco, el Estado ha reconocido solo a los sindicatos como la forma legal, privilegiada y hasta “civilizada” de representación de los intereses de las comunidades, en desmedro de las autoridades tradicionales. Con matices, esta situación se reproduce, de una u otra manera, hasta el presente, y su análisis ayuda a comprender las complejidades de las relaciones entre movimientos indígenas y de estos con el Estado.

La revisión histórica de las marchas indígenas, protagonizadas principalmente por los pueblos indígenas de las tierras bajas, permite constatar ciertas características en el reconocimiento de sus derechos: a) se trata de un proceso acumulativo con avances y retrocesos, a través de varias etapas o hitos, b) cada una de estas etapas ha estado precedida de la movilización social indígena, c) su formulación en la legislación expresa constantemente un empobrecimiento conceptual respecto de los planteamientos indígenas, recortes en sus alcances y una desfiguración aún mayor en su aplicación, muchas veces con resultados perversos. Esto permite comprender la redición de sucesivas marchas indígenas con planteamientos constantes a lo largo del tiempo, pero también con énfasis diferentes o nuevos elementos según los avances, los desafíos y los contextos políticos.

Entre los planteamientos persistentes destacan:

1. El reconocimiento legal de los territorios indígenas, primero, con el planteamiento de demandas, luego con reclamos respecto de los procesos de saneamiento, titulación y compensación de tierras y, finalmente, de reversión, expropiación de tierras de terceros y dotación de tierras fiscales. El proceso de titulación de Territorios Indígena Originario Campesinos se ha ralentizado a partir de 2012. Hasta ese año, se estima que en el país fueron tituladas 22 201 175 ha, de las cuáles 13 853 065 ha se encuentran en las tierras bajas y 8 348 110 ha en las tierras altas (Paye, Arteaga, Ramírez & Ormachea, 2013). En muchos casos, el sometimiento de las demandas territoriales a procesos de saneamiento ha determinado que, en aque-

llas zonas con importante presencia de “terceros”, los territorios titulados sean espacios relativamente reducidos y discontinuos, imponiendo grandes desafíos a su gestión.

2. Reconocimiento a formas de autogobierno y autonomías indígenas, teniendo como principio la libre determinación. En este proceso, las demandas de autonomía tienen múltiples sentidos, no siempre coincidentes, que van desde el reconocimiento del Estado a los territorios indígenas como jurisdicciones político-administrativas y receptoras de fondos públicos, pasando por la independencia política y el ejercicio de facto de formas de autogobierno, muchas veces basadas en su propia gestión territorial. Las condicionantes impuestas en términos de tamaño, concentración demográfica, el propósito de no afectar las delimitaciones jurisdiccionales de los municipios y el alineamiento político con el gobierno, han determinado que, en los últimos once años, en las tierras bajas de Bolivia solo dos territorios indígenas, coincidentes con los municipios, hayan logrado ser reconocidos como autonomías indígenas, Charagua Iyambae y Kereimba Iyambae, ambas pertenecientes al pueblo Guaraní.
3. Participación política, instauración del reconocimiento de la pluralidad de medios de representación política y puestos en instancias estatales. En el primer caso destaca la tensión entre la representación a través de los partidos políticos y el planteamiento de los pueblos indígenas de ser representados por sus propias formas, en mérito de haber alcanzado importantes logros tanto en la legislación como en la vida política. Si embargo, dada la cooptación de los partidos políticos, este planteamiento progresivamente se viene diluyendo. De hecho, en 2004 la legislación electoral reconoció la igualdad de condiciones de los partidos políticos, los pueblos indígenas y las agrupaciones ciudadanas para participar en algunos procesos electorales como entidades representativas. Así, la CIDOB participó con su propia sigla. Sin embargo, las preferencias del electorado, la preminencia de los partidos políticos y agrupaciones ciudadanas y la cooptación de líderes indígenas, en la práctica han hecho desaparecer la opción de los pueblos indígenas y sus organizaciones como forma directa de representación. Respecto de los puestos de representación en el Estado en los últimos años, la presencia de indígenas, hombres y mujeres, se ha incrementado de manera notable. Al mismo tiempo, sin embargo, esta participación se ha convertido en un mecanismo de cooptación y muchas veces enajenación de los líderes respecto de sus bases indígenas.
4. El derecho exclusivo de conservar, manejar y aprovechar los recursos naturales que son parte de sus territorios, como respuesta a la tradición estatal de gestionar los recursos naturales sectorialmente y sobreponiendo

diferentes formas de derechos y sujetos en los mismos espacios geográficos, solo se logró con los recursos naturales renovables. Mediante reconocimiento de la Constitución y de la legislación específica, se establece el derecho de los pueblos indígenas titulares, del acceso y uso exclusivos de los recursos naturales renovables que se encuentran en sus territorios.

5. La consolidación en la legislación nacional del derecho a la consulta previa libre, informada y de buena fe. La implementación de este derecho, consagrado en el Convenio Internacional 169 y expresado en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas, a pesar de estar reconocido constitucionalmente y en la legislación específica constituye uno de los mayores desafíos. Los procedimientos diseñados externamente y su aplicación malintencionada, se ha convertido en mecanismo de división interna en muchos territorios y comunidades indígenas. Uno de los mayores desafíos se refiere a la confusión en la definición de los sujetos del derecho. Por ejemplo, en la nueva Constitución, el reconocimiento de una categoría única de sujeto de derechos denominada “Pueblo Indígena Originario Campesino” (PIOC) diluye la distinción clara de cada uno de estos sujetos, que, como hemos visto, en muchos casos tiene intereses diferentes e irreconciliables. Este hecho es particularmente notorio en el ejercicio del derecho a la consulta previa, libre e informada en territorios indígenas con colonizadores campesinos que, unas veces, son colindante a ellos y, otras, están incluso asentados en su interior. Por ser parte del mismo sujeto de derecho que los indígenas, como lo define el concepto PIOC, estos campesinos terminan por imponer su voluntad sobre la de los indígenas. Del mismo modo, la sustitución de la consulta previa, libre e informada, reconocida como derecho de los pueblos indígenas, por la “consulta pública”, que reconoce, a múltiples actores sociales, muchas veces, como hemos mencionado, con intereses contrapuestos, se convierte en un mecanismo de negación de la voluntad de los pueblos indígenas y un foco de conflictos.

Otros planteamientos, por ejemplo, los relativos a la cultura, la conservación y revitalización de los idiomas indígenas, presentan importantes avances con la creación, por cada uno de los 36 pueblos indígenas reconocidos en el país, de sus Institutos de Lengua y Cultura. Estas instituciones, en muchos casos, se han convertido en verdaderas dinamizadoras de la valoración de las culturas e idiomas indígenas.

Sucesos como los de la octava marcha por la defensa del TIPNIS demuestran que uno de los mayores desafíos está relacionado con la insuficiente discusión y posicionamiento de los pueblos indígenas respecto de los modelos de desarrollo, sus determinaciones e implicaciones en las múltiples dimensiones económicas, sociales y culturales.

BIBLIOGRAFÍA

Apoyo para el Campesino - Indígena del Oriente Boliviano

1994 *Población Indígena de las Tierras Bajas de Bolivia*. Santa Cruz: APCOB.

Arze Aguirre, René Danilo

1987 *Guerra y conflictos sociales. El caso rural boliviano durante la campaña del chaco*. La Paz: CERES.

Carvalho Urey, Antonio

2010 *Pedro Ignacio Muiba. "El héroe"*. Trinidad: Gobierno Autónomo Departamental del Beni.

CEJIS

1996 *Territorios Indígenas. Artículo Primero No. 2*.

Chiovloni, Moreno

1996 *Caracterización y evaluación de las estrategias de Manejo de Recursos Naturales del Pueblo Tacana*. La Paz: PNUD - SAE (Inédito).

Choque, Roberto

2003 *Jesús de Machaca: La marka rebelde. Cinco siglos de historia*. La Paz: Plural y CIPCA: Cuadernos de Investigación 45.

CIDOB

1996 *La marcha indígena y el papel de CIDOB. Un balance necesario. Artículo Primero(2), 88-92. (Octubre/diciembre)*.

Clavijo Santander, Deicy

2019 *Un recorrido por la historia de las marchas indígenas. El Diario*, págs. 16-19. (30 de abril). Obtenido de <https://es.scribd.com/document/422533404/Movimiento-Originario>

Condarco Morales, Ramiro

1984 *Zárate el "Temible Willka". Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*. La Paz: Imprenta y Librería "Renovación".

Dandler, Jorge

1983 *El sindicalismo campesino en Bolivia: Los cambios estructurales en Ucareña*. Cochabamba: CERES.

Fundación UNIR.

2012 *Conflictividad y visiones de desarrollo. Recursos naturales, territorio y medio ambiente*. La Paz: UNIR.

Gotkowitz, Laura

2011 *La revolución antes de la Revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia 1880-1952*. La Paz: Plural.

MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN BOLIVIA

Guiteras Mombiola, Anna

2012 *De los Llanos de Mojos a las Cachuelas del Beni 1842 - 1938*. Cochabamba: Itinerarios Editorial.

Guzmán, Ismael

2012 *Octava Marcha Indígena en Bolivia. Por la defensa del territorio, la vida y los derechos de los pueblos indígenas*. La Paz: CIPCA.

Heijdra, Hans

1997 *Participación y exclusión indígena en el desarrollo*. Santa Cruz: Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, vol. 6. Editor: Jürgen Riester.

Lehm Ardaya, Zulema & Silvia Rivera Cusicanqui

1988 *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: Thoa.

Lehm, Zulema

1987 Diagnóstico de la situación actual de los indígenas de Trinidad y áreas cercanas. En M. d. Culto, *Simposio sobre las Misiones Jesuítas en Bolivia* (págs. 205 - 213). La Paz.

1999 *Milenarismo y Movimientos Sociales en la Amazonia Boliviana: La Búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia: APCOB - Ciddebeni - OXFAM America.

2016 *Historia del gobierno de la Región Tacana*. La Paz - Bolivia: Wildlife Conservation Society (WCS) y Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA).

Mamani Condori, Carlos

1991 *Taraqu 1866 - 1935: Masacre, guerra y "Renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiwiri - Taller de Historia Oral Andina.

Paye, Lizandra, Walter Arteaga, Nilton Ramírez & Enrique Ormachea.

(2013) *Compendio de espaciomapas de TCO en tierras altas*. La Paz: CEDLA.

República de Bolivia

1982 *Ley de Reforma Agraria*. Cochabamba: Servando Serrano Torrico. Abogado. Editor Autorizado.

1994b Ley de Participación Popular N° 1551 de 20 de abril. Gaceta Oficial de Bolivia.

1994 *Constitución Política, 12 de agosto*. Obtenido de Portal Jurídico Libre Lexivox: <http://www.lexivox.org>

Riester, Jürgen

1997 Nace una organización indígena. *Oyendú. Voz de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* (Segunda Época. N° 1), 3. (Diciembre).

Rivera Cusicanqui, Silvia

1984 *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900 - 1980*. La Paz: HISBOL - CSUTCB.

Roca, José Luis

1991 *Mojos en los albores de la independencia patria (1810 - 1811)*. La Paz.

Salinas, Elvira

2007 *Conflictos Sociales en Áreas Protegidas de Bolivia*. La Paz: Wildlife Conservation Society.

Soux Muñoz Reyes, María Luisa

1991 Caupolicán en el siglo XIX estructura agraria de la Provincia. En M. L. Soux, M. Quiroga Gismondi, R. Jimenez, L. Cardenas, & R. Hilari, *Apolobamba, Caupolicán, Franz Tamayo* (págs. 83 - 129). La Paz: Prefectura del Departamento de La Paz - Universidad Mayor de San Andrés.

Taller de Historia Oral Andina

1984 *El Indio Santos Marka Tùla, Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*. La Paz: Thoa.

Tribunal Internacional por los Derechos de la Naturaleza

2019 *Informe de la comisión del Tribunal Internacional de Derechos de la Naturaleza sobre el caso Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS - Bolivia)*.

Valencia García, María & Iván Égido Zurita

2010 *Los pueblos indígenas de tierras bajas en el proceso constituyente boliviano*. Santa Cruz: CEJIS - IWGIA.

BARBADOS DESDE LA ANTROPOLOGÍA BRASILEÑA^{180*}

João Pacheco de Oliveira



Introducción: Brasil en 1971

En 1971 Brasil vivía bajo una dictadura militar. Sindicatos, gremios estudiantiles y asociaciones culturales estaban prohibidos o bajo intervención; los periódicos y medios de comunicación estaban bajo rigurosa censura. Los grupos políticos que hacían oposición al régimen estaban presos, muertos o desaparecidos, algunos en el exterior. Las luchas estudiantiles y las protestas urbanas habían sido silenciadas a través de una fuerte represión. El congreso funcionaba de forma decorativa, sin poder legislar sobre temas presupuestales ni sobre asuntos de “seguridad nacional”. Cuestiones de derechos civiles, cuando surgían, eran resueltos por tribunales militares. Un aparente desarrollo económico, expresado en el aumento del PIB, era presentado por los medios de comunicación como “el milagro brasileño” y anestesiaba a la clase media.

La política indigenista consistía en la sedentarización de los indígenas bajo la administración de funcionarios (muchas veces militares) en pequeñas unidades, llamadas Puestos Indígenas, donde permanecerían alejados de los frentes de expansión e ingresarían en un proceso de aculturación imaginado como lento y espontáneo. Tales acciones eran descritas de forma altamente idealizada a través de la saga de contactos realizados en las primeras décadas del siglo por el general Rondón, creador del Servicio de Protección a los Indios (SPI). El parque indígena del Xingú, instituido en 1955 y mantenido por estricta vigilancia de los hermanos Vilas-Boas, era la vitrina del indigenismo, visitado por embajadores, artistas y documentalistas. Contrariamente a esta romantizada autorepresentación nacional, una comisión parlamentaria de investigación reportó en 1968 centenas de casos de funcionarios involucrados en venta de tierras, formas coercitivas de explotación del trabajo, prisión, tortura y muerte de indígenas. Lo que llevó a la extinción del SPI y a la creación de una nueva agencia indigenista, la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), que, sin embargo, tendría una estructura y finalidades análogas.

Las universidades seguían funcionando, pero sometidas a un rígido control administrativo, siendo profundamente afectadas por la destitución de destacados investigadores en diferentes áreas del conocimiento. El clima era de miedo e

^{180*} Traducido por María Rossi.

inseguridad. Una alternativa relativamente permitida de expansión era la implementación de cursos de especialización, de naturaleza técnica y orientados a la cualificación profesional. Propuestas de creación de cursos de posgrado intentaron ocupar de la mejor manera tal espacio, invirtiendo en un nuevo estándar de profesionalización inspirado en bibliografías y temáticas provenientes de los centros hegemónicos en Europa y Estados Unidos. La Antropología no fue una excepción, y siguió la alternativa posible, creando programas de posgrado en Rio de Janeiro y São Paulo (1968) y en Brasilia (1972), asociando la enseñanza y la investigación. Estos posgrados enfrentaron enormes dificultades administrativas y la sospecha de las autoridades militares.

En este escenario era muy difícil que antropólogos brasileños pudieran tener una presencia más activa en la divulgación del encuentro de Barbados o de sus desarrollos e implicaciones, ya sea debatiendo en las aulas o citando en sus textos y proyectos de investigación el documento que de allí resultó. La cuestión indígena, así como la Amazonía, eran clasificados por los órganos de seguridad como asuntos de interés militar; el uso de expresiones como etnocidio y genocidio llevaban a la clasificación inmediata del documento como “subversivo” y convertían en sujeto de persecución a quien los mencionara o los guardara. Los impactos de Barbados en Brasil no pueden de ninguna manera ser medidos según las herramientas de control de citaciones o referencias bibliográficas. La Declaración de Barbados no podía repercutir de modo explícito, directo e inmediato entre los practicantes de la antropología en aquella coyuntura en que vivía el país.

La singular posición de Darcy

Darcy Ribeiro, el único signatario brasileño de la Declaración, estaba en este momento viviendo amargamente un largo periodo de exilio, iniciado con el golpe militar de 1964 y durante el cual residió y trabajó en diferentes países de América Latina. Su regreso a Brasil recién sucedería en 1976 pero, inclusive después de este, sus actividades y contactos continuaron siendo severamente vigilados y restringidos por los servicios de informaciones.

Inclusive en los debates y entrevistas en los que tocaba la cuestión indígena, Darcy muy rara vez se refería a Barbados, y expresaba siempre una inmensa admiración por la antigua agencia indigenista oficial, el Servicio de Protección a los Indios (SPI) y su creador, el Mariscal Rondón, a quien le dedicó uno de sus principales libros. Era un defensor y divulgador convencido de un indigenismo tutelar y estatal, puesto en práctica por gobiernos republicanos anteriores al golpe militar. Para un lector actual, un pasaje del documento de Barbados parece justamente contemplar una especificidad brasileña: “el Estado debe definir la instancia pública nacional específica que tendrá a su cargo las relaciones con las entidades étnicas que sobreviven en su territorio”.

Con el proceso gradual de amnistía sus derechos políticos fueron reestablecidos e inició una trayectoria vinculada a Leonel Brizola y al Partido Democrático Laborista (PDT), que lo llevó a ser senador y vicegobernador de Rio de Janeiro. Solo décadas después Darcy Ribeiro fue reintegrado a los cuadros universitarios y de inmediato, por edad, jubilado, sin llegar a actuar como profesor y sin participar en los programas de posgrado ni orientando ni coordinando investigaciones en antropología.

Aunque haya participado activamente en la creación de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA) en 1953, en el momento de su refundación en los años 70 – después de una década sin realizar reuniones debido al régimen militar– Darcy no volvió a desarrollar una actuación dentro de aquella entidad. A pesar de que sus libros circularan bastante entre un público no especializado, no eran objeto de lectura frecuente en las bibliografías de programas de curso en maestría o doctorado.

Alcanzando las aldeas indígenas

El impacto de la Declaración de Barbados en la antropología brasileña llegó indirectamente a través de la actuación del Consejo Indigenista Misionero (CIMI), órgano vinculado a la Conferencia Nacional de Obispos Brasileños (CNBB), entidad que, junto con otras (como la Orden de los Abogados del Brasil –OAB– y la Asociación Brasileña de Prensa –ABI–), buscaba defender las libertades individuales frente a las acciones arbitrarias del poder Ejecutivo. El CIMI, inspirado por la Teología de la Liberación y por pensadores de izquierda, realizaba cursos y seminarios, editaba libros y revistas y rápidamente se identificó con el documento de Barbados en función de la crítica a la acción nefasta de las iglesias conservadoras. La primera publicación que pude localizar del documento en portugués fue realizada en un libro editado en 1981 por el teólogo Paulo Suess, que fue secretario general del CIMI.

Tales debates no estaban circunscritos al medio intelectual y universitario, sino basados en una estructura nacional de la iglesia católica y se expresaban en acciones moleculares de las “comunidades eclesiales de base”. Así, el CIMI estuvo en la raíz de las primeras movilizaciones de los indígenas en el país, actuando por medio de la organización de decenas de Asambleas Indígenas en diferentes áreas del Brasil. La primera Asamblea Indígena ocurrió en Mato Grosso en 1974 y la última, al final de régimen militar (1985). Los ideales de Barbados estaban presentes en tales iniciativas: “... la liberación de las poblaciones indígenas, o es realizada por ellas mismas o no es liberación” (Barbados, 1971).

El régimen tutelar imponía en las aldeas una dominación de apariencia paternalista y monopolizadora, evitando informar a los indígenas de cualquier cosa que excediera los intereses de la administración. Usaba como mediadores exclusivamente a viejos caciques con los cuales los funcionarios mantenían vínculos patronales y a quienes certificaban como “autoridades tradicionales”.

Las asambleas indígenas organizadas por el CIMI buscaban, por el contrario, movilizar a toda la colectividad, informando a los habitantes sobre sus derechos y estimulando discusiones con la más amplia participación sobre sus necesidades. El tema de la tierra siempre ocupaba un papel central, así como la educación y la asistencia médica. Tales asuntos, que coincidían con las recomendaciones del documento de Barbados, y la forma en la que eran tratados, sin la intervención de funcionarios o de otros blancos, se convirtieron en algo común en la vida política de las aldeas, siendo una inspiración permanente para el movimiento indígena actual.

Desarrollos en la antropología

También estuvieron presentes en el encuentro de Barbados tres jóvenes antropólogos brasileños que por razones de seguridad personal no firmaron la Declaración. Eran Silvio Coelho dos Santos, natural de Florianópolis (Santa Catarina – SC), bastante cercano a Roberto Cardoso de Oliveira, con quien se formó en el Curso de Especialización organizado en el Museo Nacional/UFRJ (1963), y que estaba haciendo su doctorado en la Universidad de São Paulo (1972); Pedro Agostinho da Silva, portugués de nacimiento pero radicado en Bahía, que concluyó su maestría en la Universidad de Brasilia (1968); y Carlos de Araújo Moreira Neto, muy cercano a Darcy Ribeiro y que actuó en la agencia indigenista, pero que tuvo poca presencia en la universidad. Seguir sus trayectorias puede ayudar a entender los impactos indirectos que el documento tuvo en la antropología brasileña, además de mostrar cómo se estructuraba la disciplina en el país e indicar especificidades regionales.

El primero, Silvio Coelho dos Santos, estuvo siempre vinculado a la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), donde ingresó en la década de 1960 y tuvo una presencia destacada, introduciendo el área de antropología. Bastante más tarde, en 1985, fue el coordinador del programa de posgrado (maestría) en Antropología Social en la UFSC. Realizó investigación de campo con los indígenas Xokleng (SC), publicando varios estudios sobre ellos (Santos, 1973 y 1997). Participó también en proyectos aplicados orientados a temas ambientales, especialmente los impactos de la construcción de represas sobre los indígenas. En la década de 1980 organizó en la UFSC dos grandes reuniones sobre Antropología y Derecho, de las cuales resultaron compilaciones importantes para la aproximación entre las dos disciplinas. Fue muy activo en la ABA y sería su presidente en el periodo 1992–1994.

El segundo, Pedro Agostinho da Silva, fue profesor de antropología de la Universidad Federal de Bahía (UFBA) desde la década de 1970. Fue uno de los creadores en ese estado de una comisión de apoyo a los indígenas (Asociación Nacional de Acción Indigenista, Bahía –ANAI-BA–), y organizó con sus estudiantes (y después colegas de profesión) un núcleo de investigación (Programa de Investigaciones

Sobre Pueblos Indígenas del Nordeste Brasileño –PINEB–) sobre los indígenas de ese estado. Fue el organizador de la primera compilación de artículos sobre los indígenas de Bahía (Agostinho, 1988). Realizó su investigación inicial en el Parque Indígena del Xingú (1968) y estudió a continuación muchos aspectos de la cultura popular bahiana. Allí inició una investigación de campo con los Pataxó Hã hã hãe, después continuada por su principal discípula y colaboradora, Maria Rosário Gonçalves de Carvalho.

El tercero, Carlos de Araújo Moreira Neto, todavía en los años 70 vendría a ser el director del Museo del Indio, órgano vinculado a la FUNAI, donde creó un Centro de Documentación Indigenista, reuniendo materiales relativos al antiguo SPI que estaban localizados en unidades regionales dispersas. Elaboró una tesis sobre la administración y legislación indigenista en el Imperio (siglo XIX) y publicó un libro sobre la incorporación de los indígenas a la sociedad amazónica en el siglo XVIII (Moreira Neto, 1988).

Una aproximación entre las dos primeras trayectorias puede ser interesante. Ambos fueron profesores de universidades públicas fuera del eje Rio – São Paulo – Brasília, donde fueron creados los primeros programas de posgrado¹⁸¹. Desarrollaron o estimularon investigaciones ligadas a la defensa de los intereses de las poblaciones indígenas de sus estados: Silvio Coelho a través de la investigación directa con los Xokleng, Pedro Agostinho por medio de un equipo de estudiantes y colegas del PINEB. Ambos compartieron una aguda consciencia de los compromisos éticos en el ejercicio de la antropología, tema que –anticipándose en dos décadas a Barbados– estaba presente en los debates que generaron la creación de la Asociación Brasileña de Antropología, sobre todo en las intervenciones de Darcy Ribeiro y Roberto Cardoso de Oliveira.

El más activo e influyente antropólogo brasileño en este periodo, Roberto Cardoso de Oliveira, creador del Programa de Posgrado en Antropología Social (PPGAS) en el Museo Nacional, coordinador del PPGAS en Brasília durante 15 años, después de su jubilación, fue también profesor en Campinas (São Paulo – SP) en la USP y en el CEPPAC/UNB¹⁸², y presidente de la ABA (1984 – 1986), no estuvo presente en Barbados, aunque en sus obras fuera posible percibir (además de la preocupación ética antes mencionada) muchos aspectos importantes de convergencia del documento de Barbados con sus propios trabajos.

Tal vez razones circunstanciales hayan ocasionado esa ausencia –él estaba en ese periodo desplazándose de Rio de Janeiro para Harvard, donde iniciaría, en

181. La maestría en Antropología en la UFSC, como mencionamos antes, fue implantada en 1985, y en la UFBA la maestría en Ciencias Sociales es recién de 1990, y la de Antropología de 2007.

182. CEPPAC: Centro de Investigación y Posgrado sobre las Américas, hoy departamento de Estudios Latinoamericanos (ELA), Universidad de Brasilia (UNB).

febrero de 1971, un posdoctorado de un año con David Maybury-Lewis—. En ese momento, este era una figura central en la antropología norteamericana, y fue el fundador de *Cultural Survival*, entidad constituida para llamar a los antropólogos a sus responsabilidades sociales con las poblaciones investigadas. En 1976 Roberto Cardoso hablaría de una colaboración entre antropólogos y comunidades investigadas por medio de una “antropología de la acción”, imaginada en los marcos elaborados por Sol Tax (1975).

En 1981 Roberto Cardoso participó en el encuentro organizado por la Unesco sobre los derechos de los pueblos indígenas, en el cual fue elaborada la Declaración de San José¹⁸³, que firmó junto con algunos de los participantes del 1º Encuentro de Barbados, como Guillermo Bonfil Batalla, Víctor Daniel Bonilla y Stefano Varese. Allí el etnocidio, caracterizado como “genocidio cultural”, aparece definido como un delito de derecho internacional y referido a la convención de Naciones Unidas sobre genocidio (1948). En un trabajo escrito sobre el indigenismo (1972), él reiteradamente se refiere a este documento, al cual atribuye una especial importancia.

Semillas: experiencias nuevas en etnografía

Una generación más joven de investigadores, que iniciaron sus estudios en los ya mencionados programas de posgrado, tuvo en sus carreras dilemas y respuestas muy similares a aquellas defendidas por el Documento de Barbados. Por otro lado, como forma de ejercicio de la antropología, estos jóvenes moldearon una experiencia nueva de investigación de campo prolongada, estableciendo una fuerte atención y un compromiso con los indígenas. Un horizonte diferente comenzó a ser trazado con relación a las investigaciones realizadas con indígenas, movilizándose los estudiantes de posgrado no solo por asuntos estrictamente académicos, sino también por iniciativas que buscaran el bienestar de estas poblaciones.

Es mi propio caso, en 1971 estaba todavía cursando el pregrado en Sociología en la PUC – Rio de Janeiro. En 1973 ingresé en la maestría en la Universidad de Brasilia y al año siguiente inicié una investigación con los indios Tikuna (Amazonas – AM). Durante un corto período de dos años la FUNAI se mostró interesada en la colaboración de antropólogos de la UNB. Así, fueron elaborados proyectos de intervención por algunos de mis profesores, todos ellos extranjeros (David Price para los Nambikwara (Rondonia – RO), Peter Silverwood-Cope (Rio Negro) y Kenneth Taylor (Yanomami). La intención de la FUNAI era, apoyándose en estos programas, capturar recursos del Programa de Integración Nacional (PIN) para su actuación en áreas indígenas que serían atravesadas por grandes carreteras (la Transamazónica y la Perimetral Norte). Con la crisis internacional del petróleo,

183. Declaración de San José, UNESCO, Digital Library.

https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000049951_spa. Acceso en 30/08/2020.

la construcción de estas carreteras avanzó poco y los presupuestos asignados a ellas fueron suspendidos; en realidad el cierre de estos proyectos era exigido por sectores de la agencia indigenista, incomodados con los objetivos y métodos que habían establecido.

En mi trabajo de campo pude constatar la pesada dominación que los indígenas sufrían por parte de comerciantes que se enarbolaban como los dueños de las tierras habitadas por ellos desde el siglo XVIII; así como escuchar los relatos dramáticos de mis interlocutores sobre la violencia y el terror de los patrones caucheros. Con ocasión de un amplio censo de la población Ticuna pude conocer la diversidad de situaciones en que ellos vivían¹⁸⁴, lo que llevó a delinear un programa alternativo de asistencia que la agencia indigenista se comprometió a cumplir, el llamado Proyecto Ticuna (1975-76) (Pacheco de Oliveira, 1987). Allí se incluyeron en el papel casi todas las recomendaciones del documento de Barbados respecto a la forma de actuación deseable del Estado brasileño.

Este proyecto generó algunos cambios importantes en la condición de los indígenas y dejó elaborada toda una inmensa programación que, a pesar de ser ejecutada lentamente y de manera desordenada, substituyó la ausencia de planificación administrativa y dificultó el ejercicio de una postura tutelar equivocada y patronal. Por el impacto directo que tuvo¹⁸⁵, estableciendo una unidad de asistencia a los indígenas en el interior del mas poderoso y violento seringal¹⁸⁶ de la región, instituyó un fuerte vínculo de confianza, colaboración y amistad con líderes de muchas aldeas indígenas. Muchos de ellos, más tarde (1981) formarían el Consejo General de la Tribu Tikuna (CGTT), la primera organización indígena de base étnica y local creada en Brasil. Esta asociación fue la que condujo la lucha por la tierra, concluida recién en 1992, con la demarcación de casi un millón de hectáreas (Pacheco de Oliveira, 1987), desarrollándose paralelamente programas de educación en lengua indígena y fundándose el Museo Maguta¹⁸⁷.

Poco tiempo después llegó una nueva demanda a la UNB. El gobierno del recién creado estado de Acre le había solicitado a la FUNAI información e intervención sobre asuntos indígenas. La agencia indigenista, que había estado casi completamente ausente de allí, se interesó en apoyar una investigación preliminar de

184. Esta experiencia fue esencial también para que propusiera una aproximación etnográfica por situaciones históricas, que en la disertación de maestría (1977) pretendía conjugar el estudio de las variaciones en la cultura con contextos ecológicos y de dominación interétnica.

185. Además de sus produtos acadêmicos, ver Pacheco de Oliveira, 1977 y 1987.

186. Un seringal es un área de extracción de jebe (*Hevea brasiliensis*), llamada así por el nombre de la especie más extraída en Brasil, seringa. Nota de la traductora.

187. Maguta eran los primeros hombres, pescados en el riachuelo Évare por el héroe cultural Dyoï. Durante las movilizaciones de los años 80, el término fue tomado como una autodenominación y más tarde usado para dar nombre al museo creado en 1991. Para una historia de este Museo, consultar Pacheco de Oliveira, 2012.

las poblaciones indígenas en el estado. La investigación realizada sobre los Kaxinawá por Terri Vale de Aquino, un excolega de la PUC-Rio de Janeiro, quien también cursaba la maestría en la UNB, fue esencial para toda la acción indigenista realizada en el Acre, fuera o no oficial. La comisión Pro Índio del Acre (CPI-AC), fundada en 1979 con su participación, llegó a desarrollar importantes proyectos de apoyo al movimiento indígena, en el área de educación intercultural y más recientemente en la de gestión ambiental.

Terri de Aquino tuvo también gran influencia en el desarrollo de trabajos etnográficos e investigaciones en colaboración con los indígenas (Aquino, 1977), así como a través de quienes continuaron en la consolidación de una nueva pauta de investigación y actuación indigenista¹⁸⁸. Él puso en práctica también una experiencia narrativa bastante original sobre los indígenas del Acre, como resultado de crónicas y artículos elaborados a lo largo de casi dos décadas (Aquino, 2013).

Procurando también resolver problemas administrativos que estaban delineándose en otras regiones, la FUNAI entró en contacto con la Universidad de São Paulo (USP). Algunos estudiantes de la profesora Lux Vidal¹⁸⁹ fueron estimulados a realizar investigaciones en regiones en las que la administración indigenista se veía frente a algunos nuevos retos.

En un caso se trataba de la tenaz insistencia de familias guaraníes de Mato Grosso del Sul (MS), llevadas por la FUNAI a reservas indígenas ya existentes, para regresar a sus antiguas tierras al interior de grandes haciendas con títulos de propiedad. Rubem Thomaz de Almeida (“Rubinho”) estuvo inicialmente visitando a los Guaraní del Paraguay y conoció el Proyecto Paí-Taviterã (PPT). Allí estableció un fuerte vínculo de amistad con George y Paz Grünberg, teniendo así contacto con los principios de Barbados.

Interrumpiendo sus estudios, Thomaz de Almeida se estableció en Mato Grosso del Sul, donde creó una organización no gubernamental, conocida como Proyecto Kaiowá-Ñandevá (PKN), que a través de la distribución de semillas y subsidios apoyaba las actividades agrícolas desarrolladas por los indígenas y contribuía para hacer viable la estabilización de grupos locales (“tekoha”). Más tarde ingresó en la maestría del PPGAS – Museo Nacional y su disertación consistió en una densa recuperación analítica de aquella experiencia (Almeida, 2001). Su investigación tuvo continuidad a través del trabajo de Fabio Mura (Mura, 2019), Alexandra Barbosa y, en especial, del indígena Tónico Benites (2012), todos igualmente maestros y doctores por el PPGAS – Museo Nacional, con la orientación de João Pacheco de Oliveira. Rubinho falleció en 2018 y, en cumplimiento de su deseo, fue enterrado en la tierra indígena de los Kaiowá (Barbosa da Silva, 2018).

188. Ambos trabajos realizados en el PPGAS-MN fueron orientados por João Pacheco de Oliveira.

189. Para un perfil de las actividades de Lux Vidal y de sus orientados, ver Tilkin Gallois, 2010.

En otro caso, el asunto que inicialmente motivó la aproximación de la FUNAI fue el paso por áreas indígenas de Maranhão (MA) y Pará (PA) de ferrocarriles y líneas de transmisión eléctrica derivadas de la extracción de minerales en la región del Grande Carajás. En estas circunstancias había recursos para la FUNAI y para los indígenas, provenientes de las indemnizaciones pagadas por la empresa Vale do Rio Doce, empresa estatal responsable por el proyecto siderúrgico de Carajás. Los jóvenes estudiantes involucrados eran Gilberto Azanha, Maria Elisa Ladeira e Iara Ferraz, que realizaron investigaciones y acción indigenista respectivamente los dos primeros, entre los Krahô (MA) y la tercera entre los Gaviões (PA).

Igualmente, en este caso se creó una organización no gubernamental, el Centro de Trabajo Indigenista (CTI), que transfería recursos para pequeños proyectos desarrollados con estos y otros pueblos¹⁹⁰. Gilberto Azanha defendió su disertación de maestría en la USP sobre los Krahô (MA) (Azanha, 1984) y María Elisa Ladeira su tesis de doctorado en Sociolingüística sobre aspectos de la educación Terena (Ladeira, 2001). Iara Ferraz, también orientada por João Pacheco de Oliveira, dio continuidad a su trabajo en su doctorado en el PPGAS – Museo Nacional (Ferraz, 1998)¹⁹¹.

En 1978 una iniciativa del ministro del Interior del gobierno del general Geisel, propuso por decreto la “emancipación de los indios” (en verdad pretendía retirarles de hecho los derechos de acceso a tierras colectivas). El contexto político ya era muy diferente de aquel de inicio de década, con mayor libertad de expresión y asociación, y relativo fortalecimiento de los partidos políticos y de los procesos electorales. El texto del decreto provocó extensas reacciones de la opinión pública, especialmente entre los universitarios, periodistas y abogados, todos preocupados con la protección de los derechos civiles frente a un gobierno autoritario y represor.

En los años siguientes, en varias ciudades brasileñas se fortalecieron o constituyeron grupos y comisiones permanentes de apoyo a los indígenas, que asumieron las más diferentes formas. Algunas de estos, con el paso del tiempo, se transformaron en las principales organizaciones indigenistas no gubernamentales (ANAI-RS, CTI-SP, ISA, ANAI-BA, CPI-Acre). El CIMI fue parte fundamental de esta movilización, así como otras asociaciones vinculadas a la iglesia católica, luterana y de carácter ecuménico, como fue el caso de la Operación Anchieta

190. Llegaron a participar del CTI en diferentes momentos otros entonces estudiantes, María Inês Ladeira, Virginia Valadão y el fotógrafo Vincent Carelli, entre otros. En consecuencia, el CTI llegó a desarrollar actividades indigenistas entre otros pueblos en el Mato Grosso do Sul, el Amazonas y en el sudeste. Entre estos cabría destacar en especial a Maria Inês Ladeira, que desarrolló una extensa investigación con los Mbiá-Guarani del litoral atlántico.

191. Hubo otras ricas experiencias que articularon investigación e intervención que, en un relato como este, de naturaleza sintética, no hay manera de recuperar, por lo que anticipadamente me disculpo.

(OPAN, que más recientemente paso a llamarse Operación Amazonía Nativa), del Centro Ecuménico de Documentación e Información (CEDI, cuyo grupo indigenista creó el ISA - Instituto Socioambiental) y el Consejo de Misión entre los Pueblos Indígenas (COMIN).

En función de las reacciones negativas que suscitó en el plano nacional e internacional, el decreto de emancipación fue suspendido y no llegó a ser aprobado ni implementado por el gobierno. Sin embargo, las respuestas que generó crearon una importante bandera política —la demarcación de tierras indígenas— que fue muy bien recibida por la opinión pública, convirtiéndose en un derecho colectivo e incuestionable de estas poblaciones. Asimismo, los jóvenes estudiantes de antropología y ciencias sociales ya no se alineaban con los principios del indigenismo defendidos por el antiguo SPI y divulgados por Darcy Ribeiro, ni mucho menos con aquellos puestos en práctica por la FUNAI.

El post 88

La nueva generación de interesados por la cuestión indígena comenzó a crear alternativas al indigenismo oficial mediante de organizaciones no gubernamentales e investigaciones relacionadas con las demandas indígenas. La llamada “transición democrática” (1980 – 1984) terminó en 1985 con el establecimiento del primer gobierno civil. Siguió un periodo de recomposición de las instituciones democráticas, con la convocatoria de una asamblea nacional constituyente. La Constitución de 1988 inauguró un nuevo orden jurídico que debería repercutir en el establecimiento de una legislación complementaria y una adecuación progresiva de las normas y procedimientos administrativos.

En las dos décadas siguientes (1990 y 2000) nuevas fuerzas pasaron a actuar en defensa de las demandas indígenas. La Procuraduría General de la República (PGR), transformada ahora en una instancia fiscalizadora de la aplicación de la ley (y también del propio ejecutivo), pasó a seguir de cerca el cumplimiento de la legislación indigenista, sobre todo exigiendo a la FUNAI empeño y corrección en la realización de los preceptos constitucionales.

Paralelamente, el ambientalismo europeo inició una creciente presión respecto a la protección ambiental de la Amazonía, lo que llevó al establecimiento de programas de cooperación internacional para la demarcación y protección de las tierras indígenas (inclusive al interior de la misma FUNAI). Los pueblos y organizaciones indígenas, reconocidos como sujetos plenos de derechos, comenzaron a aparecer en gran número y a volverse susceptibles de recibir financiamiento de proyectos de agencias de cooperación internacional.

Las organizaciones no gubernamentales se convirtieron en las mediadoras posibles en estas articulaciones, pudiendo competir con agencias estatales. Para

adaptarse a las nuevas exigencias de financiamiento, que ya no estaban más centradas en la protección de los derechos humanos, sino en la defensa de recursos ambientales y en el etnodesarrollo, las ONG fueron estimuladas para una progresiva profesionalización de sus cuadros y para frecuentar arenas internacionales de debates.

Claro que tales cambios sociales y políticos tuvieron consecuencias sobre las universidades, la investigación y la enseñanza de la antropología. Durante el régimen militar las investigaciones de campo con indígenas eran de difícil realización: eran costosas, implicaban trabajo de campo y no existían de canales de financiamiento específico para investigaciones en ciencias sociales¹⁹². Al final de la década de 1980 y continuando en la siguiente surgieron fuentes específicas para la financiación de proyectos científicos colectivos y más ambiciosos. Así ocurrió en el Museo Nacional (Fundación Ford, FINEP y CNPq) y en la USP (FAPESP)¹⁹³.

Sin embargo, los caminos frecuentados por los recién formados equipos de investigación fueron muy variados. Algunos antropólogos retornaron a pautas estrictamente académicas, en diálogo sobre todo con el estructuralismo francés, buscando la inserción de la nueva producción brasileña (preferencialmente calificada como “etnológica” en un esfuerzo de diferenciarla de las otras líneas de investigación en la antropología brasileña) dentro del circuito internacional del “americanismo”. En buena parte de los casos, tales trabajos tuvieron poca o ninguna interferencia en la esfera pública y no acarrearón ningún cambio en el quehacer antropológico, sin implicar la construcción de nuevos temas, objetos o métodos de investigación, que continuaron siendo dictados por las orientaciones y agendas de las antropologías metropolitanas.

Otros, por el contrario, estimulados por Barbados, por diversos movimientos dentro de la antropología mundial (fuera del circuito americanista), por pensadores nacionales y naturalmente por las experiencias brasileñas de los años 70/80, desarrollaron una aproximación histórica y mantuvieron una sintonía aguda con la coyuntura política. Para una generación de antropólogos que inició su vida académica en los años 80, se abrió un nuevo continente para la investigación científica, como resultado de desafíos políticos e intelectuales, totalmente diferente de las aproximaciones culturalistas realizadas en el pasado o puestas en práctica en investigaciones superficiales y arbitrarias dictadas exclusivamente por agendas y modismos internacionales.

192. Un reflejo de esto fue que el área con mayor concentración de disertaciones en el PPGAS – Museo Nacional fue la de antropología urbana, que usaba como laboratorio la propia ciudad de Rio de Janeiro.

193. Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP), Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Todas ellas son agencias públicas.

Una antropología inspirada en los desafíos de su tiempo

Un pasaje del documento de Barbados llega a postular justamente eso: “cabe al antropólogo [...] volverse hacia la realidad local y teorizar a partir de ella, a fin de superar la condición subalterna de simples ejemplificadores de teorías ajenas”. Se trata de un tema que fue algunas veces tratado por Darcy Ribeiro en entrevistas y debates¹⁹⁴.

Es importante subrayar, sin embargo, que estudios como aquellos que él entonces demandaba fueron realizados dentro de las universidades, en un diálogo con otras áreas de temáticas de la antropología mundial (antropología política, etnicidad, antropología del colonialismo, historia de la ciencia y pensamiento crítico). En este texto me cabe recordar algunos de los nuevos objetos y temas de investigación desarrollados por este segundo grupo, al cual, claro, estoy vinculado.

El asunto más englobante estuvo en las disputas y procesos sociales que involucraron la formación de territorios étnicos. En el Museo Nacional, de 1986 a 1994, con apoyo de la Fundación Ford y del CNPq, fue realizado un proyecto de monitoreo de las tierras indígenas (PETI), que involucró un amplio levantamiento de toda la documentación relativa al asunto, que estaba en los archivos de la FUNAI, el SPI, el INCRA y otras entidades públicas, diarios y periódicos. Fueron editados libros y revistas, y una decena de disertaciones y tesis fueron concebidas dentro de este amplio movimiento de investigación.

El enfoque en general era hacia los procesos de territorialización, es decir, cómo familias y colectivos indígenas se relacionan con el territorio, transformándolo con base en una comunidad política, en una identidad cultural y en recursos compartidos (Pacheco de Oliveira, 2016). Esto instituyó un campo de estudios nuevo dentro de la antropología brasileña, en oposición a una aproximación sincrónica y objetificadora, estrictamente relacionada con el estudio aislado de culturas.

Como fue explícito en un dossier reciente que contiene estudios sobre diez pueblos indígenas en todo el país (Pacheco de Oliveira, 2018), las investigaciones realizadas a partir del contexto de lucha por el establecimiento de territorios étnicos revelan aspectos completamente ausentes en los estudios americanistas. Allí la cultura y la organización social no aparecen más como manifestaciones de la pura resiliencia de una tradición ancestral, sino como procesos complejos de actualización de memorias en contextos sociales transformados. O sea, en cuanto fenómenos dinámicos que exigen la remisión a conflictos ocurridos en

194. En un artículo reciente, titulado ““Protegiendo os índios e descolonizando a pesquisa” (Pacheco de Oliveira, 2020) recupero el acalorado debate establecido a inicios de los años 80 entre Darcy Ribeiro y Roberto da Matta, entonces coordinador del PPGAS-Museo Nacional. Para el primero, una parte de los antropólogos estaría trasplantando mecánicamente las condiciones de producción de sus colegas metropolitanos, intentando repetir patrones científicos y teorías que no traían respuestas a los dilemas brasileños.

múltiples escalas, así como al estudio de estrategias y proyectos político-identitarios elaborados por estas colectividades.

Tener en cuenta el importante proceso de etnogénesis de las poblaciones indígenas de varias regiones del país ayudó a alterar radicalmente la propia representación sobre los indígenas del Brasil, que ya no puede estar más circunscrita a pequeñas poblaciones aisladas en la selva amazónica, sino que requiere englobar poblaciones campesinas que reasumen identidades culturales y se transforman en sujetos políticos de gran importancia para el actual movimiento indígena (Pacheco de Oliveira, 2004).

Un segundo punto fue el surgimiento de otro género de producción académica, los llamados “laudos” y “pericias antropológicas”. La demanda para estos estudios surgió de los procesos administrativos de reconocimiento de tierras indígenas, en los que se exigía que la propuesta de delimitación de una parcela del territorio nacional estuviera cuidadosamente justificada en estudios antropológicos que demostraran de modo inequívoco el derecho de una comunidad indígena al área reivindicada.

Como tales estudios pretendían subsidiar decisiones del poder ejecutivo o judicial, se hacían públicos y eran debatidos extensamente por abogados y especialistas contratados por quienes se oponían a aquellas demandas. Frecuentemente, los llamados “informes de identificación de tierras indígenas” eran piezas que contenían datos etnográficos muy sólidos y análisis de extrema relevancia sobre la organización social y la cultura de aquella población. Por su extensión, consistencia etnográfica y la documentación compilada, tales trabajos eran similares o superiores a las disertaciones de maestría.

En la mayoría de los casos la ABA tuvo alguna participación en estos procesos, recomendando a los antropólogos más calificados para la ejecución de tales pericias, así como organizando debates en universidades, simposios y congresos, de lo que resultaron diversas publicaciones (Pacheco de Oliveira, 2015). Estudios semejantes fueron realizados también para la definición de áreas pertenecientes a comunidades quilombolas¹⁹⁵ y poblaciones tradicionales.

El tercer foco de estudio pretendía comprender a profundidad las relaciones de dominación. Los vínculos de dependencia económica y política forjados entre

195. Se trata de comunidades afrobrasileñas que, según el artículo 2° del Decreto 4.887 de 2003, serían consideradas como remanentes de las comunidades de los quilombos: “los grupos étnico-raciales, de acuerdo con criterios de autoatribución, con una trayectoria histórica propia, dotados de relaciones territoriales específicas, con presunción de ancestralidad negra asociada a la resistencia a la opresión histórica sufrida”. Dicho decreto “regula el procedimiento para la identificación, reconocimiento, delimitación, demarcación y titulación de las tierras ocupadas por remanentes de las comunidades de quilombos”. Nota de la traductora.

las comunidades indígenas y la agencia indigenista fueron pensados a través de la noción de “régimen tutelar” (Pacheco de Oliveira, 1988), cuya especificidad resultaba de una retórica benévola de “protección y asistencia”, remitida a principios supuestamente fraternos y humanitarios. Si su aparente legitimidad se desprendía de allí, su poder derivaba de una radical división de la humanidad en “contemporáneos” y “primitivos”, entre nacionales y tribales, que aseguraba a los primeros el ejercicio de un mandato autocrático y arbitrario concebido como natural. La singularidad del “régimen tutelar” derivaba de una paradoja constitutiva, en la que el indigenista ora protegía, ora reprimía, ora defendía los intereses del tutelado, otras los de terceros, estando en cualquiera de estas alternativas inmune a las reacciones de quienes pretendidamente representaba.

La reflexión sobre la tutela inspiró igualmente muchos trabajos etnográficos y análisis sobre varios aspectos de la administración pública brasileña. La noción de “poder tutelar”, inicialmente aplicada al estudio del Servicio de Protección a los Indios (SPI) por Antonio Carlos de Souza Lima (Souza Lima, 1994), fue aplicada más tarde por los alumnos que orientaba en diversos estudios sobre instituciones gubernamentales autorepresentadas como filantrópicas (de protección al menor, a las mujeres, a las poblaciones de periferias, e incluso hasta las agencias de cooperación internacional). Una comprensión antropológica del pasado y una aprehensión dinámica del presente, son las marcas de una antropología brasileña que se piensa como necesariamente histórica.

Un cuarto aspecto a resaltar es que la propia historia del Brasil está siendo repensada a partir de los estudios con las poblaciones indígenas. Un libro reciente formula claramente que la formación nacional solo puede ser comprendida a partir de la relación con los pueblos indígenas, en una larga cadena de situaciones de frontera que configuran las instituciones y prácticas que vienen a caracterizar el país en su actualidad. Las perplejidades de las teorías sobre el Brasil, elaboradas por historiadores y sociólogos solo pueden ser superadas cuando los pueblos indígenas no sean más el punto ciego de estas interpretaciones (Pacheco de Oliveira, 2019).

Transformar las autorepresentaciones nacionales no es algo que pueda hacerse por un libro o por una aproximación teórica. Un proyecto interinstitucional e interdisciplinario se propone repensar, como una gran tarea colectiva, cuáles otros soportes podemos revelar para la memoria nacional¹⁹⁶. Esta es una actividad que reúne antropólogos, historiadores, escritores y educadores, pero que está siendo inmensamente potencializada con la incorporación de intelectuales, profesores y estudiantes indígenas. Hoy el número de indígenas que participa de la enseñanza en instituciones universitarias ya superó los 50 mil (lo que corresponde a cerca del 6% de su población total). Ya contamos con algunos indígenas

196. Ver: www.osbrasisesuasmemorias.com.br con más de doscientas biografías de indígenas disponibles online.

antropólogos que concluyeron sus doctorados y hay muchos andando en ese camino. Esto trae para la antropología y la ciencia producida en el país una inmensa posibilidad de buscar un desarrollo científico original.

Consideraciones finales:

La declaración de Barbados se oponía vivamente a políticas estatales y acciones misioneras que ocasionaban directa o indirectamente el genocidio o etnocidio de los pueblos indígenas de América Latina. Señalaba orientaciones sobre cómo avanzar hacia formas de convivencia más justas y democráticas, que permitieran alterar la condición de los indígenas dentro de estados nacionales marcados por el racismo estructural y la intolerancia con la diversidad étnica. Hoy los pueblos indígenas disponen de mucha más fuerza y de instrumentos legales más robustos para la protección de sus derechos. Pero la coyuntura política y económica en la que entramos en esta tercera década del nuevo milenio nos trae de retorno, desafortunadamente, muchas amenazas semejantes a aquellas de los años 70. Tal vez por eso especialmente el documento continúa impactándonos tanto y debe servir para la lectura de la generación de estudiantes que buscan la Antropología.

El documento contenía igualmente una dura crítica a una antropología culturalista y conservadora, que se desentendía del drama concretamente vivido por los indígenas. Define el cientifismo como “aquel que niega cualquier vínculo entre la actividad académica y el destino de estos pueblos, los cuales constituyen el objeto de esa misma actividad, eliminando así la responsabilidad política que genera ese conocimiento”. Esta crítica va mucho más allá de la actitud dominante en algunas universidades y museos existentes durante las dictaduras sur y centro americanas, y se aplica también a los centros hegemónicos de producción de la antropología, con sede en antiguos o nuevos imperios coloniales.

La experiencia brasileña trae algunos aspectos sobre los cuales podemos reflexionar con algún provecho. El surgimiento de la antropología en la década de 1950, concretada en una articulación entre investigadores que resultó en la fundación de la ABA (1953), ya dejaba clara la dimensión de la responsabilidad del científico y de la preocupación ética que debía orientar sus trabajos¹⁹⁷. La prueba más evidente de esto fue la suspensión de actividades de la ABA después del golpe militar de 1964, reiniciando sus congresos solamente 12 años después (1976).

A pesar de las persecuciones y restricciones dentro de las mismas universidades, la enseñanza e investigación en antropología prosiguieron como actividades individua-

197. Ver Pacheco de Oliveira (2016) para un análisis del componente ético presente en las intervenciones de Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira y Eduardo Galvão, con ocasión de las primeras reuniones de la ABA y del posterior compromiso social que vendría a ser una marca constante de esta entidad, que siempre funcionó como el lugar de creación de un sujeto colectivo y de una voz política de los antropólogos en cuanto ciudadanos.

les y aisladas. En algunos lugares, en el Museo Nacional, en la USP y en Brasilia, con la apertura de cursos de posgrado ocurrió un nuevo florecimiento. Los vínculos con las antropologías hegemónicas fueron activados, trayendo muchos beneficios a la formación de antropólogos y estimulando investigaciones nuevas. En contrapartida, la originalidad de la experiencia de los años 50 fue quedando atrás, siendo poco destacado su carácter pionero en términos de las antropologías metropolitanas coetáneas.

Es urgente que el desarrollo de la disciplina en el país revise su proyecto creador, así como que no deje de lado experiencias ricas, como las de investigación-acción de los años 70/80 —muchas veces desestimadas como extracadémicas— pero que pueden señalar formas distintas de hacer etnografía y producir antropología. Retomar estas herencias, paralelas con la práctica de la antropología como disciplina universitaria, solo contribuye para enriquecerla como proceso de conocimiento y transformación.

En algunos puntos de Brasil donde se establecieron participantes del 1º encuentro de Barbados la práctica de la disciplina recibió marcas singulares. Es el caso de la USFC que incluso hoy, con la diversificación de objetos y temas de investigación, continúa reafirmando como un rasgo de su programa el compromiso ético y político con la investigación. El de la UFBA, que sigue valorizando el carácter colectivo de la investigación y las repercusiones sociales y políticas que provienen de allí, como ocurrió con los trabajos etnográficos realizados en el PINEB o en el Centro de Estudios Afro-Orientales (CEAO).

Experiencias que asociaron la investigación antropológica con una actuación indigenista, realizadas por jóvenes egresados de los primeros posgrados (años 70/80), hicieron posible el surgimiento de alternativas al régimen tutelar, instituyendo organizaciones no gubernamentales que tuvieron larga vida y un fuerte enraizamiento local, como sucedió con la Comisión Pro-Indio en el Acre, el PKN y el CTI.

Pero las repercusiones en el plano académico fueron limitadas, habiendo dificultades para establecer un diálogo entre sus ricas experiencias de campo y el portafolio de los temas ofrecidos por las antropologías metropolitanas. Algunos trabajos continuaron sin una comunicación directa con la antropología practicada en los posgrados y no llegaron a ser absorbidos por las universidades públicas (incluso las regionales). El ejercicio de una postura “activista” (como es llamado en los Estados Unidos) continuó siendo traducido en la enseñanza de la disciplina como “antropología práctica”, “militante” o “comprometida” y vista como menos importante que aquella de uso estrictamente académico¹⁹⁸.

198. Hoy se observa una curiosa asociación entre investigaciones que se autodefinen como estrictamente académicas y el apoyo local de ONG altamente profesionalizadas, que establecen mediaciones prácticas entre los investigadores y las comunidades indígenas. El encuentro etnográfico es así doblemente destilado de su dimensión política, tanto por la restricción de las pautas impuestas por las ONG, que Ferguson (1995) describe como “máquinas antipolíticas”, como por las alternativas de naturaleza académica.

Una excepción para esto fue el Museo Nacional donde un laboratorio de investigación (el PETI, después LACED, Laboratorio de Investigaciones en Etnicidad, Cultura y Desarrollo) propició un nicho favorable para la transmisión de estos conocimientos, permitiendo el surgimiento de generaciones sucesivas de investigadores herederos de tradiciones y de una historia común (casos de los Guaraní, Kaxinawá, Ticuna y Pataxó). En algunos casos, estos linajes ya sobrepasaron la barrera étnica e incorporan investigadores indígenas¹⁹⁹.

La crítica al cientifismo de la disciplina, contenida en el documento de Barbados, fue materializada por diversos autores en el mismo contexto metropolitano, que de esta manera hicieron que la disciplina tuviera que incorporar en su proceso de conocimiento sujetos como los pueblos colonizados, los subalternos y los diferentes. No cabe aquí enumerarlos, pero valdría recordar que hicieron evidentes los procesos de encubrimiento del otro, de anulación de su historia y las muchas formas de objetificación que acompañaron la institucionalización de la Antropología.

La Antropología cambió mucho en las últimas cinco décadas y hubo un enorme progreso en la forma de concebir y de hablar sobre el otro. Hoy en día el ejercicio de la disciplina permite un esfuerzo activo para incorporar y dar densidad a la voz del otro, haciendo posible crear textos más respetuosos y polifónicos. Lejos de pretenderse como un ejercicio exclusivo de la razón, capaz de inferir leyes y hacer previsiones, la Antropología puede también pensarse como un instrumento de crítica cultural y de descolonización de prácticas de conocimiento.

¿En qué medida la crítica al cientifismo realizada en el documento de Barbados puede inspirarnos aún hoy? A pesar de los grandes cambios y de nuevos caminos señalados para la Antropología, las condiciones de ejercicio de la disciplina en el primer mundo llevan algunas veces a reeditar actitudes antiguas camufladas en el pragmatismo de expresiones cotidianas y en elaboraciones teóricas sofisticadas. Es común que en los congresos y en debates las antropologías metropolitanas continúen describiéndose como “mainstream”, navegando en prácticas e instituciones pautadas en una división desigual del trabajo intelectual, e imaginando sus propias transmutaciones (los “turn”) como tendencias universales. Algunos autores, como celosos guardianes de un tiempo, aún insisten en preguntar ¿es posible una “antropología en casa” (“anthropology at home”)?²⁰⁰

199. Es interesante observar como el III encuentro de Barbados, realizado en Rio de Janeiro en 1993, de cierto modo reconoció eso al incorporar otra generación de antropólogos que no estuvieron en el primero, como João Pacheco de Oliveira y Rubem Thomas de Almeida, ambos vinculados al Museo Nacional, además de propiciar una rica ocasión para que Silvio Coelho y Pedro Agostinho relataran los trabajos que habían realizado en aquel intermedio.

200. Hay muchos presupuestos conservadores dentro de la discusión sobre una “antropología en casa” (Pacheco de Oliveira, 2019), aún más si tenemos en cuenta que la antropología actual se ocupa de una enorme gama de fenómenos y objetos localizados frecuentemente en la propia

Los procesos de objetificación del otro no ocurren exclusivamente en el universo metropolitano, ellos se expresan también en América Latina y en Brasil y poseen especificidades que deben ser destacadas. Las investigaciones hechas en Brasil que tienen como foco la llamada “alteridad radical” frecuentemente incurrir en una “otrificación radical”, en la que los indígenas son despojados de su protagonismo político y existencial, llegando a convertirse en simples objetos de admiración académica.

Por el contrario, es importante descubrir lo político dentro de los debates más académicos. El desafío para el futuro es buscar construir una antropología que se conciba como experiencia radicalmente dialógica y que esté de hecho consciente de su carácter histórico y situado. Que comience a ver de manera más global la historia del mundo y a repensar los fundamentos eurocéntricos de la propia Antropología.

Incluso los importantes cambios de las últimas décadas en la Antropología parecen tímidos ante el desafío señalado en 1971. “La Antropología que hoy se requiere en América Latina no es la que considera a las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio, sino la que los ve como pueblos colonizados y que se compromete en su lucha de liberación”. La categoría de “liberación”, común en el léxico político y filosófico de los años 60/70, suena como poderosa y seductora. Ella nos recuerda que la antropología exige no solamente una apertura al otro, sino también una transformación del propio acto de conocimiento, saliendo de una postura objetificadora, hacia una autonomista y libertaria.

BIBLIOGRAFÍA

Agostinho, Pedro (Org)

1988 *O índio na Bahia*. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.

Almeida, Rubem Ferreira Thomaz de.

2001 *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política. O Projeto Kaiowá – Nandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

sociedad del investigador. Esta duda se cierne amenazadora sobre indígenas antropólogos y miembros de muchos otros grupos sociales subalternos y discriminados.

- Aquino, Terri Vale de.
1977 "De seringueiro caboclo à peão acreano", dissertação de mestrado, UNB.
- Aquino, Terri Vale de.
2013 Papo de Índio. Manaus, Editora da UEA.
- Azanha, Gilberto
1984 A forma Timbira: estrutura e resistência. Dissertação de mestrado. FFLCH, USP.
- Barbosa da Silva, Alexandra
2001 Território e processos políticos no Mato Grosso do Sul: índios e trabalhadores rurais. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS-Museu Nacional.

2018 Barbosa da Silva, Alexandra. "Rubinho, o campo e a Antropologia". *Anuário antropológico*, 2018(2), pp. 403-405.
- Benites, Tonico
2012 A Escola na ótica dos Guaranói Kayowá. Dissertação de mestrado, PPGAS-Museu, Nacional, 2009. Publicada em livro: *A escola na visão dos Awá Kayowá*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- Benites, Tonico
2014 Rojero ky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico do Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guaraní pela recuperação de seus tekoha. Tese de Doutorado. PPGAS-Museu Nacional.
- Cardoso de Oliveira, Roberto
1972 *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Ferraz, Iara
1998 De 'Gaviões' à 'Comunidade Parkatêjê': Uma reflexão sobre processos de reorganização social. Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional.
- Ferguson, James
1990 *The anti-politics machine: 'development', depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ladeira, Maria Elisa.
2001 Língua e história: análise sociolinguística em um grupo Terena. São Paulo, FFLCH, USP.
- Moreira Neto, Carlos Araujo
1988 *De maioria à minoria 1750-1850*. Petropolis (RJ), Vozes.
- Mura, Fabio
2019 À procura do "bom viver". Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. Rio de Janeiro, ABA publicações.

Pacheco de Oliveira, João

1977 “Faccionalismo e ordem política entre os Ticuna”. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília. Publicada em livro: *Faccionalismo e regime tutelar. Política e religião entre os Ticunas*. Manaus, PNCSA, 2015.

1987 ‘O nosso governo’: *Os Ticunas e o regime tutelar*. São Paulo, Marco Zero, 1987.

Pacheco de Oliveira, J.

1987 “O Projeto Tikuna: uma experiência de ação indigenista”. In: *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Pacheco de Oliveira, J. (ed). Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

1996 “Os caminhos para o Evaré: A Demarcação Ticuna. In: *Povos Indígenas no Brasil 1991-95*. São Paulo: Instituto Sócio-Ambiental (ISA). 1996, p. 307-309.

2005 *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.

2012 “A Refundação do Museu Maguta: Etnografia de um Protagonismo Indígena” In: Aline Montenegro M., Rafael Zamorano B. (Org.). *Coleções e colecionadores. A polissemia das práticas*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional. pp. 201-218.

2018 (Ed) “Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil. The reframing of cultures and identities” *Vibrant-Virtual Brazilian Anthropology*. v. 15, n. 2 | May – August.

2016 *O nascimento do Brasil. Pacificações, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro, Contra Capa. (pgs. 203-211). Publicada em castellano: *Exterminio y Tutela. Procesos de formación de alteridades en Brasil*. Buenos, Aires, UNSAM Edita, 2019.

Pacheco de Oliveira, João, Fabio Mura, Alexandra Barbosa da Silva. (Org.).

2015 *Perícias Antropológicas em Perspectiva*. Brasília: ABA Publicações.

Piedrafita Iglésias, Marcelo Manuel

1993 O astro luminoso. Associação indígena e mobilização étnica entre os Kaxinawá do rio Jordão. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional, 1993.

2010 Os caboclos de Felizardo. Correrias, trabalho e civilização no alto Juruá, tese de doutoramento, Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional, 2008. Publicada em livro com o mesmo título: *Os caboclos de Felizardo. Correrias, trabalho e civilização no alto Juruá*, Brasília, Paralelo 32.

Santos, Silvio Coelho dos

1973 *Índios e Brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng* (Edeme Editora, Florianópolis.

1997 *Os Índios Xokleng: memória visual* (Editora da UFSC/Univale.

Tax, Sol

1974 "Action anthropology". *Current Anthropology* Vol. 16, No. 4 (Dec.), pp. 514-517.

Tilkin Gallois, Dominique

2010 "Saudação à homenageada". Cerimônia de Outorga do Título de Professora Emérita a Profa. Dra. Lux Boelitz Vidal. São Paulo, FFCHL, USP.



EL CONGRESO DE COMUNIDADES AMUESHA (1969-1981): UN SUEÑO DE AUTOGOBIERNO INDÍGENA EN LA SELVA CENTRAL DEL PERÚ

Richard Chase Smith



Introducción: Fuentes escasas, fuentes orales

Durante las últimas cinco décadas, se ha escrito y filmado mucho sobre lo exótico de los indígenas de la Amazonía, sobre su contribución a la conservación de la biodiversidad y sobre la precariedad de sus culturas. Y estos esfuerzos han sido importantes para hacer recordar al mundo moderno y urbano que existen aún sociedades pequeñas diferentes a las nuestras. Pero no se ha prestado mucha atención ni esfuerzo de documentación o análisis sobre las redes de centenares de nuevas organizaciones creadas por los indígenas durante ese mismo periodo para proteger lo suyo y defenderse frente a la agresiva invasión, usurpación y proselitismo ideológico del mundo externo. Tampoco ha sido un tema legítimo para los investigadores y estudiantes de las disciplinas académicas de antropología, sociología e historia; en las ciencias políticas ha tenido momentos de legitimidad solo durante las últimas dos décadas (Brysk 2000; Larsen 2016).

Esta escasez de documentación pública dificulta la construcción de una historia crítica de este amplio movimiento político a través de estas nuevas organizaciones. Pero aún es posible rescatar información y observaciones de la memoria de los indígenas y no-indígenas que han sido participantes u observadores cercanos de este movimiento y de sus colecciones de documentos producidos y guardados en el camino. Este artículo examina cómo nació en la Selva Central del Perú el Congreso de Comunidades Amuesha en 1969, con su sueño de autogobierno para resolver los desafíos de su pueblo. Fue la primera organización indígena moderna en el Perú, la que abrió el camino hacia el reconocimiento oficial de derechos colectivos para los pueblos amazónicos.

Para armar esta historia y el análisis del contexto tan desafiante para el desarrollo de las primeras organizaciones indígenas, recurro a dos fuentes principales: mi propia memoria como participante en el proceso desde su inicio, y la documentación no publicada que he acumulado durante el curso de los eventos que aquí presento, incluyendo entradas en mi diario, cartas escritas a colegas y familiares,

y copias de textos producidos en el camino. Mi interés aquí es mostrar y analizar las condiciones e influencias positivas, tanto internas como externas, que hizo posible que los Yánesha sueñen con su propio congreso y luego las fuerzas oscuras y contrarias que al final lograron transformar el sueño utópico en una pesadilla.

Parte 1

Buscando justicia para el pueblo indígena Yánesha

Cuando en 1966 conocí por primera vez el pueblo Amuesha (hoy conocido como Yánesha), aproximadamente 4000 hablantes de un idioma de la familia lingüística arawak vivía en pequeñas agrupaciones dispersas sobre los flancos orientales boscosos de los Andes centrales, entre las provincias de Oxapampa y Chanchamayo, en la región conocida como Selva Central. Siguiendo un patrón muy antiguo de migración lenta hacia el noreste, dos décadas después el grueso de la población yánesha se había trasladado hacia la selva baja por los valles de los ríos Palcazu y Pachitea. Ellos se autoidentifican como *yanesha'* ('nosotros con una identidad, cultura e idioma común') y también como *yamo'tsesha'* ('nosotros relacionados en la misma gran familia'). La autoridad política de estos poblados pequeños era difusa y compartida entre los hombres mayores, con una tendencia de juntarse alrededor de un líder en tiempos de crisis. Hasta los años 1960 había dos tipos importantes de autoridades con mucha influencia entre ellos. Uno era el *kornesha'* o sacerdote, una autoridad religiosa cuya palabra era muy respetada y cuyas actividades estaban vinculadas a los ritos de adoración dirigidos hacia los ancestros, miembros de una amplia y compleja familia de poderosos, entre ellos el Sol y su hermana la Luna. Atendido por un pequeño grupo de hombres, cada *kornesha'* mandaba construir un gran templo, usualmente de estilo circular, en medio de una pampa ceremonial extensa fuera de los poblados; allí dirigía grandes celebraciones rituales que atraían participantes locales y otras personas que vivían hasta dos o tres días de distancia. Con la muerte del *kornesha'* Mekllatarreñ en 1975, en la comunidad de Alto Churumazú, desapareció hasta hoy día esta fraternidad de líderes religiosos con raíces muy antiguas.

Muy aparte y paralelo a los sacerdotes, también existían chamanes tabaqueros poderosos llamados *pa'llerr*, quienes se dedicaban a aconsejar y cuidar a sus seguidores para evitar la enfermedad, la mala suerte, o la muerte causado por los seres diabólicos que habitan las aguas, el aire y los bosques, o por la brujería hecha por mortales como los mismos yánesha. Los *pa'llerr* eran muy respetados, incluso temidos, por su gran conocimiento y poder, que resultaba de un largo periodo de aprendizaje y preparación para lograr un dominio sobre el poder in-

herente de la planta del tabaco y los jaguares ancestrales que la controlan. Hasta la década de 2000, aún existían dos o tres de estos personajes viviendo dentro de las comunidades yánesha; hoy, con la falta de chamanes propios, la tendencia es consultar con chamanes asháninka o ayahuasqueros shipibo-conibo.

El pueblo yánesha tuvo el primer encuentro con españoles alrededor de 1555, cuando un fraile mercedario entró a su dominio y estableció una iglesia-doctrina para seis *kornesha'* y sus seguidores en el valle de Huancabamba²⁰¹ (Smith 1999, 2011). Este fraile sirvió de 'doctrinero' para las nuevas reducciones de indígenas establecidas bajo mandato de la Corona española alrededor del Lago Junín dentro de la encomienda de Chinchaycocha asignada, en 1549, al Capitán Juan Tello de Sotomayor. Empezando en 1635 y con base desde 1715 en el Colegio de Propaganda Fide de Ocopa, los franciscanos iniciaron un proceso para reducir y cristianizar a los Yánesha y a sus vecinos, los Asháninka, en centros grandes estrictamente controlados por ellos. En 1742, bajo el liderazgo de un andino, quien se hizo llamar Juan Santos Atahualpa y reclamaba la 'corona Inca', se levantaron los Yánesha al lado de los Asháninka y otros pueblos indígenas de la Selva Central, logrando en un par de años expulsar definitivamente a los Franciscanos y otros españoles de la región (Jones 2018; Lehnertz 1974; Smith 2011).

No fue hasta la segunda mitad del siglo XIX que colonos y misioneros peruanos y extranjeros lograron nuevamente entrar a la región y paulatinamente extendieron su dominio sobre las tierras y recursos naturales de los valles de Chanchamayo, Oxapampa, Huancabamba y Pozuzo. Debido a este proceso de colonización, los Yánesha abandonaban sus poblados y tierras desplazándose hacia valles menos accesibles y a las alturas de las montañas. Un movimiento masivo de colonos andinos hacia esta región se inició durante la década de 1950, con el apoyo de gobiernos sucesivos. Aparte de un poco conocido Decreto Supremo de 1957²⁰², no existía ninguna ley que salvaguardara las tierras, territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas frente a este tipo de invasión masiva. Tanto los funcionarios del Estado como los colonos consideraban los espacios habitados por los Yánesha "tierras baldías del Estado", disponibles para cualquier persona que presentara una solicitud. La mayoría de los funcionarios en las diferentes agencias estatales locales, criados bajo las actitudes racistas de la sociedad criolla dominante, cerraron sus puertas a cualquier indígena local buscando protección para sus espacios y sembríos, dando como pretexto que estos 'chunchos' no eran peruanos y por lo tanto la Constitución de la República no les daba ninguna garantía.

En la década de los 1960, los Yánesha comenzaron a juntarse en asentamientos más grandes compuestos de 15 hasta 50 familias o más, con el propósito de establecer una mutua protección entre sí y de tener acceso a la educación bilingüe

201. Huancabamba es hoy un distrito de la Provincia de Oxapampa, Región de Pasco.

202. Decreto Supremo 03, Reserva de Tierras para las Tribus Selvícolas, 1957, Lima.

en las nuevas escuelas establecidas por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV)²⁰³. Cuando conocí por primera vez a los Yánesha en 1966, me parecieron un pueblo atemorizado, derrotado, atrapado entre sus normas culturales de compartir recursos con los recién llegados y su desesperación por la reducción de los recursos básicos disponibles para ellos. Ellos aún se consideraban Yánesha', diferentes a los "peruanos" a quienes ellos consideraban dudosamente humanos debido a su avaricia y su comportamiento agresivo y abusivo hacia ellos. Frente a las invasiones, muchas familias yánesha decidieron abandonar sus tierras y trasladarse hacia la tranquilidad de la selva adentro, para repetir lo mismo 5 o 10 años más tarde, cuando fueron de nuevo alcanzados por la expansión de la frontera.

Yo trabajaba como voluntario estadounidense entre 1966 y 1969 en la Oficina de la Reforma Agraria (el final del primer gobierno del presidente Belaunde y el inicio de él del general Velasco) en el pueblo de Oxapampa. Eso me puso en contacto directo con los conflictos sobre tierras y los procesos de reconocimiento y titulación de derechos de propiedad: pues, yo era testigo de estos procesos que resultaban de "la conquista del Perú por los peruanos", como lo bautizó el presidente Belaunde. El mismo año de mi llegada, la Oficina de la Reforma Agraria de Oxapampa asumió, como un caso especial para resolver, el conflicto de larga duración entre cuatro asentamientos yánesha y la misión Franciscano de Quillazú a siete kilómetros de Oxapampa. La misión fue fundada en 1881 como el centro de un reasentamiento tipo colonial de los Yánesha alrededor de la misión, lo que permitió a los colonos austro-alemanes ocupar a las antiguas tierras yánesha dentro del valle de Oxapampa y repartírselas entre sí. En 1905, la Orden de los Franciscanos recibió un título de propiedad sobre un lote de 1226 hectáreas de tierras y bosques alrededor de la Misión de Quillazú, "en nombre de los misioneros del Colegio de Ocopa y de los neófitos indígenas del lugar que ocupan dichas tierras" (Smith 1974a, 1974b, 1980).

En 1960, después de manejar el lote durante más de cincuenta años como si fuera su hacienda privada y vender gran parte de los árboles, los franciscanos anunciaron la venta del terreno, y avisaron a los Yánesha' que si querían retener las tierras que ocupaban tenían que comprarlas. Los Yánesha solicitaron la intervención del Estado en el caso. Con el conflicto aún caliente, mi primer trabajo para la Oficina de la Reforma Agraria fue visitar a los cuatro asentamientos, escuchar sus propuestas y hacer un censo de la población indígena y las tierras que ocupaban. Fue para mí una iniciación de oro en la situación conflictiva que sufría la población yánesha sobre su derecho a sus tierras, territorios y recursos naturales. Y fue también para mí una oportunidad de oro para conocer a la sociedad y cultura yánesha.

203. El ILV es la cara 'académica' de una organización de misioneros evangélicos, Wycliffe Bible Translators, con base en los EUA. El ILV/WBT se estableció en el Perú en los años 1940, bajo un acuerdo con el Ministerio de Educación; poco después iniciaron su trabajo entre los Yánesha (Smith 1981a).

Con el soporte del Programa de la Reforma Agraria, y de algunos nuevos amigos yánesha, yo iba conociendo los otros asentamientos yánesha, en algunos casos caminando hasta dos días para llegar a los más lejanos. En muchos de ellos conocía a los maestros bilingües de las escuelas e iba ganando su confianza, como también la de los mayores en cada asentamiento. Hablamos abiertamente sobre su situación precaria, y las amenazas que sentían por sus tierras y recursos. Les conversé sobre el concepto de “comunidad” como un lugar de residencia y seguridad para vivir y practicar su cultura, pero también como una estrategia política para unirse en la defensa de sus derechos a sus tierras, territorios y recursos naturales. Fueron años cruciales de aprendizaje para mí y para ellos; me cuidaba de comunicar por escrito a todos los interesados para asegurar su apoyo:

[Del Águila, director de la Subregión de la Reforma Agraria]²⁰⁴ ... *está de acuerdo en que los títulos se deben dar a grupos de nativos, también en que se pueden crear reservas ...Dijo que no necesitaban presentar otra solicitud pero que se necesitaba un censo de los grupos. Le dije que iba a ir pronto a Omaís y que yo realizaría un censo. Dijo que bien, que empleándolo como base decidiría la cantidad de tierra por delimitar y el topógrafo podría empezar de una vez ...Si funciona, entonces continuaré con censos de los demás grupos ...Creo que es mucho más aconsejable en Omaís crear una sola propiedad grande de tierra que dividirla en dos, no va a haber ningún problema político entre los jefes pues la tierra puede dividirse después internamente en parcelas para las aldeas.* (Carta de Richard Chase Smith a Jerry Elder, director nacional del ILV, 20 de junio de 1968; original en inglés. Larsen 2016: 96)

Al principio de 1969, veinte asentamientos yánesha, junto con un número igual de ashaninkas en el alto río Perené se autoproclamaron “comunidades”, estableciendo una nueva estructura de liderazgo en cada uno, como también límites territoriales, y la base para una nueva demanda por títulos de propiedad colectiva sobre la tierra y en algunos casos su derecho de expulsar a los colonos abusivos. El próximo paso era juntarse entre las comunidades yánesha:

La idea de una conferencia entre representantes de los grupos Amuesha es el resultado de varias conversaciones e intercambios entre los Amuesha, los Miembros del Cuerpo de Paz, y la Subdirección de Asentamiento Rural de San Ramón. La idea surgió de una conversación con un profesor bilingüe Amuesha [Pedro López] de la zona Omaís (Tsopis) quien expresó su interés en reunir a toda su

204. Todos los textos privados fueron traducidos al español por el autor. Los textos entre corchetes dentro de las citas son agregados por el autor para ayudar a entender el sentido del texto. Los puntos suspensivos indican que algún texto ha sido omitido.

tribu. En conversaciones posteriores con otros líderes Amuesha se vio que existía interés general en esta clase de reunión. Se conversó de las ventajas de coordinar los esfuerzos de grupos tan dispersos para realizar proyectos o tramites conjuntos. (Smith 1969: 6)

Después de dos años de cuidadosa preparación, las 20 comunidades autoproclamadas de los Yánesha delegaron representantes, hombres mayores y maestros de las escuelas bilingües, para una ‘conferencia’ en la comunidad de Miraflores²⁰⁵ (Oxapampa) los días 1 al 3 de julio de 1969 (Chirif 1969; Larson 2016:97-99; Smith 1969). Era claro que la novedad del evento llamaba la atención de todos los participantes, pero también llegaron todos con esperanza de que los encargados del programa de Reforma Agraria les atendieran sus demandas sobre los territorios de sus comunidades. Las discusiones llevadas a cabo durante los tres días de reunión enfocaron diferentes problemas, desde la educación y la salud hasta los abusos cometidos por los patrones cafetaleros y ganaderos. Pero sin lugar a duda, el asunto que estuvo en todas las mentes, el que salía en toda conversación, fue la falta de garantías para sus tierras, territorios y recursos naturales: ¿cómo protegerlos ante la incesante invasión de colonos y otros foráneos?

La reunión fue importante porque agrupó a delegados de veinte comunidades amuesha que representan aproximadamente el 75% de la totalidad de la tribu. Y fue importante, sobre todo, porque fue la primera tentativa global amuesha de encarar un problema que los afecta a todos; la falta de tierras, ante la invasión de colonos y terratenientes “peruanos”. (Chirif 1969:7)²⁰⁶

Los representantes reunidos ayudaron a redactar un Memorial dirigido al presidente Velasco del nuevo gobierno militar, y a los Ministros de Agricultura y del Interior exigiendo que el gobierno preste mayor atención a su situación.

Los que suscriben, representantes de veinte comunidades (510 familias) de la tribu Amuesha, reunidos los días 1° al 3° de Julio en la comunidad de Miraflores (Oxapampa)... en el transcurso de la reunión tomamos los siguientes acuerdos: 1. Exigir al Gobierno que cumpla con la titulación de las tierras que trabajamos en la actualidad...por ser nosotros posesionarios “de hecho” desde tiempo inmemoriales... 2. Solicitar que se nos otorgue una mayor cantidad de terrenos, la extensión de los cuales deberá guardar una justa proporción con el número de personas que vivirán en ellos...

205. Miraflores era uno de los cuatro asentamientos yánesha en conflicto por tierras, territorios y recursos naturales con la misión franciscana de Quillazú.

206. Yo había invitado a la conferencia al antropólogo Stefano Varese, a quien tuve la oportunidad de conocer a mediados de 1968. Por no poder venir en el momento, él mandó a un estudiante suyo de San Marcos, Alberto Chirif.

3. Hacer conocer que nuestro deseo es que se otorguen terrenos en forma de reservas comunales y no en parcelas individuales... El presente Memorial es un esfuerzo conjunto de la Tribu Amuesha para exponer nuestro problema y reclamar la atención del Gobierno...
(Tribu Amuesha 1969:13-14)

Los participantes acordaron reunirse nuevamente al año siguiente en la comunidad de Alto Yurinaki y cada año posterior en una comunidad diferente para asegurar la participación más amplia posible. Nombraron un pequeño comité para organizar el próximo encuentro. La conferencia dio a los participantes una nueva esperanza y la sensación de que unidos tenían más fuerza y que podrían mejorar la calidad de vida en sus comunidades. ¡Muchos empezaron a jactarse de que ahora van a tener su propio congreso igual como el que los “peruanos” tienen en Lima! El evento terminó con una larga noche de celebración a los ancestros acompañada de música y bailes con cantos, antaras y tambores que fue una experiencia profundamente emocional para todos. Trajo lágrimas de nostalgia a muchos ancianos y una sensación de asombro mezclado de vergüenza frente a sus nietos que nunca habían presenciado estas manifestaciones de su herencia cultural.

Parte 2

La Confederación Iroqués: Nuestra introducción al autogobierno indígena

Dos semanas después de concluir la reunión histórica de las veinte comunidades yánesha, regresé a los Estados Unidos para iniciar estudios del doctorado en antropología en la Universidad de Cornell, en Ithaca, NY. A principios de 1971, mientras estudiaba en la universidad, me uní a una protesta organizada por el pueblo indígena Onondaga, miembro de la Confederación de Seis Naciones Iroqués, que buscaba bloquear un intento del estado de Nueva York de usurpar tierras de una parte de la Reservación Onondaga, sin ningún acuerdo con ellos, para ampliar una carretera principal que bordeaba esta reservación (Onondaga 2015). Hasta hoy día, el territorio en manos de los Onondaga está sujeto a tratados y acuerdos firmados en los siglos XVIII y XIX entre los Iroqués con Gran Bretaña y luego con los Estados Unidos de América. Finalmente, los Onondaga encontraron justicia cuando la Corte Federal sentenció que el estado de Nueva York no tenía jurisdicción sobre tierras indígenas sujetas a tratados realizados y reconocidos por el Gobierno Federal.

Fue durante mi participación en esta prolongada protesta que conocí e inicié una amistad con Oren Lyons, vocero Seneca/Onondaga de la Confederación Iroqués. Fue de su boca que escuché por primera vez la increíble historia del líder iroqués Descaheh en la Liga de Naciones. Fue una nueva inducción de oro para mí al reclamo y la práctica del derecho indígena a la autonomía, al autogobierno y a la autodeterminación entre estos pueblos indígenas. La Confederación

de las Seis Naciones Iroqueses (llamado Haudenosaunee) fue creada alrededor de 1660 mediante un tratado negociado entre los pueblos indígenas Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga, Seneca y Tuscarora, que ocuparon grandes territorios contiguos en lo que hoy es el noreste de los Estados Unidos y el sureste de Canadá. Con esta iniciativa buscaron establecer la paz entre sus propios pueblos, una nueva forma en conjunto de gobernar el territorio amplio compartido entre ellos, y una alianza para un manejo en conjunto de las relaciones y de las amenazas creadas por los nuevos invasores ingleses, franceses y holandeses a sus territorios. Esta Confederación existe hasta hoy día y ha jugado un rol importante durante siglos (Iroquois Confederacy 1978).

La Liga de Naciones era también una confederación de naciones establecida en 1919 bajo el liderazgo de Gran Bretaña, Estados Unidos, Italia, Japón y Francia. Fue constituida por 42 naciones-miembros de todos los continentes, quienes firmaron la Convención de la Liga de Naciones y a la vez el Tratado de Versailles como parte del proceso de establecer un acuerdo de paz al terminar la primera guerra mundial. La Liga de Naciones fue la primera organización intergubernamental global moderna que buscaba asegurar la paz y promover los derechos humanos.

En 1923, Descaheh, líder electo de la Confederación Iroquesa, viajó a Ginebra para solicitar al Sir James E. Drummond, Secretario General de la Liga de Naciones, que abrieran un espacio para contemplar el tema del derecho al autogobierno de parte de los pueblos indígenas. Cuando no le permitieron a Descaheh presentarse ante ninguna instancia de la Liga, él dejó al Secretario General una larga carta-solicitud, titulada *El Reclamo de Parte de los Indígenas para la Justicia*. En esta carta, la Confederación planteó sus argumentos que justificaban su solicitud:

“3. Los miembros que constituyen el Estado de las Seis Naciones de los Iroqués, es decir, los Mohawk, los Oneida, los Onondaga, los Cayuga, los Seneca y los Tuscarora, son ahora, y han sido durante muchos siglos pueblos organizados y con gobierno propio respectivamente, dentro de los dominios propios, y unidos en la Liga de Naciones más antigua, la Liga de los Iroqués, para asegurar el mantenimiento de la paz mutua; y esa condición ha sido reconocida por Gran Bretaña, Francia y Holanda, siendo ellos Estados Europeos que establecieron colonias en América del Norte; por los Estados sucesores de las Colonias Británicas, siendo estos los Estados Unidos de América, y por el Dominio de Canadá, con los cuales las Seis Naciones a la vez han tenido tratados, y por eso son aquellos [pueblos iroqueses] con derecho al mismo reconocimiento por todos los otros pueblos [naciones].” (Descaheh 1923 pp. 1-2; original en inglés)

El cuerpo de la carta y el argumento central se basaba en una querrela contra el gobierno de Canadá sobre una serie de actos y abusos cometidos por este contra los territorios y la población y, en el fondo, contra la autonomía de varias de las seis naciones iroqueses. Según la Confederación, *“las Seis Naciones siempre han gozado de parte del Gobierno Imperial de Gran Bretaña su reconocimiento de su derecho a la independencia en un gobierno propio [home-rule], y a la protección [de este derecho] por la Corona Británica”* (Ibíd. p. 3). Por lo tanto, los actos del gobierno de Canadá representaban violaciones de artículos específicos de los tratados y acuerdos entre la Confederación y sus asociados con Gran Bretaña o con el Domino de Canadá.

Seguro de su estatus como representante de naciones autónomas, el acercamiento de Descaheh a la nueva Liga de Naciones fue visto por él y por los miembros de la Confederación Iroqués como un encuentro entre iguales. En esos momentos de esplendor del imperio británico y cuando la gran mayoría de la humanidad vivía sujeto a arreglos coloniales establecidos por los europeos, se puede imaginar que la reacción de los dignatarios a cargo de la Liga de Naciones puede haber sido de indignación por la insolencia de un ‘sujeto colonial’. Sin embargo, este encuentro histórico ha tenido una influencia muy importante y positiva para el éxito de las negociaciones de la Confederación Iroquesa ante las Naciones Unidas, que empezaron en 1982 y concluyeron con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada por la Asamblea General en 2007 (Smith 2020).

Oren Lyons ha sido un activista y vocero muy respetado de la Confederación Iroquesa desde que lo conocí en 1971. Luego fue profesor y emérito de Estudios Americanos en la Universidad Estatal de Nueva York (SUNY) de Buffalo, NY. Durante mis visitas a Onondaga, luego conocí a John Mohawk, editor de Akwesasne Notes, un periódico indígena en aquellos tiempos con amplia circulación entre activistas indígenas alrededor el mundo. También fue luego profesor de Estudios Americanos en la SUNY de Buffalo, NY. Durante la década de 1970, mientras yo vivía entre los Yánesha, intercambiamos cartas, artículos e información sobre la situación de los pueblos indígenas en el Perú y a nivel global. A partir de 1982, como parte de la delegación de la Confederación Iroquesa y junto con su abogado asesor²⁰⁷, Lyons y Mohawk jugaron un papel importante en las negociaciones dentro del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas para definir los derechos colectivos fundamentales de los pueblos indígenas, establecidos por la Declaración aprobado por la Asamblea de la Organización de las Naciones Unidas

207. Yo sabía del trabajo del Dr. Howard Berman con los Iroqueses por medio de John Mohawk y Oren Lyons. El año 1981 inicié un posdoctorado de tres años en el Departamento de Antropología de la Universidad de Harvard. Ese mismo año, el Dr. Howard Berman inició un contrato de profesor visitante con la Escuela de Derecho de la misma universidad hasta 1987. Tuvimos una amistad con muchas discusiones sobre el derecho indígena; Berman jugó un importante rol en la participación de la COICA en el Grupo de Trabajo (ver Smith 2020).

(Ibíd.). Este gran aprendizaje que recibí por esta amistad con Lyons y Mohawk tuvo a su vez una influencia importante sobre el modelo y la aspiración del Congreso de Comunidades Yánesha en la década de los 1970.

Parte 3

1969-1981: La realización del sueño de autogobierno yánesha

Regresé al Perú durante los dos meses de vacaciones en 1970 y 1971 para visitar a las comunidades yánesha, participar en las sesiones del Congreso y decidir qué tema investigar para mi disertación doctoral. A fines de 1972 regresé nuevamente a la Selva Central con un plan de quedarme dos años dedicados a una investigación sobre la música y los ritos de celebración y devoción a los ancestros de los Yánesha. Sin embargo, me quedé entre ellos hasta mediados de 1981, viviendo en dos comunidades: Tsachopen (Miraflones) a siete kilómetros de Oxapampa, y Unión de la Selva Cacazú, ubicada en las cabeceras del río Palcazú, a un día de caminata del pueblo de colonos llamado Villa Rica.

El primer día de julio de 1970, 27 comunidades yánesha enviaron representantes y profesores bilingües a la segunda Conferencia de líderes y mayores llevada a cabo en la comunidad de Alto Yurinaki²⁰⁸. Fue en ese evento que los participantes decidieron nombrar a la nueva organización amuesha en construcción el ‘Congreso de Comunidades Amuesha’, y formalizarlo nombrando un comité más permanente para organizar los siguientes eventos y para atender los acuerdos asumidos en cada sesión. También decidieron que cada comunidad debería nombrar de manera más formal un “representante” para participar en las futuras sesiones del Congreso, razonando que de esta manera cada uno de ellos tendría la legitimidad de hablar en nombre de su comunidad dentro del Congreso y también con los miembros del gobierno.

Dos años después, en julio de 1972, la cuarta sesión del Congreso tomó nuevos pasos para consolidar la organización: se acordó que además de un representante para el Congreso, cada comunidad debería nombrar en asamblea un líder más permanente que se llamaría *amcha'tareth* (persona que merece el respeto), y a su lado, un *aque'llkañ* (el que sabe escribir) para tomar notas y escribir cartas. El comité para organizar las sesiones del Congreso se convirtió en una Junta Directiva más permanente, y el jefe de la Junta fue elevado al nivel de “jefe de jefes” y otorgado el título de *kornesha*'. Más adelante, decidieron que el *kornesha*', por la jerarquía que siempre tuvo en la sociedad, no debía ser parte de la Junta, sino estar por encima de este órgano, y se nombró un ‘presidente’ como jefe de la Junta. Esta estructura orgánica permaneció en efecto hasta 1981.

208. La información sobre las sesiones del Congreso viene en parte de mi memoria, de mis diarios y de documentación acumulada.

No fue por accidente ni por casualidad que los yánesha que participaron en estas primeras sesiones del Congreso decidieron darle el nombre de ‘congreso’ a este nuevo espacio de autogobierno. Durante los años previos y posteriores a la primera reunión en 1969, el tenor de las conversaciones con los profesores y líderes sobre el tema siempre era que los Yánesha deberían tener un espacio propio para intercambiar información, debatir ideas y llegar a acuerdos para resolver sus problemas y afrontar sus desafíos comunes. Los profesores bilingües sabían que un congreso o un parlamento es la rama institucional de un gobierno propio donde se reúnen representantes de la población para establecer un ordenamiento jurídico para la gobernanza del pueblo entero. Desde la reunión de 1971, yo había empezado a compartir con los mayores y los profesores yánesha mi experiencia con los pueblos de la Confederación Iroquesa. Les fascinaba que esos seis pueblos, cada uno con su propio idioma e historia, no solo tenían un consejo o parlamento interno para cada uno, sino que desde hacía muchísimo tiempo habían establecido una confederación mayor que jugaba un rol similar al del Congreso Amuesha entre los seis pueblos.

En mis conversaciones iniciales con el profesor Pedro López y con otros profesores y algunos líderes, con frecuencia surgió este sueño de un autogobierno, a menudo expresado por ellos con la pregunta: “¿si los ‘peruanos’ pueden tener su propio gobierno, nosotros yánesha por qué no podemos tener nuestro gobierno?”. ¿O recuperarlo? La historia oral yánesha cuenta con mucho detalle la vida y las hazañas de los *kornesha*’ antiguos, líderes de la moral social, cada uno con su consejo de ayudantes sabios, cada uno ordenando las relaciones sociopolíticas del pueblo según los códigos dejados por ancestros poderosos. Por eso tampoco era accidente o casualidad que decidieran nombrar un ‘jefe de jefes’ con el título de *’kornesha*’. Estaba aún vivo en aquellos tiempos un sueño de los Yánesha como un pueblo con autonomía de decisiones para su desarrollo y su futuro.

El Congreso Amuesha había establecido un plan estratégico de acciones incluyendo la mayoría de los temas problemáticos para sus miembros. Desde el inicio, el reconocimiento y titulación de sus territorios comunales era el ítem número uno en la lista de prioridades. Fue recién en el 1974, cinco años después de la fundación del Congreso, que el gobierno de Velasco promulgó el Decreto Ley N° 20653 de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva, que por primera vez reconoció el derecho de la propiedad colectiva sobre los territorios demarcados para cada comunidad indígena. Debido en parte al trabajo previo en la Oficina de la Reforma Agraria de Oxapampa desde 1968 creando expedientes para cada comunidad yánesha y a la incidencia posterior llevado a cabo por el Congreso Yánesha, se logró en menos de dos años el reconocimiento oficial de las veintisiete comunidades yánesha y la demarcación y titulación territorial de veinticuatro de ellas.

Con la presión disminuida para resolver los problemas de los territorios comunales, el Congreso Yánesha iba abriendo su enfoque hacia otros temas problemáticos para los Yánesha. En 1974, frente a una amenaza de invasión por parte de empresas madereras a la Cordillera Yanachaga-Chemillen, un área sagrada para el pueblo Yánesha, el Congreso Amuesha decidió apoyar abiertamente una campaña que yo había lanzado para proteger esa Cordillera (Smith 1977, 1981b). La propuesta, presentada ante autoridades en Lima, incluía una zona de unas 200 mil hectáreas como Parque Nacional y otra zona contigua, de unas 35 mil hectáreas, como Reserva Yánesha. A pesar de numerosos intentos por parte de esas empresas de amenazarme a mí y a los líderes yánesha del Congreso y luego de comprar el apoyo de comunidades enteras, tanto el Parque Nacional Yanachaga-Chemillen como la Reserva Comunal Yánesha fueron establecidos oficialmente en 1986 y 1988, respectivamente.

En 1976 se estableció un comité enfocado en el rescate de las expresiones culturales y la historia oral; fue formado con jóvenes interesados en reafirmar la identidad cultural de su pueblo. Para 1978 este equipo de ocho jóvenes, hombres y mujeres, trabajaba en un local semejante a un templo circular de un *kornesha'*, construido en la comunidad de Unión de la Selva Cacazú. El año siguiente, el Congreso estableció un comité para liderar un programa llamado Agroyánesha para mejorar la producción agrícola y su venta en los mercados locales; este comité atendía a una docena de comunidades desde su sede ubicada en la comunidad de Shiringamazú. En 1979 se formó un comité de maestros bilingües para promover el uso de su lengua en las escuelas, mejorar la educación primaria en las comunidades y producir nuevos materiales didácticos en su idioma. Ese mismo año se lanzó el Comité de Promotores de Salud para mejorar la coordinación de los servicios ofrecidos en los nuevos puestos de salud en las comunidades.

Para finales de la década de los setenta, el Congreso gozaba de mucho respeto por parte de todas las comunidades amuesha, y podía jactarse ser el Congreso representativo de **todo** el pueblo Yánesha. Había establecido algunas relaciones importantes con programas y personas del gobierno y de instituciones privadas en Lima. Después de una serie de reuniones en Lima entre 1977 y 1979, el Congreso de Comunidades Amuesha, junto con el Consejo Aguaruna Huambisa, la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (Ceconsec) y la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali (Feconau) fundaron la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep).

Parte 4

Fuerzas oscuras conspiran para deshacer el autogobierno yánesha

Los movimientos indígenas amazónicos se consolidaron en los escenarios nacional e internacional durante el periodo 1979-1984. Fueron tiempos marcados

por la gran “guerra fría” entre el bloque de la democracia liberal y el capitalismo liderado por los Estados Unidos de Norteamérica y la Comunidad Económica Europea (EEC), y el bloque socialista-comunista liderada por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas de Breshnev, la República de China de Mao Zedong, y Cuba de Castro. Esta polarización global tenía un impacto totalizante sobre la política nacional en todos los países latinoamericanos, expresado por una rivalidad continua, y a veces violenta, entre “la derecha” y “la izquierda”. El mundo de los indígenas amazónicos no se quedó al margen de esta polarización. Frente al escenario amazónico, ambos polos estaban de acuerdo que la tarea principal era conquistar al espacio y ‘civilizar’ al indígena. Pero el camino para lograr esa tarea se perdía entre la gran confusión de tendencias ideológicas dentro de cada polo, cada una con su líder carismático y su discurso ‘más correcto’ que el otro.

A partir de 1973, después de cuatro años de gobierno militar ‘revolucionario’ en el Perú, se notaba un cambio en el contexto sociopolítico y cultural dentro del cual se desarrollaba el Congreso Amuesha. Por un lado, empezaron a aparecer en la Selva Central los organismos no gubernamentales (ONG) con ofertas de dinero para pequeños proyectos, viajes, asesorías y reuniones. Algunos de estos actores representaban a —o trabajaban de la mano con— diferentes tendencias de la siempre fraccionada izquierda. Otros representaban a uno de los sectores de la Iglesia Católica (también polarizada por la Guerra Fría) o a una secta cristiana protestante (sin excepción portadora de un fuerte sentimiento anticomunista).

Al mismo tiempo, el gobierno militar había subido el volumen de su mensaje civilizador a zonas rurales, todas con muchos hablantes de idiomas indígenas, de que sólo podría existir una sola identidad nacional, la peruana, y que esa meta se iba a lograr mediante la integración masiva de los indígenas andinos y amazónicos al nuevo Perú transformado por su revolución. El cuasi ministerio llamado Sistema Nacional de Movilización Social (Sinamos) se encargó de esa campaña integracionista con cuadros de nuevos funcionarios que salían al campo para comunicar este mensaje. Desde el inicio de esta campaña, Sinamos intervino y utilizó al Congreso Amuesha, complicando su desarrollo autónomo y el camino claro que había elegido. En la quinta sesión del Congreso, en julio de 1973, la injerencia de los funcionarios de Sinamos, su actitud de superioridad, su falta de respeto para los representantes yánesha y los conflictos de poder entre ellos mismos empezaron a cobrar un costo alto para el Congreso. Aquí presento algunas de mis observaciones durante aquel evento:

“La situación comenzó a empeorar cuando Magda [funcionaria regional de Sinamos] tomó control sobre la sesión [del Congreso], hablando largo tiempo sobre la importancia de su propio trabajo en Sinamos. Fue interrumpida rudamente por otro colega suyo de menor rango quien le preguntaba de manera desafiante

exactamente qué mejoras [para los indígenas] ha logrado ella y su área. Ella le contestó a gritos, mostrando señas de mucho resentimiento. De nuevo fue interrumpida por otro funcionario de [la oficina de Sinamos en] La Merced quien la regañó con el mismo nivel de cólera. ...luego se metió al conflicto un cuarto funcionario aún más bobo para asegurar [a los Yánesha] de que lo que estaban viendo no era un conflicto entre funcionarios, que nadie estaba molesto con nadie, y que lo que acaba de pasar era simplemente una muestra del gran interés y dedicación que tienen los funcionarios de Sinamos para trabajar arduamente a favor de los nativos. ...El kornesha' yánesha obviamente estaba muy molesto con la situación, pero no intervino.” (Smith Diario N° 1, p. 167)

A menudo los funcionarios de Sinamos abiertamente intentaban utilizar al Congreso Amuesha como vocero de su propia agenda pro-gobierno, en este caso integrando a comunidades Asháninkas al Congreso Amuesha para establecer un movimiento pro-gobierno más amplio. Aquí presento algunas de mis observaciones durante la sexta sesión del Congreso en 1974:

“Este año los de Sinamos elaboraron grandes afiches de propaganda sobre esta sesión del Congreso que colgaron por todas partes [sin ninguna consulta con el Congreso], e imprimieron y repartieron un programa del evento [tampoco sin ninguna consulta con el Congreso]. En ambos casos los titulares en el afiche eran: CONGRESO NATIVO (Campa y Amuesha) Pichis y Palcazu con ORAMS IV [Oficina regional de Sinamos] y logo al fondo en letras grandes. O sea: 1. ¡Era un esfuerzo de publicidad a favor de Sinamos!!; 2. ¡Representaba un cambio de nombre y perfil de la institución del Congreso de Comunidades Amuesha... sin ninguna consulta!! Luego cuando era el momento para decidir dónde reunirse el siguiente año, un grupo formado por funcionarios de Sinamos y sus invitados empezaron a gritar que sea en Santa Rosa de Chivis [comunidad Asháninka del río Pichis]. Los Yánesha (anfitriones) aturdidos por lo que acaba de pasar, observaron en silencio”. (Smith Diario N° 1, p. 261)

La reacción de los Yánesha frente a este tipo de trato abusivo de parte de “los peruanos” era desesperante: por un lado, enfado e indignación profundos, y por el otro, silencio nacido en parte del respeto, pero también del temor. Aquí incluyo algunas observaciones más que hablan por sí mismas:

“Una mujer yánesha a mi lado me confesó: ‘Yo no quiero más reuniones y congresos. Hay demasiados peruanos aquí. Es como antes cuando los peruanos nos juntaban en un lugar y luego nos

mataban'. Otros me comunicaban sus quejas también de manera muy privada... de que los 'peruanos' no dejaba tiempo para que ellos [como anfitriones] se expresen y relaten los mensajes de sus comunidades, pero todos los peruanos, sí, aprovechaban la oportunidad para hablar, algunos durante más de una hora sin decir absolutamente nada de importancia. Estos 'peruanos' quienes venían de afuera, no tenían nada de interés en los Yánesha, ni en quiénes son ni para escuchar su palabra. Pero sí venían con su propia ideología sobre cómo se debe organizar un Congreso de nativos y como los Yánesha deben comportarse. (Smith Diario N° 1, p. 260)

Un año después del golpe militar que trajo abajo el gobierno de General Velasco en 1975, tanto militares como funcionarios civiles de su gobierno fundaron su propio partido, el Partido Socialista Revolucionario (PSR), que empezó a competir con los otros partidos de izquierda que habían mantenido bajo su control político algunos de los movimientos sociales más importantes, por ejemplo, la Confederación Campesina del Perú bajo control del partido Vanguardia Revolucionaria, y la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) controlada por el Partido Comunista del Perú (PCP Unidad, alineado con la URSS). El mismo PSR tenía bajo su dominio político a la Confederación Nacional Agraria (CNA), un nuevo gremio de campesinos establecido por el gobierno de Velasco con beneficiarios de la Reforma Agraria. En aquellos años, todos estos partidos empezaron a explorar el mundo de nuevas organizaciones indígenas en la Amazonia peruana para reclutarlos en los gremios que ellos controlaban.

Para el inicio de la década de 1980, me parece que el factor que más directamente afectaba a los indígenas amazónicos era la rivalidad entre las diferentes facciones de la izquierda para incorporar al mayor número posible de campesinos e indígenas a las filas de su organización sindical o de su movimiento. A menudo estas facciones trabajaban a través de ONG que ofrecían servicios a las comunidades o actuaban como asesoras de las organizaciones gremiales. Era sabido en aquel entonces que, por detrás de este afán de reclutar adeptos, existía otro incentivo tal vez de mayor peso: acceso a los fondos del apoyo de fuentes privadas extranjeras. Los que podían atraer mayor número de partidarios reclutados a menudo gozaba de mayor acceso a esos fondos.

Esta competencia engendró un ambiente sumamente sectario, cerrado y de gran suspicacia entre todos los actores y a menudo de violencia mediante palabras y a veces de armas de fuego. También produjo mucha confusión conceptual entre los mismos actores y los observadores. La población rural, objeto de la competencia, era muy diversa e incluía campesinos mestizos, campesinos con raíces y a veces identidad indígena y miembros de grupos o comunidades abiertamente indígenas. Algunos eran parceleros libres; otros eran miembros de comunidades

ancestrales en algunos casos reconocidas y en otros no-reconocidas; otros eran trabajadores de haciendas o empresas rurales bajo una gran variedad de arreglos laborales. A la vez, había diferencias económicas significativas entre diferentes sectores de estas poblaciones rurales. Por lo tanto, uno de los temas de la polémica entre competidores de la izquierda era cómo conceptualizar y clasificar a la población rural y su rol en una sociedad revolucionaria. Por su puesto, cada conceptualización tenía un sustento ideológico propio que estaba ligado a una prescripción de acción ‘liberadora’ para esta población.

Un resultado común de esta polémica entre ideologías fue el dogmatismo exagerado. Según los voceros de cada posición (en muchos casos criollos urbanos), su visión ideológica no sólo era más correcta que la de su vecino, sino que, como estaba basada en los textos sagrados de tal o cual pensador, se trataba de una verdad inmutable. Lo curioso de estos debates ideológicos era que no se consultaba la opinión de la población rural objeto de tanto debate. Al iniciarse la década de 1980, el Congreso Amuesha fue duramente golpeado por una alianza de intereses entre unos jóvenes yánesha y un partido de izquierda. Desde entonces el sueño de autogobierno empezó a deshacerse. Hasta ese momento, a pesar de que no tenía financiación externa, el Congreso había logrado mantener un grado razonable de autonomía frente a las agencias del Estado, los misioneros y los partidos políticos.

Este nuevo contexto que rodeaba a los jóvenes yánesha trajo consigo nuevos mensajes, por ejemplo, que no era necesario sacrificarse para llegar a ser líder o que los representantes elegidos de la organización tenían la posibilidad de recibir dádivas de parte del Estado o de alguna ONG o facción política. Empezó a nacer un nuevo sueño para esta generación: un salario, dinero para proyectos, viajes a lugares exóticos, contactos con gente poderosa con mucho dinero y, en el fondo, la posibilidad de una carrera política lucrativa. Con estos mensajes en su cabeza, esta nueva generación yánesha comenzó a buscar posiciones de liderazgo en la organización y a seguir las indicaciones de limeños vinculados a partidos políticos de la izquierda. Varios de estos jóvenes habían vivido fuera de las comunidades en contextos urbanos, donde asimilaron la necesidad de imitar al estilo de vida de la cultura criolla dominante. En todo caso, estos jóvenes eran el resultado de la campaña de integración a la identidad nacional.

En 1978 el Congreso Amuesha eligió como nuevo *kornesha'* a un joven que había tenido experiencia en el mundo fuera de su comunidad y había sido reclutado por personas e ideas vinculadas al PCP Unidad. Poco a poco, con engaño y astucia, él atrajo a un grupo de jóvenes de esta nueva generación en torno suyo. Al principio, este vínculo partidario no era conocido ni comprendido por la gran mayoría de líderes y representantes del Congreso, a pesar de que una de sus primeras actividades del nuevo *kornesha'* fue llevar una delegación de 20 líderes

comunitarios a Lima para marchar por las calles en la celebración del 50° aniversario de la fundación del PCP Unidad en el Perú.

Pocos meses después, el nuevo *kornesha'* organizó una reunión clandestina con su grupo de adherentes jóvenes y algunos representantes del PCP Unidad de Lima. Este grupo decidió crear una nueva organización, la Federación de Comunidades Nativas Yánesha (Feconaya) y afiliarla a la Confederación General de Campesinos del Perú (CGCP), creada recientemente por el partido PCP Unidad como brazo campesino de la CGTP. Esta nueva organización política yánesha, bajo el liderazgo del *kornesha'* y con sus jóvenes adherentes, declararon la guerra contra el Congreso Amuesha, causando mucha confusión en las comunidades. En las comunidades, por supuesto los jóvenes de la nueva Feconaya negaron con astucia su afiliación a este partido. La mentira fue descubierta a mediados de 1980, cuando circuló entre las comunidades una publicación del partido con una entrevista al Secretario General de la Feconaya declarando abiertamente su afiliación a la CGCP por reclamo de todas las comunidades. Claramente esta mentira pública se hizo parte del nuevo comportamiento político de los líderes de la Feconaya. Con el apoyo del partido, comenzaron a subvertir la legitimidad del Congreso de Comunidades Yánesha atacando a sus líderes y a los profesores bilingües, inventando denuncias falsas en contra de los programas del Congreso y lanzando el rumor de que el nombre “congreso” no era legítimo para una organización indígena. Esta campaña tenía muchas características comunes con las tácticas coercitivas y criollas de los partidos fraccionados de la izquierda peruana para ganar control sobre otras organizaciones populares.²⁰⁹

Los de la Feconaya también me declararon la guerra, aunque nunca me enfrentaron directamente. En esta batalla más personal también utilizaron la mentira como arma, difundiendo historias fantasiosas, casi a nivel de mito, para sembrar semillas de duda sobre mí en las comunidades. Presento a continuación partes de un informe escrito por un joven estudiante de Lima quien hizo una investigación sobre conflictos sociales entre los Yánesha.

...Aproveché para abordar... a Cristóbal Sebastián, actual “Cornesha” amuesha [fue cornesha entre 1978-87 y luego entre 1992-97]. Ni bien pronuncié el nombre de Smith, abrió los ojos. Smith era acusado por los de la Feconaya de manipular instituciones como Aidesep y de intentar adaptar e imponer la forma democrática occidental a la forma organizativa nativa, en los inicios del llamado Congreso Amuesha. ... y me contó una historia medio épica... en la que él aparecía acompañado con varios de los suyos en facha

209. Otra información sobre los últimos años del Congreso de Comunidades Amuesha está incluida en el *Boletín COPAL* (Año 1 (8): 1980.

guerrera y armado de flechas. Contaba Cristóbal que un día, cansado de los “abusos de Smith”, él y otros lo cercaron cuando éste y otros “gringos” (léase con seguridad: investigadores) se dirigían a una comunidad. Decididos en hacerlos regresar por el camino de vuelta, Cristóbal no reparó en ordenar apuntar al cuerpo de Smith y de los asustados “gringos” para hacerlos retroceder. ...Smith y sus acompañantes calcularon que podían salir mal parados, y se fueron. Para Cristóbal, que contaba esta historia, esto fue un triunfo, y pasó a convertirse en el hecho consumado y única versión de la expulsión de Smith de las comunidades nativas amuesha. (Molina 1995).

Paralelamente, se estaba desarrollando en Lima otro proceso curioso relacionado con esta historia. Un grupo de profesores universitarios mestizos del nuevo Movimiento Indio Peruano (MIP) colaboraron con algunos activistas y académicos de países europeos y con el recientemente establecido Consejo Mundial de Pueblos Indios en Canadá para organizar una conferencia indígena internacional en las afueras de Cuzco (MIP 1981). Según un informe publicado después, muchos de los que participaron tenían dudosas credenciales como líderes e incluso como indígenas. Ese informe también denunció actos de fraude y mala administración del evento. Sin embargo, los organizadores lograron su objetivo de legitimar la creación de una nueva organización ‘indígena’, el Consejo Indio de Sudamérica (CISA), como la voz exclusiva de los pueblos indígenas de América del Sur en el escenario internacional.

Al igual que la motivación detrás del caso de la afiliación de Feconaya a la CGCP, CISA necesitaba mostrar como representante de organizaciones indígenas de base para legitimarse frente a sus fuentes de financiamiento. Y Feconaya fue un candidato fácil. Desconocidos para el Congreso Amuesha, y posiblemente para los líderes de la nueva Feconaya, dos jóvenes de su grupo participaron en el encuentro de Cuzco (ver nota 10). Sorprendidos por la cantidad de recursos financieros que mostraron los organizadores, esos jóvenes se convirtieron en importantes promotores del CISA dentro de Feconaya²¹⁰. Ya para fines de 1980, con sus discursos ideológicos tan diferentes, se produjo una competencia entre el PCP Unidad/CGCP y el CISA por la lealtad de Feconaya (CISA 1982). Cada uno empezó a ofrecer dadas a los jóvenes líderes yánesha: mientras que el partido político ofrecía becas para estudiar en La Habana y en Moscú, el CISA ofrecía viajes a eventos en Europa, Canadá y Australia.

210. Los dos jóvenes yánesha que participaron en la reunión de Cuzco donde fundaron a CISA eran Aníbal Francisco Coñivo y Juan López Bautista. (ver nota 12) Una de las grandes ironías de esta historia es que Juan López es el hijo del profesor bilingüe Pedro López quien fue pieza clave en la fundación del Congreso de Comunidades Amuesha. Juan López es hoy especialista yánesha en la Universidad NOPOKI en Atalaya, Perú.

La guerra declarada por Feconaya al Congreso Amuesha llegó a su punto crítico en la 13° sesión del Congreso Amuesha, en julio 1981²¹¹. Desacostumbrados de las tácticas de confrontación agresiva utilizadas por los auspiciadores de Feconaya (CISA y CGTP) y sus dos representantes presentes en la sesión, los delegados reunidos se rindieron a la presión y acordaron disolver el Congreso Amuesha a favor de la Feconaya. La asamblea, sin embargo, expresó su deseo de defender la autonomía política de su organización. A finales de 1981, CISA, convenció a los jóvenes líderes de Feconaya a abandonar su membresía tanto en la CGCP como en Aidesep para adherirse exclusivamente a CISA. En 1987, al lado de CISA, los mismos dos jóvenes, ahora líderes de Feconaya, ayudaron a crear a la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), una segunda organización indígena de nivel nacional en abierta competencia con Aidesep.²¹² El resultado de esta historia de juegos de poder entre fuerzas externas de captar y controlar la organización yánesha fue desastroso para el sueño de autogobierno y eventualmente para la unión entre todo el pueblo yánesha. Hacia 1990, CISA perdió su financiamiento de NORAD y desapareció (NORAD 1988). Por su parte, Feconaya había ganado mala fama entre la comunidad de agencias financieras privadas por actos de corrupción y constantes conflictos internos. Muchos individuos y comunidades optaron por retirarse de la organización en lugar de confrontar esta situación. Y el sueño de un autogobierno yánesha se perdió de vista.

Epílogo escrito en 1992

El kornesha', o sacerdote-profeta, de los Amuesha sopla sobre el mate de masato preparado especialmente para la ofrenda y lo levanta hacia el sol del amanecer. Sentado sobre un trono elaborado de madera y rodeado por sus discípulos adentro de su gran templo redondo techado de hoja de palmera, él inicia las oraciones matinales a Nuestro Padre Sol y a otros ancestros poderosos conocidos por los Amuesha. Las plumas coloridas de guacamayo en su corona aletean en concierto con el brillo de los discos de plata fijados a los lóbulos de sus orejas y el disco de oro colgado del tabique de su nariz. Predica sobre el próximo mellapo, o tiempo sagrado de gran

211. No participé en esta sesión del Congreso, pero de parte de varios participantes recibí descripciones detalladas de lo acontecido. Por un problema familiar, tuve que regresar a los Estados Unidos en junio de 1981.

212. La fundación de CONAP según su página web: "La constitución de la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú CONAP, es el sueño de un grupo líderes y líderes indígenas de las diferentes regiones amazónicas del Perú, este grupo de impetuosos indígenas estaba liderado por Aníbal Francisco Coñivo y Juan López Bautista, ambos del pueblo indígena Yánesha, los mismos, que harían historia en el primer congreso de la CONAP en mayo de 1987, reunión donde se establecieron los principios y bases institucionales que desde ese día, trazarían el camino representativo nacional de las federaciones y organización indígenas bases de nuestra hoy, gloriosa CONAP." <http://www.conap.org.pe/historia>

cambio, y recuerda a sus discípulos de los códigos morales de sus ancestros, exhortándolos a mantenerlos en práctica. Él es el líder espiritual y moral de su pueblo.

Desde el fallecimiento de Mecllatarreñ en 1975, abandonado por sus discípulos y su templo caído en ruinas, ningún sacerdote-profeta ha emergido para predicar la palabra del Sol y ofrecer consejo moral. Algunos Amuesha se han unido a la iglesia Adventista del Séptimo Día y otros a la iglesia Evangélica, a pesar de que ambas iglesias condenan en voz alto la base espiritual y moral de la cultura tradicional Amuesha. Y otros migran a la ciudad para probar su suerte en nuevas profesiones como sirvientes domésticos, guardianes de casas o prostitutas.

Para liderazgo moral y espiritual, muchos Amuesha ahora miran hacia la Feconaya, que junta a 20 comunidades en una búsqueda común para su futuro. La cabeza de esta organización, elegido cada dos años, es llamado el 'kornesha', un despropósito lingüístico desafortunado. Durante la década desde su creación, donaciones de fondos extranjeros han caído sobre Feconaya y algunos de sus líderes han estado involucrados en fraude, estafas y robo de fondos comunes. Uno de los 'kornesha' de la organización utilizó un fondo especial para becas para financiar su highlife en Lima, dejando abandonados a los estudiantes.

"Estamos en una crisis moral," me confesó un Amuesha. "Si nuestros líderes se comportan de esta manera, estamos perdidos. Necesitamos un kornesha' de verdad para guiarnos." Las bases culturales y morales tradicionales están allí todavía para los Amuesha, pero ellos van a tener que redescubrirlas, tal como hacían en tiempos de crisis pasados. (Texto publicado en inglés, en Smith 1993:239-240).

BIBLIOGRAFÍA

Brysk, Alison

2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin América.* Stanford CA: Stanford U. Press.

CISA

1982 "Ideología, Filosofía y Política de la Indianidad" *Pueblo Indio* (Suplemento Ideo-Político)." Lima.

Chirif, Alberto

1969 "En torno a la primera reunión de líderes amuesha". En *Kiario*, 1:7-12.

Deskaheh

1923 *To the League of Nations: The Red Man's Appeal For Justice*. DOCIP. <http://cendoc.docip.org/collect/deskaheh/index/assoc/HASH0102/5e23c4be.dir/R612-11-28075-30626-8.pdf>

Iroquois Confederacy of Six Nations

1978 Editado por Oren Lyons y John Mohawk. *A Basic Call to Consciousness: The Hau de no sau nee Address to the Western World*. Akwesasne Nation, NY: Akwesasne Notes.

Jones, Cameron D.

2018 *In Service of Two Masters; the Missionaries of Ocopa, Indigenous Resistance, and Spanish Governance in Bourbon Peru*. Stanford, CA: Stanford University Press and Oceanside, CA: The Academy of American Franciscan History.

Lehnertz, Jay F.

1974 "Land of the Infidels: The Franciscans in the Central Montaña of Peru, 1709-1824." Ph.D. dissertation University of Wisconsin—Madison.

Larsen, Peter

2016 *Derechos indígenas, gobernanza ambiental y recursos en la Amazonia peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MIP Movimiento Indio Peruano

1981 "Consejo Regional Común-Runa. Ayacucho-Perú. Primera Declaración del Chinchaysuyu." En N. J. Rodríguez y S. Varese, eds. *El pensamiento indígena contemporáneo en América Latina*. México: SEP, Dirección General de Educación Indígena.

Molino, F.

1995 "Richard Smith y la Feconaya". Informe no publicado, 13 pp. Lima.

NORAD

1988 "Changes in the Programme for Assistance to Indigenous Peoples in Developing Countries". Carta del Deputy Director, Department of Non-Governmental Organization and Disaster Relief at NORAD, May 1988.

Onondaga Nation

2015 "People of the Hills; Money and the Federal and State Government. <https://www.onondaganation.org/blog/2015/2490/>

EL CONGRESO DE COMUNIDADES AMUESHA (1969-1981)

Smith Richard Chase

2020 “COICA y el derecho a la autodeterminación para los pueblos indígenas: ¡Por conquistar todavía!”. En proceso de publicación por el Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.

2011 “¿Un sustrato Arawak en los Andes centrales? La historia oral y el espacio histórico cultural Yánesha”. In: Jean Pierre Chaumeil, Oscar Espinosa, Manuel Cornejo, Eds. *Por donde hay soplo*. Lima: Pontifica Universidad Católica del Perú and Instituto Francés de Estudios Andinos.

1999 “An Ethnohistorical look at Andes-Amazon Connections during the 15th through 17th Centuries: Pumpu, the Encomienda of Chinchaycocha and the Huancabamba Valley”. Unpl. Ms: 46 pp. Lima, Peru.

1996 “La política de la diversidad: COICA y las federaciones étnicas de la Amazonia”. In Stefano Varese, Ed. *Pueblos Indígenas y Globalismo*. Quito: Editorial Abya Yala.

1993 “Amuesha of Perú”. In Marc S. Miller, project director. *State of the Peoples: A Global Human Rights Report on Societies in Danger*. Pp 239-240. Boston: Beacon Press.

1981a. “The Summer Institute of Linguistics: Ethnocide Disguised as a Blessing”. In: Søren Hvalkof and Peter Aaby, eds. *Is God an American? Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhagen: International Workgroup for Indigenous Affairs.

1981b. “Alternativas: El Proyecto Amuesha-Yanachaga”, *Amazonia Indígena*. Año 1 N° 3, Abril.

1980 “El D.L. 22175 y los poderes locales: El caso de la Comunidad Amuesha de Tsachopen”. *Amazonia Indígena*. Año 1 N° 1 Julio 1980.

1977 *The Amuesha-Yanachaga Project, Peru: Ecology and Ethnicity in the Central Jungle of Peru*. Survival International document No. 3. London: Survival International.

1974a. “Los Amuesha: Una Minoría Amenazada.” Participación (Lima), Vol. 3, No. 5.

1974b. The Amuesha Peoples of Central Peru: Their Struggle to Survive. IWGIA Document No.16. Copenhagen: International Workgroup for Indigenous Affairs.

1969 “La Conferencia de los líderes Amuesha”. En: Kiario 1: 4-12. Lima: Centro de Investigación de la Selva, Instituto Raul Porras Barrenachea.

Tribu Amuesha

1969 “Memorial presentado al gobierno peruano por la tribu Amuesha”. En *Kiario*, 1:13-17.

LA SITUACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE PARAGUAY

Rodrigo Villagra



Notas iniciales

En homenaje a la Declaración de Barbados de 1971 y a sus 50 años presento aquí un recuento de la situación de los pueblos indígenas de Paraguay, lo cual no parece sino una especificación parafraseada y acotada del título del volumen con el cual Georg Grünberg inauguraba el primero de los tres volúmenes que siguieron a las tres declaraciones del llamado Grupo de Barbados. En cierto modo, parecería que formular una problemática, situación o proceso social en esos términos sintéticos y aparentemente atávicos –o cuando menos inmunes a medio siglo de vertiginosos cambios– reforzaría la idea de que su impulso revolucionario para dar nacimiento a la “antropología comprometida con la liberación de los pueblos indígenas”, desde entonces, se habría venido agotando. Eso sería, una consecuencia “natural” de un rendimiento político y académico decreciente de dicho paradigma, o alternatively, sería para dar paso a otros paradigmas teóricos y políticos evolucionados a partir de (o rupturistas con) aquella agenda de Barbados, llámese el giro ontológico y/o descolonizador, la antropología reversa o las agendas y paradigmas propiamente indígenas, que no indigenistas, del siglo XXI, como el “buen vivir”, por nombrar sólo el más conocido.

Efectivamente, los cambios han sido numerosos en el contexto regional e internacional, así como el nacional y de las realidades y trayectorias históricas de los pueblos indígenas, sin, desde luego, desconocer los ocurridos en el ámbito indigenista, de la antropología y de los movimientos indígenas. Esperamos aquí proporcionar una selección de datos y acontecimientos, que, a pesar de su brevedad, selección idiosincrática o insuficiencia, puedan, no obstante, facilitar el dimensionamiento de tales cambios. Asumimos, en tal sentido, ser parte de una tradición que en Paraguay emerge –si bien su nacimiento, origen y práctica bien podría remontarse décadas antes– con la Declaración de Barbados, y que ha sido bautizada en sus manifestaciones más recientes como “indigenismo crítico” (Blaser, 2013), esperando que tal cualificación sea también una capacidad intrínseca de autocrítica, que en este trabajo intentamos reflejar.

Antecedentes y devenir hasta nuestros días

Para hablar de las circunstancias actuales de los pueblos indígenas y del movimiento indígena de Paraguay, haremos un recorrido de los antecedentes y acontecimientos históricos que han ido punteado su trayectoria hasta el presente. Partamos con la delimitación sociogeográfica que conscientemente estableció el Grupo de Barbados, al limitarse inicialmente “al estudio de los grupos de la selva, de las sabanas y del Chaco” (Grünberg, 2019 [1971]:13), es decir, a los pueblos de las tierras bajas de América del Sur²¹³. Esto, en su amplia delimitación, incluye a los diecinueve pueblos indígenas (auto)identificados en el Paraguay y distribuidos en cinco familias lingüísticas. En la región Occidental o Chaco encontramos a los pueblos Guaraní Occidental, Guaraní Ñandeva (familia lingüística Guaraní), Ayoreo, Yshir Ebidoso, Yshir Tomarâho (familia lingüística Zamuco), Nivaculé, Manjuy, Maká (familia lingüística Mataco-Mataguayo), Enlhet, Enxet, Angaité, Sanapaná, Enenlhet, Guaná (familia lingüística Enlhet-Enenlhet) y a los Qom (familia lingüística Guaykuru). En la región Oriental están los Mbya Guaraní, Ava Guaraní, Paĩ Tavyterá y Aché (también partes de la familia lingüística Guaraní).

Es asimismo pertinente recordar la agenda resumida y el aporte de cada declaración del Grupo de Barbados, para poder identificar sus eventuales trazos e influencias en la trayectoria indígena e indigenista en el Paraguay. La primera Declaración de Barbados de 1971 dice:

“...exigía una moratoria sobre el trabajo misionero, una revisión radical del discurso indigenista y de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, y un compromiso ético y político de los científicos sociales no indígenas para apoyar la autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas. El mensaje central de la declaración fue que la liberación de los indígenas solo podía ser lograda por ellos mismos” (Grünberg y Varese en Grünber, 2019 [1971]: III).

En la segunda reunión de Barbados de 1977 participaron varios dirigentes indígenas y en el volumen que le siguió *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, coordinado por el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, se destacaron, además de las reflexiones antropológicas y reflexivas sobre el rol de esta ciencia social, documentos de líderes y organizaciones indígenas. Es así que la Declaración, dirigiéndose a sus “hermanos indios” plantea que a través de “políticas de integración, educativas, de desarrollo, los sistemas religiosos occidentales, las categorías

213. Con ello no se niega que las correlaciones e interacciones de índole histórica, política, teórica y jurídica son y han sido múltiples y complejas entre los pueblos de tierras bajas y los movimientos indígenas andinos, así como con el resto de los movimientos indígenas del continente americano y mundial (cf. Alwyn O., 2002).

económicas y las fronteras de los estados nacionales” se da una “...situación de dominación cultural y física...” que debe ser superada a partir de un objetivo común de unidad india, así como de estrategias e instrumentos propios como la organización, el análisis histórico y la aglutinación bajo la cultura y la conciencia étnica propias” (Bonfil Batalla, 1979).

Horst señala que la dictadura del general Alfredo Stroessner (1954-1989) tuvo una primera fase de políticas de integración de los indígenas (1958-1966), a instancias de la influencia del indigenismo interamericano instaurado por el Congreso de Pánuco de 1941 y otra subsiguiente de exclusión, de 1967 a 1976, a partir de la intensificación de diversos conflictos con pueblos y comunidades indígenas (Horst, 2007). Blaser, acota que la causa del cambio de dicha política indigenista stronista fue la mayor visibilidad internacional de tales conflictos (Reseña de Blaser, 2009). Por su parte, el antropólogo paraguayo Miguel Chase Sardi, protagonista insigne de la primera Declaración de Barbados, hace un recuento histórico de las “Influencias de la orientación de Barbados” (Chase-Sardi & Susnik, 1995: 325-326), que caen en el contexto fértil de la segunda fase señalada por Horst, cuando escalan los conflictos de la dictadura stronista con los pueblos indígenas. Una de las primeras influencias fue la creación del Proyecto Marandú, a inicios de los años 70, el cual “desembocó en la primera organización propiamente indígena, la Asociación de Parcialidades Indígenas [API]” (Ibíd.). Tal iniciativa suscitó más tarde una “reacción de la dictadura” que implicó encarcelamiento y tortura para Chase Sardi y otros miembros del proyecto. Luego seguirían en la misma década otras iniciativas, como el Proyecto Paĩ-Tavyterã/Guarani, el Proyecto Guarani Ñandeva, el Proyecto Nivaklé y el Proyecto Ayoreo. En esa y la siguiente década de 1980, a partir de los reclamos territoriales indígenas relevados en el marco de los proyectos citados, del trabajo de promoción, capacitación y organización de la API con líderes indígenas y del apoyo de diversas instituciones indigenistas, como el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, la Asociación Indigenista del Paraguay, la Misión de Amistad y el Equipo Nacional de Misiones de la Iglesia Católica, entre otras, se realizó la compra de las tierras reclamadas o alternativas para varios pueblos del Chaco y la Región Oriental del Paraguay (Ibíd.).

Asimismo, pueden señalarse como parte de las influencias y efectos concurrentes –junto con otros factores– de las propuestas programáticas de aquellas dos declaraciones: i) la campaña previa y luego la denuncia del genocidio Aché en 1978 ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (Clavero *et al*, 2008), ii) el subsiguiente proceso que lleva a la sanción de la Ley N° 904 de 1981 “Estatuto de las Comunidades Indígenas” que establece el Instituto Paraguayo del Indígena (INDI) –en vigencia hasta la fecha–, iii) el Proyecto de Asentamiento Ava Chiripá (Guaraní) exigido a la Entidad Binacional Itaipu, luego de la construcción por Paraguay y Brasil de la represa hidroeléctrica del mismo nombre sobre

el río Paraná, iv) el Proyecto de Desarrollo del Área de Caazapá, que afectaba al pueblo Mbya Guaraní, culmina con la sanción de la Ley N° 43 de 1989, a través de la cual se establece la prohibición de innovar en tierras en litigio por reclamos indígenas, v) las lucha de los pueblos Enenlhet o Toba Maskoy y los Maskoy de Riacho Mosquito por unas 30 000 hectáreas tierras dentro del latifundio de Carlos Casado S.A. – expropiadas, entre otros acontecimientos.

La caída de la dictadura Stronista en Paraguay en 1989 y el subsecuente inicio de la transición democrática paraguaya, en su sinuoso transcurrir, van a determinar el segundo marco sociopolítico y temporal en que se inscriben las eventuales implicancias asociadas a Barbados. Tal transición, además de acarrear la reinstauración de libertades públicas –de organización, participación política, de libertad de prensa– y de reformas institucionales y administrativas, trae aparejada la nueva Constitución de la República del Paraguay. El movimiento indígena e indigenista se articuló expresamente para lograr la aprobación de derechos específicos en esta nueva carta magna:

“En mayo de 1991 se realizaron dos encuentros regionales de líderes y representantes de las comunidades indígenas: en Coronel Oviedo se reunieron los de la Región Oriental y en Itauguá, los de la Occidental. El objetivo de esos encuentros era el de ponerse al tanto del verdadero significado de la Constitución e intentar elaborar propuestas para la misma. Luego las llevarían a las distintas comunidades para discutir las, aprobarlas o reformarlas y traerían las respuestas para una próxima reunión, que se llevó a cabo (...) en Coronel Oviedo. De dicho encuentro emanó –aparte de las propuestas para la nueva Carta Magna– una nota dirigida a las Cámaras de Senadores y Diputados y al mismo presidente de la República, en la que se solicitaba la participación directa de los indígenas en el proceso de elaboración de la Nueva Constitución. El pedido fue rechazado (...) A raíz de esto representantes de diversos pueblos indígenas realizaron una histórica marcha de protesta desde la explanada de la Catedral hasta la sede del Congreso (...) los indígenas de todo el país resolvieron peticionar a la misma Convención Nacional la participación directa de 4 representantes titulares, dos por cada región. En enero de 1992 la Convención concedió un espacio con voz, pero sin voto, a los representantes indígenas” (Melià & Telesca, 1997: 104).

Así, se lograron insertar en la nueva Constitución el Capítulo V de los Derechos de los Pueblos Indígenas, reconociéndose, el principio de su preexistencia a la formación y organización del Estado Paraguayo (Art. 62), el derecho a la identidad étnica en su respectivo hábitat y a aplicar sus propios sistemas de organización social, económica, cultural y religiosa y normas derecho consuetudinario que no atenten contra derechos fundamentales (Art. 63), el derecho a la propiedad co-

munitaria de sus tierras en extensión y calidad suficientes, con las garantías de ser inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de ser arrendadas (Art. 64), el derecho a la participación en la vida económica, social, política y cultural del país (Art. 65), a la educación y asistencia y defensa contra, entre otros, la depredación de su hábitat, la contaminación ambiental, la explotación económica (Art. 66) y, finalmente, la exoneración de servicios civiles o militares y cargas públicas (Art. 67).

En el siguiente año, el 10 de agosto de 1993 el Estado paraguayo ratificó por la Ley N° 234 el Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Poco después, del 6 al 10 de diciembre, se realizó el tercer y último encuentro del Grupo de Barbados en Río de Janeiro, Brasil, en cuya Declaración se reconocen avances en procesos de reafirmación étnica, pero dificultades con relación al racismo y el aumento de la violencia padecida por Latinoamérica, que afectan gravemente a los pueblos indígenas. En ella se exhorta a los Estados latinoamericanos y sus entonces (y aún ahora) “frágiles democracias” y tendencias “militaristas” a respetar la autonomía, autodeterminación cultural y territorial y los derechos indígenas. Asimismo, se exigía en dicha declaración a los organismos de financiamiento internacionales, como el BID, el Banco Mundial y el FMI, a generar políticas y proyectos respetuosos de estos derechos. Se reconocía igualmente que muchas ONG fortalecían la sociedad civil y eran aliadas estratégicas de la lucha de los pueblos indígenas en contra la homogeneización globalizante, pero que otras, solo actuaban acriticamente, sin conocimiento de las realidades culturales específicas, intermediando proyectos como un modo de vida y en beneficio propio. Asimismo, se criticaba las políticas indigenistas que solo contemplaban el control territorial sin la organización y concepción política propias de cada pueblo, resaltándose el valor de las organizaciones indígenas, pero advirtiéndose a la vez el peligro y problema de liderazgos indígenas autocráticos. La crítica se hacía extensiva a sectores de izquierda cerrados a las perspectivas de afirmación étnica, a las ciencias sociales autocentradas o instrumentalistas y a las prácticas etnocidas de algunas iglesias, y animaba a mejorar las contribuciones en los campos de la educación y salud intercultural, la transformación de prácticas eclesiales y de propuestas económicas alternativas al neoliberalismo. Se reafirmaba, por último, el concepto integral de pueblo con sus componentes organizativo, étnico, cultural y territorial, siendo este último “un ámbito definido por el conjunto total y estructura de relaciones ecológicas, sociales y simbólicas entre una sociedad y el espacio geográfico continuo o discontinuo sobre el cual actúa” (Barabas *et al*, 1995:19-27). Reproducimos la lista de exhortaciones y críticas porque, siendo las postreras del Grupo de Barbados, varias de ellas son pertinencia en varios ámbitos del proceso paraguayo indígena e indigenista.

Con el fortalecimiento del marco jurídico y normativo a favor de los pueblos, y los comienzos de la apertura democrática, el movimiento indígena iría ganando

peso, visibilidad e incidencia en la vida pública nacional, esta vez apuntando a la responsabilidad del Estado para cumplir con sus obligaciones de restitución territorial de demandas acumuladas, planteadas mayormente por comunidades, dirigidas por líderes, a su vez aglutinados en organizaciones indígenas regionales y étnicamente definidas. Así, simultáneamente en el mismo mes y año de la tercera reunión de Barbados, más de cien líderes y miembros de comunidades de los pueblos Enxet, Angaité y Sanapaná del departamento de Presidente Hayes del Chaco paraguayo llegaron al parlamento paraguayo demandando la restitución de unas 160 000 hectáreas parte de su territorio tradicional –que correspondían a catorce comunidades distintas en áreas definidas pero mayormente discontinuas entre sí–, por entonces en manos de ganaderos y latifundistas (Kidd, 1995). Uno de los líderes se dirigió a la Cámara de Diputados señalando en su idioma que: “El Chaco es nuestro y lo sabemos por las historias que nos cuentan nuestros abuelos. Es como si los paraguayos nos robaron la tierra. Nuestra cultura está ahora en peligro como los árboles, los animales, los peces y las plantas. Necesitamos la tierra para sobrevivir y somos las mejores personas para cuidarla” (Ibídem: 60). La campaña de los Enxet, Angaité y Sanapaná, apoyados inicialmente por la Iglesia Anglicana y luego, con otro perfil, por la ONG Tierraviva, también haría extensivas sus acciones para obtener apoyo político internacional e incidir en organismos multilaterales, como la Unión Europea, que financiaban proyectos en el Paraguay, como el Proyecto de Desarrollo del Chaco (Prodechaco). Precisamente un líder indígena sanapaná de la comunidad Xakmok Kásek, Marcelino López, viajó con el antropólogo Stephen Kidd a Europa en 1995, para hacer lobby y condicionar el inicio de dicho proyecto a la satisfacción de los reclamos territoriales indígenas preexistentes (Ayala *et al.*, 2019). Seguirían más tarde otras movilizaciones indígenas:

“También en 1995 más de 300 líderes Enxet, Sanapaná, Angaité, Guaraní y Nivaclé llegaron nuevamente al Parlamento para exigir la aprobación del presupuesto presentado por el Foro de Entidades Indigenistas Privadas (FEPI) y que contaba con aval del INDI. También hubo otras manifestaciones ante el INDI, en 1996, y el Ministerio de Hacienda en 1997, de la comunidad Cora’i del pueblo Angaité, para reclamar la aprobación y el pago de sus tierras reivindicadas. También “La marcha por la dignidad indígena” en 1998 fue una movilización organizada por 16 comunidades de los pueblos Enxet y Toba Qom, donde más de 2.500 indígenas llegaron hasta Asunción para exigir el cumplimiento de leyes, artículos constitucionales y tratados internacionales que contemplan sus derechos a la tierra, salud y alimentación. En 1999 unos 250 indígenas Enxet y Sanapaná acamparon en Asunción para reclamar la expropiación de tierras reivindicadas” (Villalba, s/d).

La emergencia o visibilidad del movimiento indígena organizado en su forma contemporánea –puesto que siempre existieron distintas formas específicas y/o propias de organización en el ámbito comunitario e intercomunitario como por ejemplo los Tekoha guazú y Tekoha guazú entre los guaraníes de la Región Oriental²¹⁴– se ha dado en diversas modalidades, como ejemplificamos más arriba. Unas veces, a nivel de asociaciones de líderes comunitarios de un área geográfica o un grupo étnico específicos, como es el caso también de la Unión de Comunidades Indígenas de la Nación Yshir (UCINY) fundada en 1999, y otras a nivel interétnico, como la Coordinadora de Líderes del Bajo Chaco nacida en 1994, que incluye además de los pueblos Enxet, Angaité y Sanapaná a los Qom y algunos Nivaclé.

A finales del siglo XX e inicios del XXI, se articuló la Coordinadora por la Auto-determinación de los Pueblos Indígenas (CAPI), compuesta por varias organizaciones indígenas del Chaco y la Región Oriental, cuyo objetivo era responder al intento del Poder Ejecutivo, sin consulta previa ni participación indígena, de derogar la Ley Nº 904/81 con un proyecto de ley planteado en el año 2000, que cercenaba normas y derechos básicos adquiridos, que inclusive ya estaban consagrados con mayor amplitud en la nueva Constitución. A partir de una amplia consulta y discusión en comunidades de ambas regiones, que culminaron en un congreso en octubre de 2003, se manifestó la vocación de unidad del movimiento indígena a nivel interétnico y de todo el país y se elaboró un borrador de proyecto de ley alternativo para contraponerlo, en caso de necesidad, al que había sido presentado y luego retirado por el Ejecutivo en base a la presión y movilización indígena (Ramírez, 2003: 372-373).

También a inicio del siglo XXI, la comunidad Mbya Guaraní de Ypa'u Señorita, parte de la Asociación de Comunidades Mbya Guaraní Ñogueroi Pavei del departamento de Caaguazú, logró obtener el apoyo del Estado para realizar el desalojo de sus tierras de sectores campesinos que las habían invadido. El método de presión de los indígenas incluía establecer campamentos de numerosas familias por varios meses, en las plazas situadas frente al Congreso Nacional, método que, desde entonces ha vuelto a ser utilizado por otras comunidades y pueblos de la región Oriental en los años posteriores. También a inicios del siglo XXI surgieron por primera vez movimientos netamente indígenas de carácter electoral o con intensiones al menos de presentar candidatos y probar su propia base y

214. “El **Tekoha** está formado por una Familia Extensa que es un ente socio-político, económico y territorial autónomo, la estructura básica de la sociedad Guaraní. Cada persona es parte de una familia extensa y se identifica con ella” y “Las relaciones de parentesco tejen una red de relaciones personales e históricas entre los tekoha, red que es fortificada por el casamiento entre los miembros de diferente tekoha y el fraccionamiento periódico de las familias extensas. De esta manera, se forma una alianza de varios tekoha estrechamente relacionados por lazos de parentesco dentro de un espacio geográfico definido: El **Tekoha Guasu**” [Énfasis en negritas nuestro] (Lehner, 2005: 29, 33).

fuerza electoral. De ese modo surgió el Movimiento 19 de Abril en el Bajo Chaco y el Movimiento 11 de Octubre en el Chaco Central, ambos en el año 2000 (Villalba, op. cit. s/d). No obstante, anteriormente existieron candidatos individuales indígenas que se presentaron a través de partidos políticos tradicionales no indígenas. Ese fue el caso del líder maskoy Rene Ramírez elegido como convencional constituyente por el Partido Liberal Radical Auténtico (PLRA) en 1991 o de la dirigente Tina Alvarenga, del pueblo Guaraní Occidental, elegida como concejal del departamento Central por el Partido Encuentro Nacional (PEN) en 1993. También candidaturas individuales se han dado con posterioridad a los movimientos antedichos, como la del enxet Elvio Cabañas para la Cámara de Diputados por el Partido de Trabajadores, de la aché Margarita Mbywangi como candidata a senadora del Partido Tekojoja en las elecciones del 2008 o la de Jorgelina Chepe del pueblo enlhet electa concejal municipal del Municipio Teniente Irala Fernández por el PEN en el 2010 (Agüero *et. al.*, 2013: 32-34). En las elecciones municipales de 2015 también se registró, en la etapa previa de elecciones internas de los partidos, la elección del enlhet Anuncio Giesbrecht como candidato del Partido Colorado a intendente del Municipio de Loma Plata, pero la candidatura oficial fue finalmente otorgada a su oponente menonita por el tribunal electoral de dicho partido. El hecho fue denunciado como fraude electoral²¹⁵. En ese mismo año, ya en los comicios generales, fue electo el enlhet Rudy Ferh como concejal del Municipio Irala Fernández por el PLRA (Ibidem: 34). En el mismo sentido, se observó en la última elección general del año 2018 varias personas indígenas como candidatas en distintos partidos, resaltando nuevamente como un espacio mayoritariamente indígena el Movimiento Político Indígena Plurinacional (MPIP), que presentó candidaturas de personas de diferentes pueblos en sus listas —y también de no indígenas—, teniendo como primer candidato a la Cámara de Senadores al arquitecto mbya Gerónimo Ayala²¹⁶.

Esta presión general y a la vez de luchas específicas diversas tuvo repercusiones positivas en el aumento y consolidación de la presencia y organización indígena, en la formación y experiencia política de sus líderes y lideresas —así como en su renovación y recambio generacional y de género— y en la posibilidad de diálogo entre distintas organizaciones, plataformas y espacios políticos y públicos. La consulta se instituyó como una práctica, estrategia, reclamo y derecho argüido y reivindicado ante diferentes estamentos y poderes del Estado, encargados de la política indigenista o de otras políticas y acciones, lográndose un avance en algunos aspectos de políticas públicas y de la legislación, tales como: i) la realización de un Censo Indígena ampliamente participativo en el año 2002 - y luego en el 2012 (DGEEC, 2003; DGEEC, 2014); ii) la firma por el Estado paraguayo, en ese

215. ABC Color. 17.08.2015. Disponible en: <https://archivo.abc.com.py/nacionales/candidato-indigena-de-loma-plata-perdio-1398992.html> recuperado en 15.08.2020

216. IP Agencia de Información Paraguaya. 18.03.2018. Disponible en: <https://www.ip.gov.py/ip/arquitecto-indigena-suena-con-convertirse-en-senador/> recuperado en 15.09.2020.

mismo año, de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas, que lastimosa pero previsiblemente no ha significado hasta el momento un mayor cumplimiento y vigencia de tales derechos (Cerna Villagra, 2012); iii) la Ley que crea la Dirección General de Educación Escolar Indígena N° 3.231 del año 2007; iv) la Ley de Lenguas N° 4.251 del año 2011, y v) la Ley de Salud Indígena N° 5.469 del año 2015.

Estos tres últimos avances legislativos han sido acompañados por consultas y/o instancias de participación oficializadas. Asimismo, desde el Gobierno del presidente Nicanor Duarte (2003-2008), y afianzado por el del presidente Fernando Lugo (2008-2012), se implementó e incluyó paulatinamente a la población indígena en programas de protección social (Tekoporá y Adultos Mayores, entre otros) y planes de mitigación de los efectos de construcción de carreteras en diversas zonas del país. En el año 2008, en el inicio de su gobierno, el presidente Lugo nombró como presidenta del INDI a la lideresa aché Margarita Mbywangi²¹⁷. Ella había sido robada de niña de sus padres y esclavizada, al igual que muchos/as niños y niñas Aché durante el genocidio que sufrieron durante los años 60 y 70. Margarita había sido incluida como candidata a senadora de un partido que había apoyado la alianza que promovió la presidencia de Lugo. Lastimosamente no fue apoyada debidamente por el Ejecutivo para llevar a cabo los cambios institucionales necesarios en el INDI —organismo limitado en recursos y espacio dentro del Estado, cooptado en parte por funcionarios al servicio de los intereses clientelares del Partido Colorado y otros sectores de poder, y manchado por casos de corrupción—. Asimismo, si bien la sociedad civil en general consideró atinada esta designación, que venía a tono con un espíritu de reparación histórica de las violaciones cometidas por la dictadura contra pueblos indígenas, relevadas por la Comisión de Verdad y Justicia con amplio destaque del caso Aché: “...líderes de otras etnias se reunieron y manifestaron su desacuerdo con el nombramiento, aduciendo falta de representatividad, al provenir de uno de los pueblos con menor densidad poblacional, y falta de idoneidad para el cargo” (Barrios Cáceres, 2008: 545). Por esta razón fue destituida en diciembre de ese mismo año. Mucho más tarde, el 11 de octubre de 2019, una gran movilización y manifestación indígena logró la destitución de la presidenta del INDI Ana María Allen, por falta de interlocución²¹⁸. Ella había sido nombrada por el presidente Mario Abdo, electo para el periodo 2018-2023. La movilización, que también solicitaba alimentos y la construcción de viviendas, había sido convocada por la Organización Mainumby del Bajo Chaco, que bloquea el Puente Remanso que une la región Oriental con el Chaco.

217. *Pressenza International press agency*. 28.11.2019. Margarita Mbywangi: de esclava a lideresa. Disponible en: <https://www.pressenza.com/es/2019/11/margarita-mbywangi-de-esclava-a-lideresa/> recuperado el 15.09.2019

218. *Última Hora*. 11.10.2019. Disponible en: <https://www.ultimahora.com/presidenta-indi-renuncia-medio-incidentado-bloqueo-del-puente-remanso-n2848801.html> recuperado el 15.09.2020.

Cabe resaltar, como ya se anticipaba respecto al contexto y efectos de la Declaraciones de Barbados y las acciones y proyectos que ellas inspiraron, que la presión internacional ha sido el gran aliado de las organizaciones indigenistas e indígenas contemporáneas para forzar al Estado el cumplimiento de los derechos indígenas. En ese sentido, merecen destacarse las reivindicaciones y reclamos, principalmente territoriales, pero también de violación de otros derechos humanos básicos, que fueron elevadas al Sistema Interamericano de Derechos Humanos, ante el agotamiento de los recursos internos en diversas instancias del Estado paraguayo. Además de la denuncia del caso Aché, otras peticiones indígenas fueron hechas ante la Comisión Interamericana Derechos Humanos (CIDH). El año 1998, por ejemplo, se presentó el caso de las comunidades Sanapaná de Laménxay y Kaylyephapopyet cuyo reclamo territorial de 21 884 hectáreas fue satisfecho a través de un acuerdo amistoso con el Estado, mediado por dicha comisión. Luego seguirían, a partir del rechazo de pedidos de expropiación de sus respectivos reclamos territoriales en el Parlamento, los casos elevados ante la competencia jurisdiccional de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). Esta, a partir de la comprobación de la conculcación de derechos de las comunidades reclamantes —en un marco de denegación estructural de derechos— sancionó repetidamente al Estado paraguayo con sentencias a favor de la restitución territorial y el reconocimiento de otros derechos reclamados de las comunidades de Yakye Axa (2005), Sawhoyamaya (2006) y Xakmok Kásek (2010).

Si bien el conjunto de las sentencias y el caso de arreglo amistoso previo generaron un impacto positivo a nivel institucional, puesto que en 2009 el Poder Ejecutivo creó la Comisión Interinstitucional para el Cumplimiento de las Sentencias Internacionales (CICSI), la restitución territorial siguió un camino sinuoso y tortuoso: Yakye Axa sufrió el rechazo de proyecto de expropiación de sus tierras presentado por el Poder Ejecutivo en el mismo año. Recién el año 2012, el Estado adquirió tierras alternativas al reclamo original, unas 12 134 hectáreas situadas en otra parte de su territorio tradicional más amplio. No obstante, hasta la fecha la comunidad no ha podido acceder ni asentarse en ellas por la falta de un camino transitable, que el Estado, si bien ha expropiado las tierras, aún no ha construido²¹⁹. Entretanto, Sawhoyamaya recuperó el año 2014 las 14 404 hectáreas que reivindicaba a través de una ley de expropiación, tras haber vuelto a ocuparlas como primera medida para forzar al Gobierno a acelerar la restitución. Por último, Xakmok Kásek recuperó el año 2016 unas 7700 hectáreas de su hábitat tradicional, mediante la compra directa por parte del Gobierno, quien accedió en parte por la presión que hizo la comunidad al reocupar de hecho las tierras desde el año 2008²²⁰.

219. BBC. 21.06.2014. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/06/140618_paraguay_indigenas_sawhoyamaya_vs Recuperado 15.09.2020.

220. Tierraviva. 21.04.2016. Disponible en: <http://www.tierraviva.org.py/xakmok-kasek-hacienda-anuncia-primer-pago-por-tierras-en-junio-y-comunidad-decide-xakmok-kasek-hacienda-anuncia-primer-pago-por-tierras-en-junio-y-comunidad-decide-levantar-medida-de-fuerza/recuperado> 15.09.2020.

La falta de cumplimiento de las sentencias en cuanto a cambios legislativos y de políticas públicas, se refleja en que otras comunidades han recurrido también a la CIDH por razones y causas muy similares a las primeras, solicitando, en primer término, medidas cautelares de protección. Así, la comunidad enxet Kelyenmagatagma, luego de sufrir un desalojo violento por parte de ganadero, solicitó dichas medidas a la CIDH, a partir de las cuales se arribó a un arreglo amistoso con el Estado, en virtud del cual restituyó 8000 hectáreas de su hábitat tradicional a la comunidad el año 2011. Asimismo, la comunidad Mby'a Guaraní de Makutinga solicitó medidas cautelares a la CIDH, por la criminalización de sus autoridades líderes y miembros que se resistían a los intentos de desalojo y despojo territorial por parte de particulares dedicados a la agricultura mecanizada, principalmente, el cultivo de la soja (CIDH, 2015: 19-21). Por último, los Ayoreo-Totobiegosoe Silvícolas (grupo en aislamiento voluntario) solicitaron a la CIDH, el año 2013, medidas cautelares, y luego a través de la Petición Nº 850 del 2015, el aseguramiento definitivo de parte del territorio ancestral Totobiegosode incluido en el Patrimonio Natural y Cultural Ayoreo Totobiegosode (PNCAT), localizado en el Alto Paraguay, Chaco. La CIDH concedió las medidas cautelares en 2016²²¹.

Cabe destacar que en la sentencia a favor de Xakmok Kásek la Corte IDH había señalado que:

“A la luz de las conclusiones a las que llegó el Tribunal en el Capítulo VI de la presente Sentencia, la Corte considera que es necesario que el Estado [paraguay] garantice el goce efectivo de los derechos reconocidos por la Convención Americana, por su Constitución Nacional y su legislación. Para el Tribunal, la responsabilidad internacional del Estado en el presente caso se ha generado por no haberse adecuado la legislación para garantizar el derecho a la propiedad del territorio tradicional de las comunidades indígenas, así como por el hecho de que las prácticas institucionales limitan o no garantizan plenamente la aplicación efectiva de las normas que, formalmente, se encuentran establecidas para garantizar los derechos de los miembros de las comunidades indígenas. A juicio de la Corte, el interés social de la propiedad en lo que respecta a las comunidades indígenas debe traducirse en que se debe tener en cuenta las circunstancias de ser tierras ancestrales indígenas, lo cual debe verse reflejado tanto en el plano sustantivo como procesal” (CORTE IDH, 2010: 78).

A pesar que las tres sentencias incluyen la exigencia de adecuación normativa – y de que otros casos fueron presentados al Sistema Interamericano de Derechos Humanos con posterioridad a ellas– el Estado no ha avanzado nada en ese sentido. Por el contrario, en vez de hacer esfuerzos por dar normas para

221. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/cautelares.asp> recuperado 18.09.2020

actualizar la Ley N° 904/81 y otras conexas que garanticen el plano “sustantivo y procesal” de la restitución territorial de los pueblos indígenas, han proliferado propuestas que conculcan derechos, incluso de dicha norma desfasada. Al igual que en 2001, en los años 2004²²² y 2015²²³ se han repetido propuestas negativas de reformas legislativas de los derechos indígenas.

Otras propuestas, como la de potenciar la capacidad administrativa y ejecutiva del menoscabado INDI mediante la creación de un Ministerio para Pueblos Indígenas²²⁴ (o alternatively, de integrar dicha institución a un “súper ministerio” del área social), no han tomado en cuenta el planteamiento realizado por la antigua CAPI en 2009 (CAPI, 2009: 19-20), casi al inicio del gobierno de Lugo. Actualmente, esta se ha convertido en la Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas (FAPI), conformada por trece organizaciones indígenas de ambas regiones del país. Tampoco han tenido en cuenta la iniciativa de hacer un proceso de discusión y consulta amplio sobre el proyecto de ministerio, como lo han reclamado en 2019, un conjunto importante de organizaciones indígenas a los proponentes del anteproyecto²²⁵. No obstante, la FAPI logró que el presidente Mario Abdo Benítez dicte el Decreto N° 1039 de 2018, “Por el cual se aprueba el ‘protocolo para el proceso de Consulta y consentimiento libre, previo e informado con los pueblos indígenas que habitan en el Paraguay’”²²⁶. Sin embargo, su implementación depende del debilitado y burocrático INDI, y la normativa del decreto da mayor iniciativa a terceros que quieran realizar proyectos o acciones en comunidades, que a las mismas comunidades y organizaciones indígenas.

Salud indígena en tiempos de pandemia

Por mucho tiempo, la asistencia alimentaria por parte la Secretaría de Emergencia Nacional (SEN), el INDI y de las Gobernaciones departamentales y municipios urbanos del Chaco y la Región Oriental, han sido casi el único instrumento de respuesta directa del Estado ante la situación de pobreza extrema que aflige a una buena parte de las comunidades indígenas rurales y urbanas. Ellas están afectadas por el impacto de crisis regulares climáticas, biológicas y ambiente

222. Sistema de Información Legislativa. Disponible en: <http://silpy.congreso.gov.py/expediente/2074> Recuperado 15.09.2020.

223. E’a. 28.02.2015. Disponible en: <http://ea.com.py/modificacion-del-estatuto-indigena-que-pretende-wiens-es-totalmente-ilegal/> recuperado en 15.02.2020. Sistema de Información Legislativa. Disponible en: <http://silpy.congreso.gov.py/expediente/103912> Recuperado 15.09.2020.

224. Sistema de Información Legislativa. Disponible en: <http://silpy.congreso.gov.py/expediente/116559> Recuperado 15.09.2020.

225. Ibídem (Véase Nota del 6 de agosto de 2019 entre los documentos “antecedente” del proyecto de ley)

226. FAPI. Disponible en: https://www.fapi.org.py/wp-content/uploads/2019/01/DECRETO1039_sy0ie1ke.pdf recuperado en 15.02.2020.

les –deforestación, sequías, inundaciones, incendios, contaminación de aguas por agrotóxicos, entre otros–, cada vez más graves. Aun así, dicha asistencia ha estado lejos de lograr un parámetro de universalidad y suficiencia. A la par, el Estado ha incrementado lentamente los servicios de salud ofertados a los pueblos indígenas, a partir principalmente de la creación de las Unidades de Salud Familiar (USF) en el año 2009, y de la Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas (DINASAPI) del Ministerio de Salud Pública y Bienestar Social, también durante el Gobierno de Lugo, así como de los centros asistenciales regionales de cada departamento, esto es, hospitales y centros de salud.

La pandemia del COVID-19 y las medidas sanitarias impuestas por el Gobierno de Mario Adbo y el reconocimiento estatal de su incapacidad y del eventual colapso del sistema de salud público para enfrentar una emergencia de gran escala, han desnudado definitivamente las falencias de estas instancias y servicios. Los propios pueblos indígenas han calificado la situación como la “pandemia del hambre”²²⁷. Las entidades indigenistas han exigido un Plan de Emergencia para Pueblos y Comunidades Indígenas frente al COVID-19 que contemple, entre otras medidas, la aprobación de un Protocolo Sanitario para Pueblos Indígenas²²⁸, lo que no ha sucedido hasta la fecha. Asimismo, ante la lentitud y limitación del sistema de salud estatal, las propias organizaciones indígenas y algunas ONG indigenistas han iniciado programas humanitarios de entrega de alimentos y kit sanitarios a comunidades y también el monitoreo de casos de COVID-19, a través de un mapa digital inserto en la plataforma de tierras indígenas. Según el Boletín de datos de dicho mapa, hasta el 21 de septiembre 2020 eran once pueblos afectados, treinta comunidades en riesgo, 105 casos positivos y ocho personas fallecidas²²⁹.

Tierras y territorios

Hago aquí un resumido recuento, basado en datos y conclusiones de un trabajo previo (Villagra, 2018), ligeramente modificados y actualizados, sobre las tierras y territorios restituidos y/o reclamados por los pueblos indígenas desde la sanción de la Ley Nº 904/81 hasta el presente, teniendo en cuenta que, a pesar de un mejor registro a nivel estatal y privado, no se cuenta aún con información plenamente consolidada.

227. FAPI, julio. Disponible en: <https://www.fapi.org.py/comunidades-indigenas-enfrentan-la-pandemia-en-medio-de-una-realidad-golpeada-por-el-hambre-la-discriminacion-y-la-falta-de-agua/> recuperado el 15.09.2020

Conamuri. 16.04.2020. Disponible en: <https://www.conamuri.org.py/la-emergencia-se-llama-hambre/> Recuperado el 15.09.2020

228. Tierraviva. 3.09.2020. Disponible en: <http://www.tierraviva.org.py/comunicado-de-tierraviva-a-la-opinion-publica-y-al-ministerio-de-salud/> recuperado el 15.09.2020

229. Tierras indígenas. 12.09.2020. Disponible en: <https://experience.arcgis.com/experience/2a1e7ad30b3549d18b298f51f911b524> recuperado 12.09.2020

El año 1981, el primer censo oficial realizado arrojó una cifra de 38 703 personas. Se estimaba que el 20% de la población Paĩ-Tavyterã, el 80% de la Mbya Guaraní y el 30% de la población Ava Guaraní –los tres pueblos mayoritarios de la región Oriental– no tenían donde asentarse (Brunn *et. al.*, 1992: 14). Unos 10 años más tarde, con una población de 49 487 personas indígenas (Melià, 1997), se registraron unas 471 655 hectáreas para 254 comunidades censadas en todo el país (Brunn *et. al.*, op. cit.). En 2002, la población indígena ascendió a 87 099 personas, dado que se logró un recuento más exhaustivo de la población mediante una metodología participativa. Se incluyeron datos sobre tenencia de tierras y conflictos (DGEEC, 2003). De tal modo, se registran 414 comunidades (568 si se suman las aldeas y barrios como divisiones internas de las comunidades). De ellas, unas 185 carecen de tierra propia (44,7%) y 120 comunidades (29%) están afectadas por deforestación (Kretschmer & Rehnfeldt, 2005: 44-46). El año 2006, las organizaciones indigenistas estiman unas 717 952 hectáreas aseguradas en total en el país (Ayala & Cabello, 2006: 362-363).

El Censo de 2012 registra 493 comunidades y 711 si se suman las aldeas y barrios (DGEEC, 2015). Del total de comunidades registrado por este censo, unas 357 cuentan con tierra propia (72,8%) y 134 no la tienen (27,1%); dos comunidades no reportaron datos. Según nuestras estimaciones a partir del Censo de 2012, conforme a los respectivos atlas por familia lingüística y otras fuentes (Balbuena, *et. al.*, 2019), existirían actualmente alrededor de 521 comunidades, más 272 aldeas y barrios y 47 núcleos familiares entre Asunción y el Área Metropolitana del Departamento Central, es decir, 840 grupos o unidades colectivas.

Teniendo en cuenta esta progresión y los datos más recientes del Censo de 2012 –agregando un aumento estimativo de su población al 2020 –, los cuales hemos rectificado y actualizado en función de este informe y estudio con la información disponible en otras fuentes (como la iniciativa de la plataforma digital de Tierras Indígenas, auspiciada por la FAPI²³⁰), podemos observar las diferencias derivadas de un conteo y sistematización más precisa de dicha plataforma con respecto al censo.

230. *Ibidem*.

Tabla 1.
Población indígena, tierras aseguradas, promedio por familia a nivel regional y total de población y de tierras, de comunidades indígenas y porcentaje de tierras arrendadas a nivel país

Año	Población Región Oriental	Has aseguradas en la Región Oriental	Has por familia	Población indígena del Chaco o Región Occidental	Has indígenas aseguradas en el Chaco	Has por familia	Total población indígena del país	Total de tierras indígenas aseguradas en el país	Total de comunidades indígenas del país	Total de comunidades que arriendan	Porcentaje de alquiler sobre el total
1981	12.706	S/D	S/D	25.997	S/D	S/D	38.703	S/D	S/D	S/D	S/D
1992	21.872	78.165	18	27.615	393.490	71	49.487	471.655	254	S/D	S/D
2002	44.135	78.254	9	42.964	639.698	74	87.099	717.952	415	120	29%
2012	61.126	276.654	23	50.246	687.299	68	117.150	963.953	493	182	37%
2020	65.340	245.761	19	59.887	898.184	75	125.227	1.143.945	521	192	37%

Fuentes: Elaboración y estimación propia en base a datos del Censo Indígena 2012 y otras fuentes: (BRUNN *et. al.*, 1992) (AYALA & CABELLO, 2006), (BOGADO *et. al.*, 2016), (BALBUENA, *et. al.*, 2019) (TIERRAS INDÍGENAS, 2020).

Las tierras en propiedad comunitaria que hoy tienen los pueblos indígenas tituladas o aseguradas (es decir, restituidas en posesión y ocupación en trámite de titulación, pero aún a nombre de otra entidad) son 1 143 495 hectáreas. Ellas son insuficientes, incluso tomando como línea de base el mínimo que establece la ya desfasada Ley Nº 904/81. En promedio, las comunidades de la Región Oriental apenas alcanzan ese mínimo, pero no las del Chaco. De todas estas tierras, el Estado restituyó apenas cerca del 50% del total. Además de esto, hoy existen reclamos que trascienden a las comunidades individuales y se refieren al pueblo en su conjunto que busca recuperar y administrar sus propios territorios continuos. Son los casos, por ejemplo, del pueblo Ayoreo Totobiegosode, antes citado, o el Tekoha Guazú del pueblo Mbya Guaraní, en los departamentos de Itapúa y Caazapá. Sin embargo, entre el año 2020 y el 2021, el Poder Ejecutivo ha reducido el presupuesto para compra de tierras en un 381%²³¹.

Se puede afirmar, teniendo en cuenta todo lo antes mencionado, que las acciones de restitución territorial, protección e inclusión ambiental, así como otros aspectos críticos de las condiciones de vida vulnerabilizadas de los pueblos indígenas –defensa y dignificación laboral, situación de la propia educación y salud intercultural–, en la práctica han sido insuficientes o nulas con relación a las demandas requeridas y necesarias (Barrios Cáceres, 2019). La falta de vigencia de los derechos humanos por causa de la discriminación y violaciones cometidas por terceros ha sido el aspecto más negativo y álgido en los últimos tiempos, teniendo en cuenta los sucesivos e inconstitucionales desalojos de comunidades indígenas recientes: Y'apo en el 2014, Tekoha Sauce y Jejytimiri en el año 2016

231. Víctor Imas, comunicación personal y también ver Decidamos-CODEHUPY. 18.08.2020. Disponible en: <https://www.decidamos.org.py/wp-content/uploads/2020/08/Posicionamiento-Comunidades-Ind%C3%ADgenas-en-doble-emergencia.pdf> Recuperado 18.09.2020.

(Cabello & Mendieta, 2016) y la comunidad Guarypaju en 2020²³². También, los crímenes racistas, algunos de ellos directamente de odio, perpetrados en años anteriores y en meses recientes²³³. Igualmente, la desprotección estatal frente a la violencia del narcotráfico en la zona norte de la Región Oriental y la muy reciente cooptación de personas indígenas jóvenes en las filas del Ejército del Pueblo Paraguayo²³⁴ para conformar una Brigada Indígena, a la cual se le atribuye el secuestro de un ex vicepresidente de la República. Esto último ha tenido un giro relativamente positivo, a partir de la negativa de las organizaciones indígenas de recibir los beneficios económicos que dicho grupo armado puso como condición a los familiares del secuestrado para liberarlo. Con esto, las organizaciones han ratificado su rechazo a la violencia y su voluntad autonómica frente a estos grupos y al propio gobierno y Estado.

A pesar de este panorama negativo, la proliferación y el afianzamiento de las organizaciones indígenas, la profesionalización cada vez mayor de su población joven, la ocupación de espacios y las conquistas jurídicas y territoriales obtenidas de tanto en tanto, señalan que la orientación de Barbados por la “liberación de los pueblos indígenas” es una máxima plenamente válida y necesaria de nuestra época, y de muchas por venir.

BIBLIOGRAFÍA

- Agüero, Adriana, Oscar Ayala, Verónica Barreto, María Julia Cabello, Ricardo Morínigo, Gabriel Fernández, Silverio Centurión
2013 *La participación política electoral de los pueblos indígenas, sus derechos individuales y colectivos. La experiencia de las comunidades indígenas del Chaco*. Asunción: Tierraviva.
- Alwyn O., José
2002 *El Derecho de los Pueblos Indígenas a la Tierra y al Territorio en América Latina: Antecedentes Históricos y Tendencias Actuales*. Washington D.C.

232. Ultima Hora. 08.08.2020. Disponible en: <https://www.ultimahora.com/repudian-violento-desalojo-y-atropello-comunidad-indigena-caaguazu-n2898895.html> recuperado el 15.09.2020.

233. CONAMURI. 05.03.2020. Disponible en: <https://www.conamuri.org.py/comunicado-ore-avei-yvypora-peeicha-anive-ore-juka/> recuperado 15.09.2020

234. ABC Color. EPP ofrece dinero para reclutar indígenas, afirma titular del INDI. Disponible en: <https://www.abc.com.py/nacionales/2020/09/14/epp-ofrece-dinero-para-reclutar-a-indigenas-afirma-titular-del-indi/> recuperado 15.9.2020.

Ayala, Oscar, María Julia Cabello

2006 Derechos de los Pueblos Indígenas. En: *Derechos Humanos en Paraguay 2006* (CODEHUPY), 361-372 pp.; Asunción: CODEHUPY.

Ayala, Oscar, María Julia Cabello, Ricardo Morínigo, Rodrigo Villagra,

2019 *Tierraviva a los pueblos indígenas del Chaco. 25 Años*. Asunción: Tierraviva.

Balbuena, Claudelino, Guillermo Portillo, Doris Ramírez, Pilar Royg, Ángela Sales,

Mabel Vallovera, Rodrigo Villagra

2019 *Ser Niña, Niño y Adolescente Indígena en la ciudad de Asunción y su Área Metropolitana. Informe de Investigación Diagnóstica*. Fernando de la Mora: Calle Escuela - Pan para el Mundo.

Barrios C., Mario

2008 *Derechos de los pueblos indígenas*. En: *C. d. Paraguay, Derechos Humanos en Paraguay 2008* (CODEHUPY), 532-553 pp. Asunción: CODEHUPY.

Blaser, Mario

2004 'Way of Life' or 'Who Decides': Development, Paraguayan Indigenism and Life Projects. En: *In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization* (Mario Blaser, Harvey A. Feit, & Glenn McRae), 52-71 pp. London and New York: Zed Books - International Development Research Centre

2009 The Stroessner Regime and Indigenous Resistance in Paraguay by René Harder Horst. Reseña. En: *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, 34 (68), 250-253 pp. Canadá: University of Calgary Press on behalf of Canadian Association of Latin American and Caribbean Studies.

2010 *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. 294 pp.; Durham: Duke University Press.

2013 *Un relato de la Globalización desde el Chaco (entre otros lugares)*. 293 pp.; Asunción: CEADUC.

Bogado, Marcelo, Rafael Portillo, Rodrigo Villagra

2016 Alquiler de Tierras y Territorios Indígenas en el Paraguay. En: *Cadernos do Lepaarq, Vol. XIII (26)*, 107-123 pp.

Bonfil Batalla, Guillermo

1979 *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados*; 407 pp. México: Nueva Imagen (Serie interétnica).

Bonifacio, Valentina

2009 *The Passion of Civilization: encounters between Paraguayan and Maskoy people in Puerto Casado, Paraguayan Chaco*. Manchester: University of Manchester.

- Brunn, Augusto, Chase Sardi, Miguel, Enciso, Miguel Ángel
1992 *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*, 494 pp. Asunción: CIPSEP.
- CAPI
2009 *Propuesta de Políticas Públicas para Pueblos Indígenas*, 44 pp. Asunción: Coordinadora por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas - PNUD.
- Cerna Villagra, Sara P.
2012 Yvy Mara'ey: el conflicto del Estado con los pueblos indígenas en Paraguay. En: *América Latina Hoy*, 60, 83-115 pp.
- Chase-Sardi, Miguel, Branislava Susnik
1995 *Los indios del Paraguay*, 452 pp. Madrid: Mapfre.
- Comisión Interamericana De Derechos Humanos
2015 *Audiencia CIDH 156° Periodo de Sesiones. Informe sobre la situación de Derechos Humanos de Defensores/as del Medio Ambiente en el contexto de las industrias extractivas*. Washington D.C.: Comisión Interamericana de Derechos Humanos.
- Clavero, Bartolome, Robert K. Hitchcock, Thomas E. Koperski, Charles Flowerday, Mark Münzel, Bartolomeu Melià, Philippe P. Edeb
2008 *Los Aché del Paraguay. Discusión de un Genocidio*. Copenhague: IWGIA.
- Corte Interamericana De Derechos Humanos
2010 *Comunidad indígena Xákmok kásek vs. Paraguay, serie c 214*. San José: CIDH.
- Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos
2003 *Pueblos Indígenas del Paraguay. Resultados Finales Censo 2002*. Fernando de la Mora: DGEEC.
- Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos
2014 *Pueblos Indígenas en el Paraguay. Resultados Finales de Población y Viviendas 2012*. Fernando de la Mora: DGEEC.
- Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos
2015 *Censo de Comunidades de los Pueblos Indígenas. Resultados Finales 2012*. Fernando de la Mora: DGEEC.
- Grünberg, Georg, Alicia Barabas, Miguel Bartolomé, Salomón Nahmad
1995 *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina* (1ra. ed., Vol. 27). Quito: Ediciones Abya Yala "Biblioteca Abya-Yala".
- Grünberg, Georg
2019 [1971] *La Situación Indígena en América del Sur*. 548 pp. Quito: Universidad Politécnica Salesiana - Abya Yala.

- Horst, Rene H.
2007 *The Stroessner Regime and the indigenous resistance*. Gainesville: University Press of Florida.
- Kalisch, Hannes
2000 *Hacia el Protagonismo Propio. Base Conceptual para el relacionamiento con comunidades indígenas*. Ya'alve-Saanga: Nengvaanemquescama Nempayvaam Enlhet.
- Kidd, Stephen W.
1992 *Religious change: A case-study amongst the Enxet of the Paraguayan Chaco*. Durham: University of Durham.

1994 *Los Indígenas Enxet: Condiciones Laborales*. Asunción: Centro de Documentación y Estudios.

1995 *Land, Politics and Benevolent Shamanism: The Enxet Indians in a Democratic Paraguay*. En: *Latin American Studies*, 27, 43-75 pp.

1997 *Indigenous organizations and the Invisible Whiteman*. Quito: Congreso de Americanistas.

1999 *Love and hate amongst the people without things: the social and economic relations of the Enxet people of Paraguay*. St Andrews: University of St Andrews.
- Kretschmer, Regina, Marilyn Rehnfeldt
2005 Población Indígena. Serie Condiciones de Vida. Fernando de la Mora: DGEEC.
- Lehner, Beate
2005 Los Pueblos Guaraní del Paraguay Oriental. Asunción: S/d.
- Melià, Bartomeu
1997 Pueblos Indígenas en el Paraguay. Capítulo III, Poblaciones Indígenas actuales. Asunción: DGEEC.
- Melià, Bartomeu, Ignacio Telesca
1997 Los pueblos indígenas en el Paraguay: conquistas legales y problemas de tierra. En *Horizontes Antropológicos*, 3(6), 85-110 pp.
- Ramírez, Andrés
2003 Pocos avances para los pueblos indígenas. En *Derechos Humanos en Paraguay 2003 (CODEHUPY)*. 371-382 pp. Asunción: CODEHUPY;
- Renshaw, John
2002 *The Indians of the Paraguayan Chaco: Identity and Economy*. 305 pp. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Tauli-Corpuz, Victoria
2015 Informe. Situación de pueblos indígenas en Paraguay. Nueva York: Naciones Unidas.

Villagra, Rodrigo

2018 Diagnóstico socio-jurídico de tierras y territorios indígenas en Paraguay.
En: Suplemento Antropológico, LIII(1), 129-182 pp.

Villalba, Sara Mabel

(s/d) Organizaciones políticas indígenas en Paraguay. 16 pp.



ETNOCIDIO Y ETNOGÉNESIS EN MADRE DE DIOS, PERÚ: LA EXPERIENCIA DE FENAMAD

Thomas Moore²³⁵

En enero de 1971, cuando se realizó la primera conferencia de Barbados, yo todavía era estudiante de posgrado en antropología en New School for Social Research, Nueva York, y la documentación de esa iniciativa (Grupo de Barbados, 1971; Dostal, ed., 1972) fue clave para mi formación y orientación como antropólogo. Ese mismo año conocí en Nueva York a Helge Kleivan, del Grupo de Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), y a Robin Hanbury-Tenison y Stephen Corry de Survival International, con quienes tuve prolongadas conversaciones sobre el movimiento proderechos indígenas, el etnocidio y la importancia de la Conferencia de Barbados. Ya me habían inspirado *De eso que llaman antropología mexicana* (Warman et al., 1970) y *La Paix Blanche* (Jaulin, 1970) y estaba comprometido con una antropología crítica.

El Grupo de Barbados (1971) denunció la situación de dominación colonial en que se encuentran los pueblos indígenas en las Américas e invocó la responsabilidad de los Estados, las misiones religiosas y los antropólogos a acciones para detener las agresiones y aportar a la liberación de los indígenas. En especial exhortó a los antropólogos a denunciar todos los casos de genocidio y prácticas que conducen al etnocidio. Jaulin (1970) documentó la experiencia de los Bari en la frontera entre Venezuela y Colombia y las acciones de negación de sus formas de vida por los misioneros capuchinos; denunció a la etnología colonial que respaldaba esos procesos. Definió el etnocidio (1976: 9) como la modificación total aportada e impuesta al orden cotidiano de los pueblos, las relaciones de producción, de consumo y de residencia, a partir de las cuales se diseñaban los valores coloniales al que están condenados. Norman Whitten (1976:281-285) articuló el concepto de etnogénesis como los procesos adaptivos en sus formas y relaciones de vida que les permiten sobrevivir en un contexto colonial intercultural. Describió este proceso para los Canelos Quichua en Ecuador, un pueblo que había tenido relaciones de contacto e interacción con la sociedad colonial y nacional ecuatoriana durante más de cuatro siglos.

235. Agradezco a Adela Reátegui y Alfredo García sus comentarios críticos sobre borradores anteriores de este aporte; por supuesto, la responsabilidad por su contenido es exclusivamente mía.

Para mis investigaciones de campo, seleccioné a los Harakbut²³⁶ de la selva su-rioriental peruana porque la parcialidad Arakbut, entonces llamada Amarakaeri, había salido a partir de 1950 de su aislamiento de la sociedad nacional. Sabía que sobrevivieron esos contactos un número de interlocutores con experiencia en la vida precontacto, lo que me permitiría conocer y documentar esa experiencia, además del etnocidio que estaban pasando. Cuando llegué al Perú en 1971 para planificar mi trabajo de campo, 1973-1975, conocí a Stefano Varese, uno de los participantes en las reuniones del Grupo de Barbados, quien me brindó importante apoyo. Durante el trabajo de campo pude convivir con los Arakbut más aislados en el alto río Karene durante dos años y recoger su testimonio sobre la vida de precontacto, y también conocer las agresiones externas que estaban pasando en todas las comunidades Harakbut.

Sucesos previos a la organización indígena en Madre de Dios

En 1974, llegaron a la comunidad, entonces llamada Puerto Alegre, en el alto río Karene, representantes de la compañía petrolera Cities Service y su subcontratista para exploración sísmica, Geophysical Services, Inc. Estas empresas habían obtenido un contrato de exploración y explotación de hidrocarburos del gobierno peruano sobre más de un millón de hectáreas que abarcaba gran parte del territorio ancestral harakbut, sin pedir permiso a nadie más que al gobierno. Personal de esas empresas instalaron un almacén en la comunidad para repartir alimentos, equipos, explosivos y materiales de trabajo a las líneas sísmicas. Para ello, ampliaron la corta pista de aterrizaje construida por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y la aprovecharon para numerosos vuelos diarios. Generaron caos en la comunidad, donde no podía funcionar la escuela precaria del ILV ni la vida cotidiana de la comunidad por el ruido y la presencia y actividad de numerosos helicópteros, avionetas y personal petrolero²³⁷.

Los petroleros acosaban a las mujeres indígenas, llevaban prostitutas, se emborrachaban y robaban las chacras de los Arakbut, además de contratar servicios con canoas y algunos productos de cultivo que no pagaban como habían acordado. En ese tiempo todos los Arakbut de Puerto Alegre eran monolingües en su idioma, por lo que pidieron que yo sirviera de interprete entre el español y

236. Empleo Harakbut para el idioma y también el pueblo mayor y Arakbut para la parcialidad de este pueblo que antes era llamada Amarakaeri, reflejando diferencias dialectales entre las parcialidades. Los Arakbut y Kisamberi lo pronuncian con oclusiva glotal inicial, mientras las otras cinco parcialidades lo pronuncian con aspiración inicial.

237. En otro artículo (Moore, 1981) he descrito esta situación relacionada con el papel del ILV en los procesos de etnocidio y llegué a la conclusión que las agresiones externas como esta presencia de los petroleros en la comunidad y las relaciones desiguales de intercambio eran mitigadas por las acciones de los misioneros ILV que se adaptaban al estilo de vida de los Arakbut y buscaban evitar conflictos y tensiones, a diferencia de la situación en las misiones dominicas. El misionero del ILV no estuvo presente en Puerto Alegre durante el período de exploración petrolera, ya que él solo visitaba la comunidad por ratos breves.

el harakbut y, en algunos casos, entre el inglés y el harakbut. Las personas con mayor responsabilidad de esas empresas asumieron una actitud arrogante, diciendo que el gobierno les había dado el contrato y ellos tenían que hacer su trabajo, que los indígenas no tenían derechos y tenían que aceptar lo que ellos decidieran.

Tras una amplia discusión durante varias noches, los Arakbut seleccionaron a un representante para viajar conmigo a Lima para protestar contra los abusos de los petroleros y reclamar sus derechos ante las instancias del gobierno. Ese mismo año, 1974, el gobierno del General Juan Velasco Alvarado aprobó la primera Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de la Selva y Ceja de Selva (DL 20653) que reconocía a las “comunidades nativas” y dispuso la titulación en propiedad de las tierras que ocupaban. Esa ley fue el producto de un equipo del Sistema Nacional para la Movilización Social (Sinamos); los protagonistas principales fueron Stefano Varese y Alberto Chirif. Varese (2017) relata el proceso y las dificultades de lograr esa Ley de Comunidades Nativas durante el gobierno de Velasco.

Con el apoyo de Stefano participamos en la reunión privada por el cumpleaños de una de las funcionarias de más alto nivel del Sinamos, que coordinaba las intervenciones del gobierno en las provincias. A esa reunión asistió toda la plana mayor de Sinamos y varios ministros de Estado. Fascinados con Sonkewe²³⁸, el varón arakbut que me acompañó –descalzo porque le eran incómodas sus zapatillas nuevas– todos escucharon las quejas sobre los petroleros y prometieron intervenir a favor de los Arakbut. Presentamos un memorial que yo había redactado en español, expresando los reclamos de la comunidad de Puerto Alegre por los abusos. A los pocos días de nuestra llegada de retorno a la comunidad, entró un helicóptero con el gerente de la Cities Service, quien pidió disculpas a la comunidad por los “inconvenientes” sufridos y repartió dinero en compensación. Esa experiencia convenció a los Arakbut de la posibilidad de reclamar sus derechos ante “el gobierno”.

En una visita a Madre de Dios en 1978 llegué a la comunidad Boca del Inambari, donde me reuní con más de 200 harakbut de todas sus comunidades y parcialidades. Ellos apoyaban a sus paisanos de Boca del Inambari, quienes enfrentaban a dos grupos de mineros auríferos a los que el gobierno peruano les había otorgado denuncias mineras superpuestos al territorio comunal demarcado, aunque todavía no titulado, de esa comunidad. Tras una larga discusión y presión del representante de Sinamos²³⁹ quien pidió mi apoyo como intérprete, los mineros y la Dirección de Energía y Minas de Madre de Dios llegaron a un acuerdo de que los mineros se retirarían en un plazo determinado, que luego no cumplieron. Sin

238. Seudónimo. Por respeto a la prohibición harakbut de pronunciar los nombres de los difuntos, no uso sus nombres verdaderos, con excepción de los nombres en español de líderes públicos de Fenamad.

239. Este fue el último año de existencia de Sinamos que fue desarticulado por el gobierno de Morales Bermúdez.

embargo, tras repetidos enfrentamientos y el agotamiento del oro en el lugar, abandonaron sus actividades²⁴⁰. Con esa experiencia de 1978 los Harakbut de todas las comunidades insistieron que yo regresara a Madre de Dios para apoyarlos en sus conflictos con los agresores externos. Aunque sufrieron invasiones posteriores de mineros auríferos, esta comunidad harakbut siempre resistió y hoy está libre de mineros foráneos.

En 1978, el general Francisco Morales Bermúdez sucedió en el gobierno a Velasco Alvarado y abrió la selva peruana al capital transnacional mediante una nueva Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de la Selva y Ceja de Selva (DL 22175), que en su Artículo 70° permitía la entrega de tierras, sin límites de extensión, a empresas con participación de capitales extranjeros para proyectos agropecuarios o agroindustriales. Aprovechando esa norma, en 1979, la empresa Central American Services (CAS), con capitales del Banco Ambrosiano en Milán, liderado por el banquero del Vaticano Roberto Calvi, obtuvo del gobierno peruano una reserva sobre 305 000 hectáreas supuestamente para un proyecto ganadero. El área cubierta por esa reserva ocupaba gran parte de la zona de minería aurífera en Madre de Dios, lo que puede haber sido el interés principal de Calvi y el Instituto de Obras Religiosas de su socio Licio Gelli. Esta reserva de tierras con su proyecto de titulación a favor del CAS afectaba las tierras aún no tituladas de dos comunidades nativas, San José del Karene y Shiringayoc, además de las de numerosos agricultores, castañeros y madereros no indígenas (Sur, 1979; Moore, 1980).

También en mayo de 1978, el gobierno de Morales Bermúdez aprobó la Ley de Promoción Aurífera (DL 22178) que autorizó denuncios mineros para el oro en Madre de Dios. Esta ley se publicó en el diario oficial *El Peruano* en Lima en el 29º día de un plazo de 30 días para que los mineros empadronados por el Banco Minero del Perú, incluyendo las comunidades nativas, no pudieran convalidar sus derechos preferenciales. De esta manera los mineros auríferos presentes en Madre de Dios, quedaron sin derechos de trabajo mientras algunas empresas asociadas con la Sociedad Nacional de Minería y Petróleo en Lima y otras transnacionales, adquirieron derechos de extracción del oro en tierras de las comunidades nativas (Moore, 1983; Pacuri y Moore, 1992).

La organización de la Federación Nativa

En 1980 retorné al Perú para quedarme. Me asocié con el grupo Copal: Solidaridad con los Pueblos Indígenas y encontré trabajo por un tiempo en el Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), lo que me permitió renovar mi relación con los Harakbut e ir avanzando en la promoción de su organización. Con modesto apoyo financiero de OXFAM (Reino Unido), en 1981 logramos enviar delegaciones de Harakbut a dos asambleas de la Asociación Interétnica de

240. Describo esta experiencia en mayor detalle en Moore, 1983: 421-425, y 1985: 170-171, con comentarios sobre el impacto del oro en la comunidad.

Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep) para que conocieran las experiencias organizativas de los otros pueblos amazónicos integrantes de esa organización. También en ese año Aidesep destacó a su secretario para acompañarme a visitar a todas las comunidades harakbut, con la finalidad de incentivar su organización. De esta manera, por acuerdo de todas las comunidades harakbut en Q'osñipata (Cusco) y Madre de Dios y con el apoyo desde San José de Karene del antropólogo Andrew Gray y su esposa, la educadora Sheila Aikman, se convocó el primer congreso de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (Fenamad), que se realizó en el asentamiento arakbut Boca del Karene los días 17 al 20 de enero de 1982 (Guillén, 1982; Moore, 2015:65-67).

Mi intención había sido promover una organización netamente harakbut para consolidar su identidad y defenderse como pueblo. Sin embargo, los Harakbut de varias comunidades insistieron en la necesidad de invitar a los Yine de la comunidad vecina de Diamante, porque los querían como aliados. Su visión era más de unión indígena frente a las presencias foráneas que de fortalecimiento de su propia identidad étnica. Así, nació Fenamad como una organización indígena multiétnica de ocho comunidades, siete del pueblo Harakbut y una Yine, tras tres días de debate sobre sus prioridades y la elección de su primera junta directiva. Los costos del traslado de los participantes y su alimentación fueron cubiertos por OXFAM.

Las reivindicaciones principales de Fenamad desde sus inicios eran principalmente de defensa territorial frente a varias empresas mineras, entre ellas algunas allegadas al partido del gobierno de entonces, Acción Popular. Las operaciones de estas empresas afectaban a las tierras comunales demarcadas con apoyo de CIPA, pero aun sin títulos de propiedad. Otras empresas mineras que afectaban a las comunidades harakbut eran transnacionales. Además, había la prohibición por el Parque Nacional del Manu de la pesca con barbasco a los indígenas vecinos a dicho parque en comunidades integrantes de Fenamad y los abusos de personal de la Marina de Guerra que extorsionaban a los indígenas, quitándoles el oro que llevaban para vender, cuando navegaban por el río Madre de Dios en botes sin matrícula oficial ni la bandera peruana, entre otros requisitos.

La primera junta directiva de Fenamad estuvo liderada por el arakbut de la comunidad San José de Karene, Pedro Quique, e integrada, como secretario, por el yine Manuel Trigoso, de la comunidad de Diamante; los demás cargos fueron asumidos por delegados harakbut. El vocal elegido por Fenamad, Ezequiel Moqui, de la comunidad de Puerto Luz, quien había sido profesor bilingüe del ILV y hablaba mejor el español, viajó a Puerto Maldonado para dar a conocer la noticia de este primer congreso. Fue entrevistado en Radio Madre de Dios, con apoyo del misionero dominico Adolfo Torralba, quien estaba a cargo de dicha emisora. Luego, Ezequiel Moqui viajó a Lima para participar en el Primer Simposio de Comunidades Nativas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

(UNMSM), los días 26 al 30 de enero de 1982. Su exposición allí fue publicada en la revista *Sur* en Cuzco (Moqui, 1982). Él también realizó gestiones en Lima para atender las demandas de las comunidades integrantes de Fenamad.

Los primeros años de Fenamad

En septiembre de 1982, se llevó a cabo el segundo congreso de Fenamad, esta vez en la comunidad harakbut de Boca del Inambari, también con apoyo financiero de OXFAM. En ese segundo congreso Fenamad definió una gama más amplia de reivindicaciones que incluían todas las anteriores, relacionadas con las empresas invasoras de las tierras comunales, con la exigencia de titulación de tierras de las comunidades. También había demandas para un programa de apoyo a la salud comunitaria y a los estudios de secundaria de los jóvenes de las comunidades que terminaban sus estudios de educación primaria y no tenían acceso a la educación secundaria. Aunque el objetivo principal de este segundo congreso había sido programático, se eligió como presidente al harakbut de la parcialidad Wachiperi, Alejandro Corisepa, quien era regatón (comerciante fluvial) y podía visitar las diferentes comunidades en el curso de su trabajo para facilitar la consolidación de la organización.

Durante todo el período de la segunda presidencia del Perú de Fernando Belaúnde, 1980-1985, los trámites de titulación de tierras de las comunidades nativas de Madre de Dios fueron bloqueados. Aunque los funcionarios del Ministerio de Agricultura en Madre de Dios hicieron avanzar las gestiones en el nivel local, cuando los expedientes llegaban a Lima eran paralizados y a veces extraviados. Fue evidente que la prioridad de ese gobierno era favorecer la entrega de las tierras de la selva peruana a los amigos del régimen y no respetar los derechos de las comunidades nativas. En 1982, frente a las denuncias de Fenamad y sin respaldo político en Madre de Dios, con el escándalo internacional de los banqueros del Vaticano y el suicidio en Londres de Calvi, Central American Services abandonó su proyecto ganadero en Madre de Dios. Esto ocurrió en el contexto del fervor popular de movimientos sociales y reivindicaciones de descentralización y regionalización en el Perú, a los que el gobierno de Belaúnde hizo caso omiso (Moore, 1985).

Además, varios sucesos durante el gobierno de Belaúnde limitaron los avances con las demandas de las organizaciones indígenas como Fenamad. Primero, en 1980, CIPA llevó al Tribunal Bertrand Russell, en Rotterdam, Holanda, el caso del pueblo Asháninka del río Ene, cuyas comunidades habían sido invadidas por colonos procedentes de la sierra de Ayacucho con el silencio del gobierno. Posteriormente, se supo que estos colonos eran una avanzada de Sendero Luminoso para asegurar el transporte de la coca por el río Ene hacia el norte. Este caso recibió atención en la prensa internacional y muchos gobiernos y organizaciones de la sociedad civil protestaron ante el gobierno peruano por el despojo del territorio de estas comunidades que no habían recibido los títulos de propiedad

de sus tierras. CIPA, fundado por exfuncionarios de la Dirección de Comunidades Nativas de Sinamos, llevaba a cabo un proyecto legal grande, financiado por la Fundación Ford, que capacitaba a líderes indígenas de la Amazonía peruana y difundía información en las comunidades sobre sus derechos. Ante la reacción hostil del gobierno sobre las protestas por el caso Asháninka y el movimiento indígena amazónica, la Fundación Ford cerró el proyecto legal y dejó sin respaldo financiero las actividades de CIPA en apoyo a los indígenas de la selva peruana.

Las protestas de Fenamad y sus reclamos de titulación de tierras en Madre de Dios también molestaron al gobierno de Belaúnde, quien acusó de terroristas a los promotores de las organizaciones indígenas en la selva y, específicamente, a OXFAM, que se vio forzada a discontinuar el financiamiento de las actividades organizativas de Fenamad. Finalmente, en 1983-1984, Belaúnde propuso una carretera y un canal interfluvial a través del Istmo de Fitzcarrald y el Parque Nacional del Manu y viajó a la zona, donde indígenas aislados hirieron con flecha a un trabajador que se había adelantado a la visita del presidente Belaúnde (Moore, 1984). La mayoría de las organizaciones de conservación en la selva peruana, respaldadas por Fenamad, hicieron una campaña en la prensa nacional e internacional contra ese proyecto que tuvo que discontinuarse.

Durante este período, Fenamad se defendió sin apoyo financiero de OXFAM ni de las otras fuentes principales de cooperación internacional. Sin embargo, su presidente, Alejandro Corisepa, mantuvo activa la organización, llevando los boletines de Aidesep y COPAL a las comunidades que atendía con servicios comerciales, y promovió la participación de delegados de Fenamad en las asambleas de Aidesep. En coordinación con algunos compañeros que habíamos conformamos el Centro Eori de Investigación y Promoción Regional, aprovechamos el apoyo de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y pudimos contar con la participación de la doctora alemana Dorothea Hück, para que, durante dos años, promoviera la organización de promotores de salud indígena en las comunidades. Además, Fenamad participó en un programa de Aidesep de becas para que cuatro estudiantes arakbut siguieran estudios de secundaria en Puerto Maldonado, que cubría el costo de uniformes, útiles, alojamiento y alimentación. Por último, en coordinación con la Dirección Regional de Agricultura en Cuzco, en 1985 se logró la titulación de las tierras de la comunidad nativa Santa Rosa de Huacaria, una de las fundadoras de Fenamad (García Altamirano, 2003:277-281; Moore, 2015:65-67).

Primera reorganización de Fenamad

En julio de 1985, Alan García asumió la presidencia del Perú y la cooperación internacional pudo retomar sus intervenciones en apoyo a las organizaciones indígenas de la selva peruana. Por iniciativa de OXFAM América, junto con OXFAM Reino Unido, se aprobó un proyecto de apoyo a la organización y operaciones de Fenamad a través del Centro Eori. Con ese apoyo pudimos remunerar a un equi-

po de tres profesionales, incluyéndome, y cubrir los costos de la organización del tercer congreso de Fenamad, que se llevó a cabo en la comunidad Boca del Inambari en diciembre de 1985. En ese Congreso, se integraron tres comunidades del pueblo Ese Eja y una Kichwa Runa, ampliando así el carácter multiétnico de Fenamad. La Corporación de Desarrollo de Madre de Dios (Cordemad) y la Dirección Subregional de Agricultura de Madre de Dios enviaron representantes a ese congreso para recoger las demandas de Fenamad y el alcalde provincial de Tambopata envió una comunicación de solidaridad. Era la primera vez que entidades públicas en Madre de Dios prestaban atención a la organización indígena. Tras largos debates durante tres días, se definió una amplia gama de iniciativas programáticas y se reorganizó la Fenamad. Un ese eja ocupó la presidencia, apoyado por los delegados de los pueblos Harakbut y Yine. Además, con asesoría del abogado Felipe Pacuri, tanto Fenamad como el Centro Eori se formalizaron como asociaciones civiles. (Wahl, 1985; Moore, 2015.) Este último había canalizado los fondos destinados al fortalecimiento de Fenamad y sus comunidades bases durante el periodo 1985-1994.

El presidente de Fenamad elegido en el tercer congreso, con respaldo de las comunidades harakbut, fue Roberto Masías, del pueblo Ese Eja. En los siguientes congresos fue sucedido por Felix Manuel Kuakibehue y Miguel Pesha, ambos también Ese Eja, aunque delegados de los pueblos Harakbut, Yine, Kichwa Runa, Shipibo, Amahuaca y Matsigenka que se incorporaron progresivamente también participaron en las sucesivas juntas directivas. Durante ocho años no hubo mayores tensiones interétnicas en la organización, y Fenamad pudo lograr en esos años la titulación de las tierras de doce comunidades nativas de la cuenca del río Madre de Dios, incluyendo dos en Cusco. En 1992 también avanzó su propuesta de creación de la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA), una categoría de territorio de caza en beneficio a las comunidades colindantes, con el objetivo de consolidar la mayor parte del territorio harakbut.

Otros logros de este período fueron la implementación del programa de promoción de la medicina tradicional, Ametra-2000, con el apoyo de Miguel Alexiades y Didier Lacaze. Entre una gama amplia de medicina general, Ametra-2000, contando con chamanes shipibos, promovió el uso de la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), un alucinógeno importante en la cultura shipibo-konibo, pero ausente en la cultura harakbut, lo que generó algunas tensiones entre dichos pueblos. También se logró el apoyo de Cordemad con más de 40 becas para estudios de educación secundaria. Asimismo, con apoyo del gobierno noruego, Fenamad logró seis becas para estudios preuniversitarios y universitarios en Lima, para estudiantes indígenas que hubieran concluido sus estudios de secundaria; la implementación de registros civiles en la mayoría de las comunidades, en convenio con el Instituto Nacional de Estadística e Información (INEI); la adjudicación de derechos mineros propios para la minería aurífera en ocho comunidades; numerosos procedimientos judiciales favorables para la defensa de los territo-

rios de comunidades nativas contra mineros auríferos, entre otros invasores; y la destitución de un juez y un fiscal que avalaban ilegalmente derechos de mineros en territorios comunales (García Altamirano, 2003:281-288; Moore 2015:70-73).

Entre 1975 y 1991, Fenamad operaba en un espacio concedido por Centro Eori en su propio local, y sin presupuesto propio, pero con apoyo de asesoría y logístico de dicho centro. Progresivamente, los directivos adquirieron habilidades de gestión y administración y comenzaron a reclamar su propio local y presupuesto. Uno de los errores notados fue que, no obstante esas habilidades, Fenamad no contaba con un sistema administrativo-contable propio (García Altamirano, 2003: 289-290). Con el apoyo del Centro Eori, obtuvieron una donación de una ONG peruana que permitió la compra de su propio local y, a partir de 1993, OXFAM Reino Unido y OXFAM América les otorgaron un presupuesto propio, lo que les daba mayor capacidad de gestión e independencia en lo administrativo-contable. En 1996, ambas agencias finalizaron el financiamiento por intermedio del Centro Eori. Desde entonces, Fenamad opera de manera independiente.

La primera crisis interna

Las comunidades harakbut que habían cedido la presidencia de Fenamad a líderes del pueblo Ese Eja desde 1985, aunque ocupaban cargos menores, comenzaron a resistir ese arreglo y a autorganizarse a partir de 1992. En marzo de ese año, con el apoyo de Andrew Gray y la presencia de representantes de Fenamad y mía, las comunidades arakbut realizaron una reunión interna en la comunidad de Puerto Luz (antes Puerto Alegre), en la que definieron puntos clave, como su autoidentificación como Arakbut y ya no Amarakaeri (Gray 1997:140-145). Además, en esa reunión hubo quejas contra el alcalde distrital, acusado de no haber cumplido la promesa de su campaña electoral, de financiar materiales para la construcción de escuelas en dos comunidades. Las comunidades decidieron avisarle al alcalde que irían por los materiales el 30 de marzo. Cuando llegaron, no hubo voluntad de entregar esos materiales y los delegados los tomaron por la fuerza. Luego de darle un recibo a la municipalidad, retornaron a sus comunidades. Esta acción los fortaleció y comenzaron a reivindicar su espacio político (Gray, 1997:55-59).

En agosto de 1993, Fenamad llevó a cabo su octavo congreso en la comunidad El Pilar, comunidad formada con integrantes de una antigua misión dominica, en la que habitaban personas de los pueblos Shipibo, Ese Eja y Matsigenka. En ese congreso surgieron tensiones, a raíz de una propuesta separatista promovida por algunos harakbut, que estaban decididos a formar una organización independiente, llamada Consejo Harakbut (COHAR). Tras una larga y tensa discusión se aprobó la constitución de COHAR como instancia intermedia, pero que seguía afiliada a Fenamad sin formalización de su personería jurídica propia (Gray, 1997:208-210; García Altamirano, 2003:288-291, 2019:231-236).

Durante el debate, se hablaba sobre la necesidad de organizarse como pueblo con sus reivindicaciones étnicas en contrapeso al concepto de Fenamad, que era multiétnico. La discusión incluyó quejas acerca de la falta de atención por parte de Fenamad a las comunidades del sector alto de la cuenca, sobre todo, desde la oficina de la Federación en Puerto Maldonado, a cuatro días de viaje por río del alto Madre de Dios. Finalmente, en el noveno congreso, realizado en diciembre de 1995 en la comunidad Santa Rosa de Huacaria, COHAR se definió como instancia intermedia de Fenamad que incorporaba a las comunidades matsigenka y yine del sector alto de la cuenca y cambió su nombre a Consejo Harakbut, Yine y Matsigenka (Coharyima). De esta manera, este Consejo se definió como instancia multiétnica intermedia de Fenamad que abarcaba la cuenca alta y no como una organización sobre la base étnica del pueblo Harakbut. También en ese noveno congreso, Fenamad eligió como presidente a Antonio Iviche de San José del Karene, de manera que los Arakbut recuperaron el liderazgo en Fenamad. Con la reelección de Antonio Iviche en el décimo y undécimo congresos, en 1998 y 2000, él se mantuvo en la cabeza de la organización hasta 2002, con la participación activa de los otros pueblos en otros cargos.

Las gestiones sucesivas

Durante estas sucesivas gestiones, Fenamad contó con el programa Plan Karene, obtenido con el apoyo de IWGIA, que permitió profundizar en el rescate y valorización de la cultura harakbut. Al mismo tiempo, la Federación administraba los fondos, y, con la experiencia de errores cometidos, ganaron habilidades que antes no tenían (García Altamirano, 2003:291). Otro proyecto importante que llevaron, les permitió monitorear la exploración petrolera en el territorio ancestral harakbut por parte de la compañía Mobil de los Estados Unidos. Avanzaron en la titulación de tierras de más comunidades nativas y, en 2002, con el retiro de la Mobil tras perforar un pozo no rentable, lograron la aprobación de la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA), mientras el gobierno estableció el Parque Nacional Bahuaja-Sonene y de la Reserva Nacional Tambopata sobre áreas del territorio ancestral de los Ese Eja.

En el XII congreso de Fenamad, en 2002, Víctor Pesha, de la comunidad ese eja de Infierno ganó la presidencia y Julio Cusurichi la vice-presidencia, ambos de la cuenca baja, aunque dos Harakbut (wachiperi) también entraron en la junta directiva. Similar situación ocurrió en el XIII congreso en 2004, cuando Jorge Payaba, un shipibo de la comunidad Tres Islas, ganó la presidencia y Jorge Tayori, arakbut de Puerto Luz, ocupó el cargo de secretario. Durante la gestión de Jorge Payaba, Fenamad asumió la responsabilidad de proteger a los indígenas aislados, que venían apareciendo en el río de las Piedras y en el Manu, en el marco del proyecto de Aidesep apoyado por el gobierno noruego a través de la Fundación Rainforest de Noruega. También, durante ese período se logró titular las tierras de varias comunidades nativas más de diferentes pueblos y se forjó la Alianza de Federaciones con la unión de Fenamad con la

Federación Agraria Departamental (Fademad) y la Federación de Mineros Auríferos (Fedemin). Ellas realizaron sucesivos paros regionales que reivindicaban atención del gobierno a numerosas necesidades del pueblo de Madre de Dios. Esa unión logró, entre otros acuerdos, uno con los mineros de Fedemin de no solicitar más derechos mineros en territorios de comunidades nativas (García Altamirano, 2019:240-243).

A partir del año 2000, Fenamad y sus aliados Fademad y Fedemin tuvieron mucha presencia política en Madre de Dios, por su activa participación en sucesivos paros que exigían mayores atenciones a los sectores populares de la región. Esto coincidió con la caída del autoritario presidente del Perú, Alberto Fujimori, la transición hacia la democracia y el gobierno de Alejandro Toledo. Ese espacio político de Fenamad y las otras federaciones aliadas comenzó a cerrarse durante el segundo gobierno de Alan García (2006-2011). García se alió con la constructora de la carretera Interoceánica, Odebrecht, y con los intereses brasileños que promovían una central hidroeléctrica en el río Inambari, en Puno, que hubiera cortado el flujo natural de peces, además de inundar a una extensión grande de selva alta con graves impactos ambientales. Ese gobierno dejó de coordinar con los gremios populares de la región, y en junio de 2009, tuvo responsabilidad en la masacre de indígenas awajún y wampís, entre otros ciudadanos, y de policías en Bagua. Los indígenas de la región Amazonas, respaldados por Aidesep, protestaron contra algunos decretos del gobierno de Alan García que hubieran abierto las tierras indígenas a la inversión de capitales por foráneos, y el gobierno respondió con violencia (García Altamirano, 2019:277-278).

Cuando la RCA se aprobó finalmente en 2002, fue creada como área natural protegida (ANP) bajo la rectoría del Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SERNANP), de conformidad con la Ley sobre la materia (Ley 26835) de 1997. No se estableció como territorio de caza reservada para las comunidades nativas harakbut y yine colindantes, como había sido la propuesta de Fenamad en 1992, según el artículo 60º de la Ley Forestal y de Fauna Silvestre (Decreto Ley 21147), vigente en esa fecha. Los Harakbut y demás comunidades indígenas integrantes de Fenamad consideraban a la RCA como parte de su territorio recuperado y asumían el derecho de las comunidades colindantes de gestionarla autónomamente y no con el gobierno. Ese conflicto llevó a complejas discusiones hasta que, en diciembre de 2006, SERNANP accedió a otorgar el contrato de administración de la RCA a una entidad constituida para ese propósito por dichas comunidades colindantes, denominada Ejecutor del Contrato de Administración de la Reserva Comunal Amarakaeri (ECA-RCA). El Jefe de la ANP era y es un ingeniero designado por el SERNANP.

En el XIV congreso de febrero de 2007, Antonio Iviche fue nuevamente elegido presidente de Fenamad, de manera que los Arakbut recuperaron el liderazgo. Durante esa gestión, los pueblos de la cuenca baja (Ese Eja, Shipibo, Amahuaca y Kichwa Runa), marginados del liderazgo de su federación, se organizaron y, en

mayo de 2007, de manera paralela a Coharyima, fundaron el Consejo Indígena del Bajo Madre de Dios (Coinbamad), presidido por Wilber Inuma, amahuaca de la comunidad de Boca Pariamanu. Sin embargo, durante los siguientes años Fenamad, no incorporó a Coinbamad de manera orgánica en su estructura ni les ofreció espacio para su oficina en su local. En 2007, Julio Cusurichi, quién lideraba el proyecto noruego de protección a los pueblos indígenas aislados de Fenamad, ganó el Premio Ambiental Goldman. Antonio Iviche quería que el premio Goldman, que incluía 25 mil dólares para Julio Cusurichi, se diera a Fenamad. Esta situación generó mucha tensión entre Iviche y Cusurichi (García Altamirano, 2019:244-245).

Durante esa gestión, Fenamad priorizaba actividades de monitoreo y protección de los indígenas aislados y la consolidación de la RCA a través de la ECA-RCA. Surgió una crisis cuando el gobierno peruano otorgó un contrato para la exploración y explotación de hidrocarburos a la Hunt Oil Company de los Estados Unidos, en el Lote 76 que abarca la casi totalidad de la RCA. La empresa comenzó a brindar obsequios a miembros de algunas comunidades, lo que provocó divisiones tanto en la ECA-RCA como en las mismas comunidades. El consejo directivo de Fenamad exigió modificaciones en el estudio de impacto ambiental, rechazó las propuestas de Hunt Oil y formuló una acción de amparo contra sus operaciones, que está a la espera de sentencia del Tribunal Constitucional. Las relaciones se mantuvieron tensas hasta que Hunt Oil abandonó el lote en julio de 2017, sin completar la perforación de su primer pozo exploratorio.

En los sucesivos congresos de Fenamad, el XV de 2010 y el XVI de 2012, ganó la presidencia de Fenamad el harakbut Jaime Corisepa, de la comunidad Puerto Azul. Su segunda elección fue cuestionada por las comunidades de Coinbamad, las cuales se negaron a participar porque no querían que el congreso se realizara en San José del Karene porque esto favorecería a los candidatos harakbut. Luego, Fenamad, presionada por sus financieras, decidió realizar nuevas elecciones en enero del 2013. Jaime Corisepa desistió como candidato para evitar conflictos. En su lugar, la facción arakbut postuló a Klaus Quique, de San José del Karene, hasta ese momento se desempeñaba como vicepresidente. Klaus Quique ganó esa elección sobre Julio Cusurichi por un voto (Murtagh 2016:100-113; García, 2019:246). Además, Fenamad formalizó la incorporación de Coinbamad como instancia intermedia con espacio en su oficina.

En el XVII congreso de Fenamad en 2016, Julio Cusurichi fue elegido presidente con Eusebio Ríos, arakbut de San José del Karene, como vicepresidente, y miembros de comunidades ese eja, yine y harakbut en otros cargos. Seguían las tensiones interétnicas entre una facción arakbut y el resto de Fenamad, pero el dinámico liderazgo y su atención a la problemática de todas las comunidades por ese consejo directivo ganó apoyo en las comunidades y Julio Cusurichi fue re-elegido en enero de 2019, ahora por un plazo de cuatro años. Al principio de su gestión existían tensiones entre el consejo directivo de Fenamad y el lideraz-

go de ECA-RCA, aliado con la facción arakbut que había perdido las elecciones. Sin embargo, Fenamad incorporó a la ECA-RCA, a Coharyima y a Coinbamad a las sesiones de planificación de su programa y las invitó a las conversaciones con las diferentes instancias del gobierno y la sociedad civil, nacional y regional. Con esto los conflictos se han ido superando.

La etnicidad arakbut y las reivindicaciones étnicas de los otros pueblos

Los Harakbut se autodefinan como un pueblo con siete parcialidades con larga presencia en la cuenca del río Madre de Dios. La parcialidad arakbut es la más tradicional de ellas y ahora la más numerosa. Cultivan una extraordinaria diversidad de plantas en su horticultura itinerante y aprovechan la caza, pesca y recolección de numerosas especies (Moore, 2016). Su organización social se define por sus siete clanes patrilineales y totémicos. Ordenan su mundo a nivel espiritual en torno a sus mitos, especialmente el de origen sobre el árbol *wanamei'*. Todos son hijos del *wanamei'* (Moore 2003:60-79; Gray 1996:25-41; Helberg Chávez, 1996:54-80). Como las relaciones de los Arakbut con la sociedad nacional son más recientes que las de los otros pueblos indígenas en Madre de Dios, incluso con Fenamad, dichas relaciones están más cargadas de temores, dudas y celos, lo que resulta en la tensión intercultural, no obstante que ellos mismos han insistido desde el inicio que Fenamad en una organización multiétnica. Para los otros pueblos que tienen relaciones interculturales durante más largo tiempo, estas les son más fáciles.

La etnicidad de los Harakbut está fuertemente relacionada con su territorio de vida, *wa'dari*, que ancestralmente abarcaba casi tres millones de hectáreas en el sur de Madre de Dios y el norte de Puno y Cusco. A lo largo de siglos, partes de este territorio han sido compartidos con otros pueblos: los Ese Eja entre los ríos Inambari y Tambopata y los Yine y Matsigenka en el valle de Q'osñipata y el alto Madre de Dios (Moore, 2020). El *wa'dari* de los Arakbut abarca los reinos del bosque, los ríos y el cielo, con las almas de sus ancestros que habitan los animales de estos reinos en su trajín hacia el *serö'we*, un río subterráneo de eterna felicidad que es su paradero final (Gray 1997:101-132). Según mis propias investigaciones, estos conceptos son compartidos con las otras parcialidades harakbut, aunque estas otras parcialidades, con poblaciones más reducidas, ahora están más integradas en la sociedad nacional, con los colonos andinos además de otros pueblos amazónicos de la región.

Algunos arakbut que habían entrado en las misiones dominicas de Palotoa y Shintuya en la década de 1950, comenzaron a independizarse de los misioneros a partir de 1968. Ellos conforman ahora las principales comunidades de ese pueblo. Han mantenido mayor autonomía de la sociedad y economía regional que los otros pueblos, aunque desde la década de 1980 sus tierras comunales han sufrido invasiones de mineros auríferos y muchos otros actores foráneos.

Los otros pueblos integrantes de Fenamad, especialmente los Ese Eja, Shipibo, Amahuaca y Kichwa Runa²⁴¹, han pasado por experiencias de dominio de caucheros, misioneros, y colonos, durante todo el siglo XX. En el caso de los Ese Eja, sufrieron dislocaciones por los caucheros a principios del siglo XX y en los años 1930 estuvieron en la misión dominica de Lago Valencia. Estos procesos de articulación y contacto con su sedentarización desestructuraron parcialmente a la identidad étnica ese eja y generaron la construcción de una identidad que incorporó elementos propios y de otros pueblos indígenas, panamazónicos y cristianos con nuevas relaciones sociales, ecológicas y cosmogénicas (Alexiades y Peluso, 2003). Los Shipibo y Amahuaca, en cambio, llegaron a Madre de Dios desde la cuenca del Ucayali con los caucheros, en una relación de esclavitud, lo que también desestructuró parcialmente su identidad y ayudó a incorporar elementos de la sociedad regional en sus formas culturales. De manera similar, los Kichwa Runa, llegaron a Madre de Dios desde el río Napo en Ecuador y permanecieron en una relación de esclavitud bajo un patrón hasta mediados del siglo XX (Rummenh  ller, 2020a, 2020b, 2020c).

La reivindicación principal de todos los pueblos indígenas amazónicos de Madre de Dios ha sido de consolidación territorial: titulación de las tierras de sus comunidades y espacios en la gobernanza de las áreas naturales protegidas, la RCA, y la defensa de sus tierras de compañías petroleras y de mineros auríferos, entre otras demandas. Estas reivindicaciones han sido centrales en el programa de Fenamad y el trabajo en apoyo a ellas ha sido lo que más ha articulado a todos los pueblos de la región a su Federación y ha permitido la unión de tantos diversos pueblos en una sola organización.

Las naciones y pueblos en Madre de Dios

En los últimos años, en respuesta de las inquietudes étnicas de los diversos pueblos integrantes de Fenamad, esta federación ha venido apoyándolos para organizarse como tales y superar su fraccionamiento en comunidades nativas locales. En 2013, se formó la Nación Ese Eja que inicialmente integraba a tres comunidades de ese pueblo colindantes con la Reserva Nacional Tambopata y el Parque Nacional Bahuaja-Sonene. Se han unido para reivindicar juntos su identidad como Ese Eja y sus derechos, especialmente con relación a las restricciones de sus visitas para caza y pesca en áreas de su territorio ancestral ahora incorporadas en esas dos áreas naturales protegidas (Ponce Mariños, ed., 2016). La Nación Ese Eja se reorganizó en 2016 y otra vez en 2019, con asesoramiento legal y organizativo de Fenamad. Actualmente, es presidida por Víctor Pesha y tiene proyecciones de abarcar a todas las comunidades ese eja en Perú y Bolivia, como “nación” transfronteriza.

241. Este es el pueblo Quichua Canelos estudiado por Whitten. Los Kichwa Runa de Madre de Dios llegaron como esclavos con los caucheros en la primera década del siglo XX y en 1920 pasaron a la localidad de Alerta bajo el control de los hermanos Valdés. La comunidad nativa de Puerto Arturo constituye una escisión del grupo de Alerta que volvió a la zona de la desembocadura del río de las Piedras donde sus ancestros llegaron en 1910. (Rummenh  ller, 2003.)

De manera similar, en 2016, la mayoría de las comunidades harakbut se organizaron en la Nación Harakbut, con reivindicaciones de unión frente a agresores externos de sus comunidades y la RCA. La lidera Miguel Visse, de la comunidad Shintuya. Coordinan sus actividades estrechamente con Fenamad y Coharyima.

Luego, en 2018, numerosas comunidades yine de Madre de Dios, Cusco y Ucayali se reunieron en la comunidad Diamante para constituir la Nación Yine. Volvieron a reunirse en 2019 en la comunidad de Miaria, en Cusco, y tenían proyectado reunirse con sus paisanos en el río Acre, Bolivia, en mayo de 2020, pero no pudieron hacerlo por la crisis del COVID-19. Liderada por Segundo Laureano, el actual vicepresidente de Fenamad, su intención es integrar a todos los Yine de Perú, Bolivia y Brasil en una sola organización y reivindicar un mayor papel en la gobernanza de su vasto territorio.

Fenamad había venido trabajando con cuatro comunidades matsigenka al interior del Parque Nacional del Manu y las apoyó para que dos de ellas, Tsiririshi y Saregimeniki, fuesen reconocidas oficialmente como comunidades nativas en 2019. Las otras dos comunidades al interior del Parque, Tayakome y Yomibato, ya estaban reconocidas por gestión anterior a Fenamad. Ahora se han unido, con apoyo de Fenamad, para tratar conjuntamente como Pueblo Matsigenka, temas de tensión con el Parque donde no pueden criar gallinas para alimentar a sus huéspedes en la Casa Matsigenka, su albergue turístico, entre otras restricciones impuestas por el Parque que las afectan.

Los representantes de estas naciones y el pueblo matsigenka han participado en asambleas de Aidesep, el Consorcio TICCA y la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), a través de Fenamad. Conocen las experiencias de la Nación Wampís; el Pueblo Achuar; la Comunidad Nativa Matsés, que ha logrado unir su territorio étnico con 15 aldeas locales como una sola comunidad nativa; y el Consejo Shipibo-Konibo-Xetebo (Coshikox), que pretende integrar su pueblo con la articulación de mercados de sus productos y sus redes de radio y televisión. Están avanzando en la elaboración de sus estatutos.

Conclusiones

Fenamad se ha consolidado como una organización multiétnica que representa ante el mundo externo (gobiernos, sociedad civil, empresas privadas, misioneros, académicos, etc.) a los siete pueblos todavía existentes en la cuenca peruana del río Madre de Dios. Están afiliadas a ella las 37 comunidades nativas presentes en dicha cuenca del Madre de Dios y el norte de esa región. Fenamad defiende los derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas en aislamiento en la región y zonas limítrofes, mediante convenio con el Ministerio de Cultura. Es la única organización de la Amazonía peruana que ha logrado representar a todos los pueblos indígenas de una región. En las otras, dichos pueblos se han fragmentado en pequeñas federaciones en el ámbito de subcuencas, de

manera que AIDSESEP ha tenido que crear sus propias instancias regionales para articularlas. Fenamad sigue afiliada a Aidesep en el nivel nacional y esta reconoce a Fenamad como su instancia regional y a Coharyima y Coinbamad como federaciones locales. A través de Aidesep, Fenamad forma parte de la Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA), que integran los nueve países amazónicos. Asimismo, desde hace varias décadas Fenamad participa activamente en los espacios de las Naciones Unidas, como el Foro Permanente sobre Asuntos Indígenas, y está afiliada a la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), al Consorcio TICCAs (ICCA Consortium en inglés), y al Convenio de Minamata sobre el mercurio, lo que le da presencia a nivel global.

Internamente, además de Coharyima y Coinbamad, Fenamad ha apoyado la organización de sus instancias técnicas, como ECA-RCA y la Asociación Forestal Indígena de Madre de Dios (Afimad), que promueve el desarrollo del aprovechamiento de los mercados de productos forestales, como la castaña, además de la madera, medicinas tradicionales, aceites esenciales, etc., y también de la Organización de Jóvenes Estudiantes Indígenas de Madre de Dios (Ojeimad). De esta manera ha estructurado su programa de trabajo en torno a las demandas de todas sus comunidades integrantes con sus diversos pueblos.

Lo interesante de esta experiencia es que Fenamad se ha mantenido unido y ha ampliado su proyección desde lo local hasta lo global, como respuesta a todas las agresiones externas y esfuerzos de los protagonistas de estas para despojar a los indígenas de sus espacios territoriales, saquear los recursos naturales de ellos y de negar identidad a los pueblos indígenas que representa. Asimismo, ha podido lidiar con las tensiones étnicas con ajustes en su estructura organizativa y ha ganado espacios políticos que permiten que los pueblos integrantes tengan mayores posibilidades de expresión de sus diversas identidades y de adaptaciones étnicas. Esto ha sido posible con la alternancia, mediante elecciones, del liderazgo entre los diferentes pueblos y la incorporación en las planchas electorales de representantes de diferentes pueblos. Asimismo, al atender las reivindicaciones étnicas de sus pueblos integrantes, promoviendo ahora la consolidación de la Nación Ese Eja, Nación Harakbut, Nación Yine y Pueblo Matsigenka, Fenamad ha podido superar las tensiones que han surgido en torno a las dificultades y diferencias expresadas en sus identidades étnicas actuales.

Al asumir y apoyar la organización por naciones o pueblos, mientras el eje de su trabajo se orienta a la consolidación territorial de ellos, Fenamad ha podido manejar los celos y las diferencias de perspectiva y prioridades de sus comunidades integrantes, y se ha consolidado como organización representativa de todos los indígenas de la región y la cuenca del río Madre de Dios en el Perú. Ahora goza de una presencia política importante que es reconocida y respetada por las autoridades y la mayoría de la población regional. Ese proceso, asumido por los diferentes pueblos de la cuenca de Madre de Dios constituye su respuesta de etnogénesis, con adaptaciones a su mayor inserción en la economía y sociedad

globalizante de su entorno. Las agresiones etnocidas continúan, pero ahora Fenamad, con su compleja red de instancias de interacción con los pueblos y las comunidades afiliadas y sólido apoyo de aliados nacionales e internacionales, tiene la capacidad institucional para combatirlas.

Son pocos los antropólogos que han podido acompañar a los sujetos de sus investigaciones a través de medio siglo de cambios en sus relaciones con su entorno globalizante y en los procesos de respuesta. Por ello, me siento privilegiado, aunque el mérito de los logros corresponde a los mismos indígenas que han sabido consolidar su capacidad de respuesta.

BIBLIOGRAFÍA

Alexiades, Miguel N., Peluso, Daniela M.

2003 La sociedad Esa Eja: una aproximación histórica a sus orígenes, distribución, asentamiento y subsistencia. En *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura*, eds. Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano, pp. 91-110. IWGIA Documento No. 32. Lima: Fenamad y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).

Dostal, Walter (Ed.)

1972 *The Situation of the Indian in South America*. Geneva: World Council of Churches.

García Altamirano, Alfredo

2003 Fenamad 20 años después: Apuntes sobre el movimiento indígena en Madre de Dios. En *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura*, eds. Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano, pp. 274-309. IWGIA Documento No. 32. Lima: Fenamad y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).

2019 *Experiencias indígenas de autogestión política: el caso de Fenamad en el suroriente peruano 1980-2018*. inédito.

Gray, Andrew

1996 *Mythology, Spirituality, and History*. Providence, Oxford: Berghahn Books. [Traducción al español Alberto Chirif, 2002, *Los Arakmbut: Mitología, Espiritualidad e Historia*. Lima: Programa de los Pueblos de los Bosques e IWGIA.]

1997 *Indigenous Rights and Development: Self Determination in an Amazonian Community*. Providence, Oxford: Berghahn Books. [Traducción al español por Alberto Chirif, 2002, *Derechos indígenas y desarrollo*:

ETNOCIDIO Y ETNOGÉNESIS EN MADRE DE DIOS, PERÚ

Autodeterminación en una comunidad amazónica. Lima: Programa de los Pueblos de los Bosques e IWGIA.]

Grupo de Barbados,

1971 *Declaration of Barbados.* IWGIA Document No.1. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.

Guillén, Jesús

1982 Nace la Federación Nativa del Madre de Dios. *Sur: Boletín Informativo Agrario* 5(49):42-47. Cuzco.

Helberg Chávez, Heinrich

1996 *Mbaisik: en la penumbra del atardecer. Literatura Oral del Pueblo Harakmbut.* Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Jaulin, Robert

1970 *La paix blanche.* Paris: Éditions du Seuil.

1976 [1972] Introducción. En *El etnocidio a través de las Américas*, compilado por Robert Jaulin. México: Siglo XXI Editores.

Moore, Thomas

1980 Transnacionales en Madre de Dios: implicancias para las comunidades nativas. *Shupihui* 16:451-463. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

1983 Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios. *Shupihui* 28:413-426. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

1984 Peru: Manu National Park and indigenous peoples endangered. IWGIA Newsletter 37:126-135. Copenhagen.

1985 Movimientos populares en Madre de Dios y regionalización. En *Promoción Campesina, Regionalización y Movimientos*, ed. María Isabel Remy, pp. 165-191. Lima: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, DESCO Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

2003 La etnografía tradicional arakmbut y la minería aurífera. En *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*, eds. Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano, pp. 58-90. IWGIA Documento No. 32. Lima: Fenamad, IWGIA.

2015 Los orígenes de la Fenamad y el proceso de consolidación territorial de las comunidades nativas en Madre de Dios. *Estructura Salvaje: Revista de Análisis Social y Debate Académico* 4(4):60-80. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

2016 Arakbut cultivated plants in historical perspective. Presentación en X Conferencia Seaquianual, Sociedad para la Antropología de las Tierras Bajas de América del Sur, 7-10 de enero de 2016, New Orleans, LA, USA.

- 2020 Los harakbut, su territorio y sus vecinos. En *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*, eds., María C. Chavarría, Klaus Rummenhöller y Thomas Moore, pp. 122-177. Lima: USAID.
- Moqui, Ezequiel
 1982 Testimonio: Los nativos de Madre de Dios frente a la extracción de los recursos naturales. *Sur: Boletín Informativo Agrario* 5(49):50-56. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Murtagh, Chantelle
 2016 *Producing Leaders: an Ethnography of an Indigenous Organization in the Peruvian Amazon*. Tesis PhD en antropología, Universidad de Manchester.
- Pacuri, Felipe; y Thomas Moore
 1992 *Los conflictos entre mineros auríferos y el pueblo arakmbut en territorios indígenas de Madre de Dios*. Puerto Maldonado: Centro Eori de Investigación y Promoción Regional y Fenamad.
- Ponce Mariños, María (Ed.)
 2018 *Tejido Territorial Ese Eja. Más Allá de las fronteras y las áreas naturales protegidas*. Lima: Pueblo Ese Eja.
- Rummenhöller, Klaus
 2020a El pueblo que habla inga: los Kichwa Runa en Madre de Dios. En *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*, eds., María C. Chavarría, Klaus Rummenhöller y Thomas Moore, pp. 338-354. Lima: USAID.
 2020b Los Shipibo en Madre de Dios: una reseña histórica. En *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*, eds., María C. Chavarría, Klaus Rummenhöller y Thomas Moore, pp. 355-375. Lima: USAID.
 2020c Los Amahuaca en Madre de Dios. En *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*, eds., María C. Chavarría, Klaus Rummenhöller y Thomas Moore, pp. 376-387. Lima: USAID.
- Sur
 1979 Transnacionales a la conquista de la selva. *Sur, Boletín Informativo Agrario* 2(17):21-24. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Varese, Stefano
 2017 From repression to revolution. Velasquismo en Amazonia, 1968-1975. En *The Peculiar Revolution*, eds. Carlos Aguirre y Paulo Drinot, pp. 319-336. Austin: University of Texas Press.
- Wahl, Lissie
 1985 La Federación Nativa del Río Madre de Dios. *Amazonía Indígena* 5(9): 12-23. Lima: Copal – Solidaridad con los Grupos Indígenas.

ETNOCIDIO Y ETNOGÉNESIS EN MADRE DE DIOS, PERÚ

Warman, Arturo, Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco Arenas, Mercedes Olivera de Vásquez y Enrique Valencia

1970 *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

Whitten, Norman E., Jr., con asistencia de Marcelo F. Naranjo, Marcelo Santi Simbaña y Dorothea S. Whitten

1976 *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press.



LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE GUATEMALA Y LOS ECOS DE LAS DECLARACIONES DE BARBADOS

Silvel Elías



Introducción

Al mismo tiempo que aparecía la Declaración de Barbados I, ocurría en Guatemala una transformación en la manera de explicar y abordar el “problema indígena”, que se entendía como el rezago de los indígenas respecto al resto de la sociedad. Hasta entonces, el pensamiento indigenista dominante sostenía que los indígenas obstaculizaban el avance del país hacia el progreso, debido a que persistían en sus costumbres ancestrales, y proponía la educación, la ciudadanía y la religión como mecanismos para su asimilación e integración a un ideal de sociedad moderna, culturalmente uniforme, ladinizada, sobre la cual debería girar la identidad guatemalteca. En relevo, emergía un debate, entre académicos, políticos y líderes indígenas que explicaba el problema indígena como producto del colonialismo interno vigente y el sistema capitalista, y cuya solución no se encontraba en la integración, como planteaban los indigenistas, sino en la lucha por su liberación.²⁴²

La Declaración de Barbados I y el declive del pensamiento indigenista no fueron una simple coincidencia. Aunque no hay referencias concretas sobre su influencia²⁴³, en realidad, el indigenismo estaba desapareciendo como principal abordaje de los asuntos indígenas en México, Perú, Bolivia y Ecuador, dando paso a la emergencia de un movimiento indígena, con voz y protagonismo propios, como sujetos políticos luchando por su descolonización,²⁴⁴ y exigiendo en sus respectivos Estados, el reconocimiento a sus derechos colectivos, que incluyen derecho a la cultura y la identidad propias, a las tierras comunales, los territorios ancestrales, las formas propias de organización y autogobierno, la autodeterminación y sus formas de vida. Por ello, es razonable pensar que los debates sobre el cambio de paradigma en la cuestión indígena hayan acogido los planteamientos de las Declaraciones de Barbados.

242. El autor agradece las orientaciones brindadas por Georg Grünberg, Santiago Bastos, Máximo Bá, Pablo Ceto y Virgilio Reyes para la elaboración del presente artículo.

243. Virgilio Reyes, Santiago Bastos, entrevista, agosto de 2020.

244. Máximo Bá, entrevista, agosto 2020.

Este artículo analiza la situación de los pueblos indígenas del país a partir de la información de las estadísticas oficiales, las propuestas para transformar las relaciones étnicas desiguales, los impactos del neocolonialismo y las luchas recientes por el reconocimiento de sus derechos sobre la premisa de la anhelada refundación del Estado.

Los indígenas en el colonialismo vigente

Los indígenas de Guatemala viven dentro de una sociedad racista que los discrimina y en un Estado que los invisibiliza y excluye. La información sobre su presencia y condiciones de vida es todavía incipiente y débil, no obstante que a nivel internacional se viene sugiriendo desde hace tiempo la incorporación del enfoque étnico en las estadísticas oficiales. (Schkolnick, 2009; FAO, 2015). Los censos de población mostraban una disminución de la proporción indígena en el total de la población: 64.5% en 1921, 55% en 1940, 43.25% en 1964, 43.8% en 1973, 41.89% en 1981, 41.7% en 1994 y 39.26% en 2002. Esta situación se ha explicado en función de la “ladinización” empujada desde el Estado (Adams, 1994), proceso que ocurrió con más fuerza durante el régimen liberal y luego se estabiliza alrededor del 40% durante la segunda mitad del siglo XX. También es posible que los indígenas prefieran no autoidentificarse para escapar del racismo y la represión gubernamental (Elías, 2020a); o que intencionalmente las estadísticas los invisibilizaran para justificar la escasa inversión pública para indígenas y avalar la penetración de proyectos extractivos. (ICEFI, 2017)

Pero el Censo de Población de 2018 (realizado 18 años después del anterior), proporciona datos sorprendentes: por primera vez se detiene la disminución de la población indígena. De 14.9 millones de habitantes, 6.5 millones (43.75%) se autoidentificaron como indígenas (INE, 2019), dato similar al del censo de 1964. Sin embargo, las organizaciones indígenas siguen considerando que persiste la subestimación, ya que calculan que debería ser del 60%. Los departamentos que tenían mayor porcentaje de población indígena en el censo de 1973 (Vidal, 1977) continúan siendo los mismos en 2018, incluso con un leve aumento porcentual: Totonicapán aumentó su población indígena de 97.1% a 98%, Sololá de 94.5% a 97%, Alta Verapaz de 91.1% a 93% y Quiché de 85.9% a 89%, mientras que Chimaltenango se mantuvo en 79%. Algunos departamentos del oriente del país, que por mucho tiempo se consideraban plenamente ladinizados, repuntaron significativamente en su identificación indígena: el departamento de Guatemala, en donde se asienta la ciudad capital, mantuvo su misma proporción del 14%, en tanto que Jutiapa pasó de 5.8% a 21%, Santa Rosa de 6.1% a 16%. Estos cambios se deben a la lucha por la reafirmación identitaria, principalmente en el caso de los pueblos Xincas y Ch'orti. (Elías, 2020b) Los datos también comprueban el “fracaso de la política de ladinización”, (Taracena, sf) que no alcanzó las dimensiones que pretendía el Estado Nacional de tener un país sin indios.

Las condiciones de vida siguen mostrando el rezago de los indígenas respecto a sus pares no indígenas debido a la falta de compromiso del Estado con la diversidad étnico-cultural y con el reconocimiento y ejercicio de los derechos. Este rezago también se explica por el vínculo entre el racismo y la estructura de clases, que hace que los indígenas, además de negados, sean explotados y excluidos. (PNUD, 2005) Para el año 2016, el Índice de Desarrollo Humano para indígenas era de 0.397, mientras que para no indígenas era de 0.546. La pobreza afecta al 75% de indígenas y al 36% de no indígenas²⁴⁵, la desnutrición crónica al 58% de indígenas en comparación con el 38% de no indígenas²⁴⁶, y el analfabetismo al 22% de indígenas, contra el 11% de no indígenas, en tanto que el gasto público total para pueblos indígenas en 2015 fue de USD 1400 millones y para no indígenas de USD 4,300 millones (ICEFI, 2017).

En los artículos 66° y 67° de la Constitución Política, aprobada en 1985, el país reconoce su conformación multiétnica y garantiza los derechos de los distintos grupos étnicos, el respeto y promoción de las formas de vida, organización social y tenencia histórica de sus tierras, aunque no habla de pueblos indígenas ni de reconocimiento a sus derechos. Estos conceptos aparecen recién en 1996 en los Acuerdos de Paz y la ratificación del Convenio 169 de la OIT, declarado de rango constitucional en 2010, en donde el Estado se compromete a reconocer los derechos de los pueblos indígenas, incluyendo el derecho a la consulta previa. El país se ha adherido a la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, y la Política de la FAO sobre pueblos indígenas y tribales, así como otros tantos convenios internacionales. Pero en la práctica, prevalece la exclusión y la escasa participación de los indígenas en la vida política: la Presidencia de la República nunca ha sido ocupada por un indígena, aunque en la última contienda electoral de 2019 hubo cinco candidatas indígenas; en el Congreso de la República no pasan de 20 indígenas de un total de 168 congresistas, y las Cortes de Justicia se conforman mayoritariamente de jueces y magistrados no indígenas. En cambio, se aprecia un mayor equilibrio en los gobiernos locales, ya que el número de alcaldes municipales indígenas ha ido en aumento en las últimas décadas.

En los últimos años, no se ven cambios sustanciales en la inversión pública para pueblos indígenas en asuntos de salud, educación, infraestructura e inversión productiva. Solo el 45% de la inversión pública se destina a los espacios habitados por pueblos indígenas, lo que no corresponde con el hecho que estos constituyen el 60% de la población del país.²⁴⁷ En el mismo sentido, el Informe

245. <http://www.oas.org/es/cidh/multimedia/2016/guatemala/guatemala.html>

246. <http://www.sesan.gob.gt/wordpress/wp-content/uploads/2018/05/Situacion-SAN-Guatemala-dia-1.pdf>

247. http://icefi.org/sites/default/files/inversion_en_pueblos_indigenas_0.pdf
http://icefi.org/sites/default/files/inversion_en_pueblos_indigenas_0.pdf

Nacional de Desarrollo Humano 2015-2016 *“Más allá del conflicto, luchas por el bienestar”*;²⁴⁸ señala que el modelo de desarrollo neoliberal impulsado desde 1990 no ha hecho sino aumentar las inequidades y la exclusión, además de incrementar el deterioro ambiental y la conflictividad social.

El indígena como problema y como objeto de estudio

Para inicios de la década de 1970, en Guatemala ya estaba haciendo crisis el enfoque indigenista en torno al debate sobre el “problema indígena”, en el cual los indígenas son vistos como obstáculo para el progreso. Este enfoque aparece a finales del periodo colonial, se generaliza en el discurso durante el liberalismo cafetalero de finales del siglo XIX y se consolida con las ideas desarrollistas a mediados del siglo XX. Ver en los indígenas el freno a la modernidad refuerza los prejuicios que sobre ellos se tienen aún en el imaginario social: holgazanes, poco inteligentes, necios, sucios, costumbristas, desleales y poco interesados en su propia superación; todo ello debido a su condición de raza inferior. Ante esto, los conservadores proponían mantener la tutela proteccionista de los indígenas por parte de la Iglesia y el gobierno, pero en el fondo lo que querían era seguir aprovechándose de su servidumbre.

Los liberales, por su parte, proponían políticas indigenistas de asimilación e integración, desde donde se forzaba al mestizaje y la eugenesia para producir la ladinización, el desarraigo de sus tierras ancestrales para inducir su incorporación forzada al mundo laboral –pero al mismo tiempo reteniéndolos en sus comunidades para luego obligarlos a trabajar en las fincas–, la prohibición de los idiomas nativos y el uso de vestimentas tradicionales, la formación de gobiernos municipales mixtos y la promoción de la ciudadanía. Según Adams (1996), el indigenismo emerge como solución del problema indígena, al aceptar que estos tenían ciertos defectos innatos que dificultaban su vinculación al progreso, por lo que era obligación estatal llevarlos a la civilización mediante su integración a la sociedad mediante la ladinización, pero manteniéndolos colonizados, esfuerzo en el que se ocuparon políticos e intelectuales desde inicios del siglo XX hasta 1970.

Durante ese tiempo, el proceso de integración fue empujado teórica y metodológicamente desde el Instituto Indigenista Nacional (IIN), creado en 1945 durante el Gobierno Revolucionario y luego por el Seminario de Integración Social Guatemalteco (SISG), creado en 1956, este último dominado por la antropología culturalista norteamericana, calificada por algunos autores como “antropología de la ocupación”. Esta última es la institución que ha publicado hasta ahora la mayor cantidad de estudios sobre la vida de las comunidades indígenas, que consolidan la visión dicotómica de indígenas –ladinos, pero que en el fondo

248. <http://www.gt.undp.org/content/guatemala/es/home/library/poverty/informes-nacionales-de-desarrollo-humano.html>

forman parte de las estrategias anticomunistas (López, Celigueta, & Mariano, 2015). De acuerdo con el antropólogo Máximo Ba', una versión renovada del indigenismo surge con el multiculturalismo, enfocado en el simbolismo cultural, la educación bilingüe intercultural y la inclusión, pero que no dejan de ser estrategias de cooptación del liderazgo indígena en la institucionalidad del Estado, (Bá, 2020), en el que los "indios permitidos" podían ser partícipes del diseño de las política públicas y hasta funcionarios públicos de alto nivel, siempre y cuando se mantuvieran dentro del *status quo*.

Romper con el colonialismo: el énfasis de las luchas indígenas

Frente al cuestionamiento que el indigenismo venía enfrentando en varios países del continente (Landa, sf), empezaron a surgir movimientos anticolonialistas. En Guatemala, intelectuales indígenas de la talla de Andrés Inés Chávez, lingüista K'iché que en 1945 propuso un sistema para homologar el estudio de los idiomas nativos, y Antonio Pop, abogado Q'eqchí, fueron los primeros que iniciaron el debate sobre la descolonización y liberación de los indígenas, tal como también lo proponían los "Barbadeños"²⁴⁹. Sin embargo, el verdadero debate, que poco a poco se fue conociendo como la cuestión clase versus etnia, se inició con la confrontación entre el historiador Severo Martínez Peláez, autor de la célebre *Patria del Criollo*, y el abogado y sociólogo Carlos Guzmán Böckler autor, junto con Jean-Loup Herbert, de *Guatemala, una interpretación histórico social*.²⁵⁰

Desde un enfoque marxista, Severo Martínez situaba el problema indígena dentro de la estructura de clases sociales que había generado, entre otras desigualdades sociales, el fenómeno del latifundio–minifundio; mientras que Guzmán Böckler, que había acogido los planteamientos de la Declaración de Barbados 1²⁵¹, ponía énfasis en las desigualdades étnicas que subyacen en la sociedad guatemalteca y que se manifiestan, en la explotación de los indígenas y el racismo. Ambos planteamientos dejaban atrás el indigenismo y posicionaban el debate entre la lucha de clases y la reivindicación étnica; aunque en aquel tiempo fueron más abundantes los estudios derivados de la primera vertiente, por ejemplo: *El Proletariado Rural en el Agro Guatemalteco* de Carlos Figueroa Ibarra, o *Las Clases Sociales en Guatemala* de Santiago López Aguilar, que durante mucho tiempo fueron textos imprescindibles. Pablo Ceto²⁵² indica que estos enfoques también moldearon los discursos de las facciones insurgentes durante el conflicto armado, siendo la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA) la

249. Término utilizado por Georg Grünberg para referirse a quienes participaron en los Encuentros que dieron lugar a las Declaraciones de Barbados.

250. De acuerdo con Georg Grünberg, aunque Carlos Guzmán Böckler no estuvo en Barbados I, sí tuvo influencia en Guillermo Bonfil Batalla, antropólogo mexicano participante de dicha reunión. También indica que el indígena guatemalteco Benjamín Son Turnil, participó en Barbados II en 1977.

251. Bastos, Santiago. Entrevista personal, agosto 2020

252. Pablo Ceto. Entrevista personal, agosto de 2020

que más acogió el indianismo, al asumir que etnia y clase no eran dimensiones excluyentes, situación que explicaba que la base de acumulación de los grandes terratenientes era la explotación laboral y el despojo de tierras indígenas. A inicios de los años 90, coincidente con el Quinto Centenario y el otorgamiento del Premio Nóbel a Rigoberta Menchú, los indígenas reclamaban mayor participación, dando lugar al surgimiento del llamado Movimiento Maya que fue vital en los procesos de negociación de los Acuerdos de Paz que pusieron fin al conflicto armado en 1996. (Bastos & Camus, 2003)

Uno de los logros de estos acuerdos fue la aprobación del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI), que refleja aspectos tanto de las Declaraciones de Barbados como del Convenio 169 de la OIT y la convención contra el racismo. En ese se reconoce que: *“los pueblos indígenas han sido particularmente sometidos a niveles de discriminación de hecho, explotación e injusticia por su origen, cultura y lengua, y que [...] padecen de tratos y condiciones desiguales e injustas por su condición económica y social”*, y agrega que los asuntos de interés de los pueblos indígenas *“deben ser tratado por y con ellos”*.

Los Acuerdos de Paz generaron muchas expectativas que apuntaban a la Reforma del Estado y la construcción de una sociedad más incluyente para superar los lastres del colonialismo, la excusión y el racismo. En 1999, se realizó un referendo para aprobar o rechazar los cambios constitucionales de la reforma del Estado. al que solo asistió el 18% del padrón electoral. Las reformas no fueron aprobadas, siendo evidente en la campaña la carga de racismo impulsada por quienes se opusieron a las reformas. En 2017, un nuevo intento de reformas constitucionales, con énfasis en el sector justicia, tampoco avanzó, a pesar que las organizaciones indígenas sacrificaron el componente de jurisdicción de la justicia indígena, que se creía era el mayor obstáculo para su aprobación.

Un estudio elaborado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo con ocasión del veinte aniversario de los Acuerdos de Paz, concluye que existen avances en aspectos blandos, tales como la conformación de la Comisión contra la Discriminación y el Racismo (Codisra), la educación bilingüe intercultural y la Ley de Idiomas Mayas. Sin embargo, se ha incumplido con los compromisos de fondo, tales como los derechos a las tierras y los territorios y la mejor equidad en la representación política indígena en las estructuras gubernamentales. Tampoco existen políticas para cambiar las estructuras económicas y sociales que generan el racismo contra los pueblos indígenas²⁵³. La institucionalidad indígena del Estado, conformada para atender los asuntos indígenas en las dependencias gubernamentales, son en realidad pequeñas ventanillas con escaso personal, sin recursos ni poder de decisión para intervenir en las agendas oficiales en favor de los pueblos indígenas.

253. Santiago Bastos, entrevista, septiembre 2020

Con voz propia

Desde los inicios de la movilización indígenas a finales del siglo XX, han surgido nuevos aportes para comprender las relaciones étnicas, levantando el debate de temas álgidos —como mestizaje, racismo, ciudadanía, civilización, identidades, nacionalismo y multiculturalismo—, con la finalidad de comprender cómo se ha construido la nación y la etnicidad, sin perder de vista la lucha contra el pensamiento y prácticas del colonialismo vigente. (Taracena et.al, 2004; Bastos & Cumes, 2007) El proyecto de investigación “Por qué estamos como estamos”, que incluyó una exposición itinerante, abrió varios cursos de discusión sobre las relaciones étnicas entre amplios sectores de la sociedad, sobre todo en jóvenes y residentes urbanos.

En tiempos más recientes, pasado el espejismo del multiculturalismo, el debate ha rebasado la apuesta por la mayanización y ahora se posiciona más en los derechos de los pueblos indígenas, incluyendo a los Xinkas y Garífunas²⁵⁴. Lo indígena se convierte en un concepto político de mayor amplitud que aboga por la autonomía, la libre determinación, la lucha contra la pobreza, la exclusión y la desigualdad. No apuesta por el multiculturalismo, sino por el plurinacionalismo; integra la demanda de tierra y territorio y el fortalecimiento de la cosmovisión. (Bá, 2020).

Las dinámicas territoriales generadas por el neocolonialismo extractivista y los procesos de recuperación de derechos sobre las tierras y los territorios ancestrales, dieron más fuerza a las voces propias desde los pueblos indígenas, que ahora hablan y se posicionan en los espacios nacionales e internacionales y que encuentran eco en realidades y luchas similares regionales y mundiales. Los indígenas luchan actualmente por su conformación como sujetos políticos y de derecho, capaces de luchar por sí mismos por su liberación.²⁵⁵

Del lado académico también empiezan a perfilarse transformaciones epistemológicas y ontológicas importantes. Ya no se trata de estudiar al indígena desde una perspectiva folclórica y neutral, ni mediante la imposición de conceptos y categorías que reproducen esquemas de dominación. Se aboga ahora por una academia comprometida, reflejada en el actuar ético y político para acompañar las luchas de emancipación. El ejemplo de este compromiso, lo encontramos en Georg Grünberg, coordinador del primer encuentro de Barbados, cuyo trabajo no ha sido estudiar a los indios, sino acompañarlos en sus luchas, lo cual se refleja en las iniciativas de mapeo y titulación de los territorios ancestrales en Brasil, Paraguay, Nicaragua y Guatemala.

254. Se trata de un grupo étnico descendiente de africanos y aborígenes caribes y arahuacos que fueron expulsados por los ingleses de la isla de San Vicente en 1797 y se instalaron en las costas de Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua. En Guatemala viven mayoritariamente en Livingston, Izabal.

255. Máximo Bá, entrevista, agosto 2020

Ei neocolonialismo y los territorios indígenas

El colonialismo mantiene su vigencia. “Los indígenas de América continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales.”²⁵⁶ Ahora, los pueblos indígenas se enfrentan a una nueva modalidad, que se refleja en la incursión de grandes inversiones extractivas y de grandes plantaciones de monocultivos agrícolas sobre sus territorios ancestrales, avaladas por los Estados que incumplen la consulta previa que establecen las leyes nacionales y los convenios internacionales. Entre 2018 y 2020, la Corte de Constitucionalidad ordenó la suspensión de tres grandes proyectos mineros y dos hidroeléctricas, y ordenó al gobierno celebrar las consultas conforme los estándares del Convenio 169.

El neocolonialismo replica muchas de las prácticas del viejo colonialismo, en el sentido que utiliza los mismos mecanismos de engaño, fraude legal y coacción para despojar tierras, anular derechos, causar divisionismo entre comunitarios, explotar la fuerza laboral, cambiar prácticas culturales, cooptar liderazgos locales, fomentar la corrupción y la impunidad, y sobre todo, reprimir la resistencia comunitaria, tal como lo demuestran los 327 atentados y 39 asesinatos, cometidos en 2019 contra indígenas que defienden sus derechos.

Perspectivas: refundación del Estado, restitución de derechos y buen vivir

Los pueblos indígenas, conscientes de su situación colonial en un Estado que les excluye, recrimina y niega sus derechos, han planteado sus visiones sobre lo que considera debería ser su liberación y autonomía en el marco de la necesaria refundación del Estado. Algunas de las propuestas que se mencionan en el estudio realizado por Máximo Bá (Bá, 2020), se refieren principalmente a agendas políticas, propuestas y planes de las organizaciones indígenas para su inclusión con autodeterminación y autonomía en Estado democrático reformado. Sin embargo, estas propuestas jamás han sido tomadas en cuenta por el Estado en el diseño de políticas públicas ni en las agendas de gobierno, que continúan perpetuando el modelo desarrollista, centralista y excluyente.

Aun así, las comunidades indígenas continúan practicando, en la medida de lo posible, el modelo de *Utz Kaslemaj* (buen vivir), que armoniza la satisfacción de las necesidades humanas con el cuidado de la madre naturaleza, un modelo alternativo que privilegia el protagonismo de los actores sociales, el territorio, las instituciones locales, la acción colectiva y la cosmovisión de los pueblos.

En el ámbito de la recuperación de derechos, algunos pueblos indígenas han mantenido un reclamo permanente sobre sus tierras ancestrales despojadas y

256. Primera Declaración de Barbados. 1971

usurpadas mediante fraudes legales. Desde la Mesa de Tierras Comunales, una instancia conformada por autoridades ancestrales, se han encausado diversas demandas de las cuales se han logrado recuperar alrededor de 315 000 hectáreas en un total de 25 casos, más otros 30 que están en trámite para un aproximado total de tres millones de hectáreas de potencial recuperación. En junio de 2020, la Corte de Constitucionalidad emitió sentencia definitiva favorable al amparo presentado por cuatro comunidades indígenas (dos para el pueblo Ixil y dos para el pueblo Ch'ortí) y ordenó la restitución de sus tierras²⁵⁷. Esto es solo el inicio de un largo camino para revertir, mediante el litigio estratégico, el despojo fraudulento e ilegal de las propiedades comunales. (Peláez, 2017)

Por otra parte, frente al modelo oficial de educación excluyente y sin pertinencia cultural, los pueblos indígenas han empezado a construir mecanismos propios como la Universidad Ixil, la Universidad Kaqchikel y varios centros de estudios e investigación, que en el futuro serán los tanques de pensamiento necesarios para conducir las luchas por la emancipación.

Conclusión

A pesar del entusiasmo que generaron los Acuerdos de Paz, en los últimos cuatro periodos presidenciales desde 2008, se ha abandonado la agenda indígena. La crisis política en la que se ha sumergido el país desde el 2015 como producto de la lucha contra la corrupción y la impunidad, ha relegado aún más los compromisos del Estado con los pueblos indígenas. Aunque hay avances en el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas en materia de tierras comunales ancestrales, en realidad, los últimos gobiernos se han ocupado en dismantelar la escasa institucionalidad que se ocupa de los asuntos indígenas, a la vez que sus acciones siguen evidenciando un exacerbado racismo al negar el reconocimiento y protección de estos derechos, como se ve en la persistencia del despojo de tierras y bienes naturales.

Las decisiones gubernamentales en favor de la instalación inconsulta de inversiones extractivas en territorios indígenas, la represión y el reiterado uso del mecanismo de la fuerza para sofocar la defensa del territorio, muestran la persistencia del colonialismo interno. Luchar contra estos mecanismos de opresión, negación y despojo continúa marcando el rumbo de la lucha indígena, tal como lo planteó hace cincuenta años la Primera Declaración de Barbados.

En síntesis, para superar el modelo colonial en Guatemala, los pueblos indígenas plantean la construcción de un nuevo Estado, en donde puedan vivir digna-

257. Al momento de escribir este artículo, se tuvo la noticia del fallecimiento de Bonerge Mejía, magistrado de la Corte de Constitucionalidad, uno de los principales proponentes de los amparos en favor de las comunidades indígenas.

mente, sin exclusiones, ni desigualdades sociales ni económicas, en donde sean reconocidos como sujetos políticos y de derecho, libres de ejercer su identidad y cosmovisión, capaces de autogobernarse y construir sus aspiraciones del buen vivir. Es la apuesta por la autonomía, aún lejana, pero posible.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard
1994 Ladinización e Historia: el caso de Guatemala. . *Mesoamerica* 28, 289-304.
- Bá, Máximo
2020 Movimiento indígena, Estado, democracia y partidos políticos en Abya Yala. En Ana Silvia Monzón, *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (págs. 347-369). Guatemala: CLACSO.
- Bastos, Santiago & Camus, Manuela
2003 *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- Bastos, Santiago, & Cumes, Aura
2007 *Mayanización y Vida Cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Guatemala: FLACSO-CIRMA-CHOLSAMAJ.
- Elías, Silvel
2020a Guatemala. En IWGIA, *El Mundo Indígena* (págs. 421-429). Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
2020b La-violencia-epistémica contra-los-pueblos indígenas. *Debates Indígenas*, <https://debatesindigenas.org/notas/59-violencia-epistemica.html>.
- FAO
2015 *Los Pueblos Indígenas y las Políticas Públicas de Seguridad Alimentaria y Nutricional en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: Fondo de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación.
- ICEFI
2017 *Inversión Pública en Pueblos Indígenas, según el presupuesto ejecutado en 2015*. Instituto Centroamericano de Estudios Fiscales. Guatemala: Instituto Centroamericano de Estudios Fiscales.
- ICEFI
2017 *La inversión pública en pueblos indígenas en 2015*. Guatemala: Instituto Centroamericano de Estudios Fiscales.

INE

2019 *Informe del XII Censo de Población y VII de Vivienda 2018*. Guatemala: Instituto Nacional de Estadística.

Landa, Ladislao

(sf). *Pensamientos indígenas en nuestra América*. Lima, Perú: CLACSO. Disponible en: [ttp://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/critica/C01LVazquez.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/critica/C01LVazquez.pdf).

López, Julián, Gemma Celigueta & Lorenzo Mariano

2015 Las representaciones del indígena desde la antropología en Guatemala. *Quaderns*, 161-182.

Peláez, Juan Carlos

2017 *Recuperación de la propiedad comunal del pueblo maya Chajomá, Chwatutuy y su territorio ancestral. Sistematización del caso*. Guatemala: Comunidad Indígena de Chuarrancho.

PNUD

2005 *Informe Nacional de Desarrollo Humano 2005. La Diversidad Étnico - Cultural en un Esado Plural*. Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Schkolnick, Susana

2009 *La inclusión del enfoque étnico en los censos de población en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL.

Taracena (et.al), Arturo

2004 *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985 (Volumen II)*. Guatemala: CIRMA. Colección ¿Porqué estamos como estamos?

Taracena, Arturo

(sf) *Guatemala: del mestizaje a la ladinización, 1524-1964*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

Vidal, David

1977 *Guatemala: análisis de la población económicamente activa, indígena y no indígena*. 1973. Centro Latinoamericano de Demografía, CELADE. Santiago de Chile: CEPAL.



BARBADOS: DERROTERO DE UNOS INICIOS

Frederica Barclay



Recuerdo bien las copias que habíamos hecho de la *Declaración de Barbados* a mimeógrafo, en un papel burdo que se usábamos entonces los estudiantes llamado *bulky*. Éramos un grupo de estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica del Perú que estábamos inscritos en el pregrado de antropología. Algunos habían hecho ya trabajo de campo, otros estábamos preparándolo. Sería 1976.

Nuestra formación como antropólogos en la Universidad Católica era muy convencional en términos del currículo y de la apertura de los profesores a debatir sobre la realidad y las inquietudes de los estudiantes, salvo muy pocas excepciones. Afuera, en la sociedad peruana se habían producido grandes cambios sociales, principalmente a partir de la Reforma Agraria, pero en la carrera de antropología esto no tenía mayor reflejo.

La orientación principal de la carrera era de tradición andina, aunque poco antes había sido incorporado al currículo un curso denominado “Bosque tropical”, al que luego se añadió uno sobre etnología amazónica. Eso facilitó que un grupo significativo, dentro del pequeño número de estudiantes de esa carrera, se interesara por la “selva”, aun cuando contábamos con poco de qué nutrarnos.

Es verdad que *La Sal de los Cerros* de Stefano Varese nos había ofrecido una perspectiva que contrastaba con el inmovilismo de los cursos etnográficos y que tuvo un gran impacto entre nosotros. En paralelo aparecían los diagnósticos producidos sobre el Estado, primero de autoría del propio Varese y luego por diversos profesionales desde Sinamos, un organismo estatal que promovía la participación social desde el Estado. Este había tenido relevancia en la formulación de la ley de comunidades nativas de 1974 y en promover su implementación hasta su cierre en 1978.

Que yo recuerde, sin embargo, la ley de comunidades nativas, sus antecedentes y su impacto no era un asunto tratado en los cursos. La materia prima principal para conocer la realidad de estos pueblos eran las tesis y artículos académicos de autores norteamericanos principalmente en el caso del Perú, y la producción de informes sobre la situación de los pueblos indígenas que empezaba a producir el International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) sobre pueblos indígenas

de diversos países. Y por supuesto luego el trabajo de campo con los pueblos amazónicos que dejó una fuerte impronta en cada uno de nosotros. Las obras marxistas que se filtraban en nuestras lecturas extracurriculares no parecían ofrecernos muchas pistas para el trabajo antropológico con pueblos indígenas, aunque ensayamos nuestras primeras interpretaciones de la realidad a la luz de sus conceptos y categorías. Queríamos establecer, por ejemplo, si los pueblos indígenas amazónicos podían ser abordados con la categoría de campesinado.

En el ambiente académico no teníamos mucho que nos ofreciera un enfoque con el que pensar el quehacer del antropólogo peruano apartado de la tradición inmovilista. Creo que fue la llegada de algunos estudiantes que habían estado en la Universidad de San Marcos lo que nos llevó a conocer otras perspectivas y lecturas que dieron un vuelco a nuestra mirada y posiblemente influyó en el espíritu con el que abordamos nuestros primeros trabajos de campo.

En mi recuerdo está en primer lugar una lectura crítica sobre la antropología a partir de un texto recién publicado que alguien trajo de Kathleen Gough sobre la antropología y el imperialismo. De ella solo conocíamos sus estudios sobre parentesco en Malabar. El segundo texto, más antiguo incluso en su traducción al castellano, fue el libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra*, escrito para un contexto radicalmente distinto, que pienso que nos creó la ilusión de podríamos hacer parte de un proceso de cambio en el que esos pueblos, que empezábamos a conocer por lecturas y trabajos de campo semestrales, podrían impulsar desde su propia perspectiva.

La tercera lectura que nos deslumbró fue la *Declaración de Barbados* de 1971, que nos ofrecía casi un programa de acción impreso en mimeógrafo. Ese mismo año tuve la suerte de recibir de regalo de Fernando Santos-Granero la compilación publicada en castellano del simposio que dio origen a la Declaración, *La situación del indígena en América del Sur*, que él había adquirido en Montevideo posiblemente cuando ya la mayor parte de la edición, como recién ahora me entero, había sido quemada. Aún sin saber de este antecedente, resultaba de mucho prestigio poseer un libro que nadie más tenía, ni siquiera las bibliotecas universitarias. Para mi generación, la *Declaración de Barbados* añadió sentido a nuestro interés por hacer antropología en la Amazonía.

Con la Declaración de Barbados en mano los estudiantes de antropología nos abocamos a asumir nuestra primera responsabilidad. Eran los tiempos en que se debatía la permanencia del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que en el Perú había tenido a su cargo la implementación de la educación bilingüe desde 1952. Sus relaciones con los pueblos indígenas de la Amazonía tenían carácter civilizatorio. Aunque su contrato estaba por concluir, se sabía que habían solicitado su extensión, iniciativa que contaba con una amplia corriente favorable, en la que participaban muchos de nuestros profesores. Los estudiantes que ya

habíamos realizado trabajo de campo con pueblos en la Amazonía éramos conscientes del impacto que tenía la pugna entre facciones evangélicas y católicas, lo que empezaba a dar origen a comunidades de una y otra afiliación religiosa enfrentadas dentro de un mismo pueblo. De la mano de K. Gough veíamos en la omnipresencia del ILV el riesgo de la interferencia imperialista en las reformas que empezaban a implementarse en el país. Pero nosotros habíamos asumido el mandato que nos daba la Declaración de Barbados de denunciar “por todos los medios los casos de genocidio y las prácticas conducentes al etnocidio”.

No tardamos mucho en conformar un grupo de activistas entre los estudiantes de la carrera de antropología, que empezamos a redactar carteles escritos con marcadores o plumones que llevaban como signo de identificación el encabezado “Antropología Denuncia”. Participábamos en este colectivo un grupo variado de estudiantes de antropología, no todos con vocación amazonista, unos militantes de partidos de izquierda. No fue la permanencia del ILV el único tema de trabajo del grupo, ya que también propugnábamos la necesidad de cambios relevantes en el currículo académico. Pero con seguridad la campaña “Antropología Denuncia” contra la obra misionera disfrazada de científica nos parecía la de mayor alcance. Gracias a esta campaña además tuvimos la oportunidad de reunirnos una tarde con Stefano Varese de visita en el Perú, pues en aquel entonces ya se había trasladado a México.

En retrospectiva, creo que la principal influencia de la Declaración de Barbados sobre quienes nos decantábamos por la antropología amazónica llegó mediante la convocatoria para reunirnos en Lima y dialogar que nos hicieron algunos antropólogos ya profesionales, con trayectoria de investigación en campo o de trabajo en el Estado. Eso ocurrió en 1978, poco después que se hiciera pública la Declaración de Barbados II. A partir de esta convocatoria volvimos a discutir el sentido de la Declaración de 1971 que todos habíamos hecho nuestra. Pero lo más relevante fue el siguiente paso, que consistió en una invitación a participar en dos o tres sesiones a algunos líderes de las nacientes organizaciones locales indígenas con las que, de diferentes maneras, ya tenían contacto esos profesionales. Estas reuniones habrían de tener un impacto fundamental más adelante en la constitución de la primera organización indígena amazónica nacional del Perú,

Algunos de los estudiantes y recién graduados habíamos tenido oportunidad de conocer algunas de las zonas de donde provenían los jóvenes líderes que participaron en esas reuniones. Durante las primeras reuniones, bajo el enfoque de “el indígena como protagonista de su destino” y del antropólogo comprometido con esta causa, los participantes intercambiamos información sobre la situación de los pueblos y las regiones para construir lo que pensábamos que era una agenda conjunta de trabajo.

Pienso que para estos jóvenes líderes aguaruna (awajun), amuesha (yanesha) y shipibo (aunque en algún momento también llegaron delegados de otros pueblos) debe haber sido revelador descubrir que enfrentaban situaciones muy parecidas, estando todos ellos en esa época empeñados en detener las invasiones de tierras y tramitar títulos para sus comunidades. Conocían ya, por distintos medios, los nuevos instrumentos legales a su disposición y los empleaban, de modo que ese espacio de diálogo no fue el que les brindó acceso por primera vez al conocimiento de las herramientas con las que ya se había empezado a titular sus territorios. Lo que sí creo que fue una oportunidad que aprovecharon bien fue el intercambio de experiencias entre nuevas organizaciones, ya que la desactivación de Sinamos había dejado un vacío.

Sinamos había promovido encuentros de comunidades de un mismo pueblo o de una misma jurisdicción administrativa para facilitar que las demandas fueran canalizadas hacia los funcionarios de los ministerios de Agricultura, Educación o Salud, principalmente, aunque no en todas las regiones indígenas. Había tomado de la experiencia amuesha de la selva central el término “Congreso” para denominar a estas nuevas organizaciones. Pero la manera de actuación de Sinamos resultaba tremendamente intervencionista y provocaba rechazo. En ciertas zonas, Sinamos promovió el acercamiento de algunas de las nuevas comunidades a la Confederación Nacional Agraria (CNA), que había sido fundada por el gobierno en 1974. Sin embargo, en 1978 Sinamos fue desactivado y la CNA no solo perdió la protección del gobierno, sino que se enfrentó a este. En ese momento, los pueblos amazónicos retomaron sus intentos autónomos de organización.

Si bien, las instalaciones del ILV en Yarinacocha, donde se concentraban los maestros cada año para recibir capacitación, era un espacio de contacto interétnico desde hacía varios años, la interacción allí estaba regida por el enfoque de los misioneros y lingüistas evangélicos. De modo que el contexto más libre de las reuniones en Lima permitió un amplio intercambio de experiencias y creó nuevas condiciones de relacionamiento entre líderes de diversos pueblos y tradiciones.

Poco tiempo antes, la oficina local de Oxfam Inglaterra había empezado a financiar algunas pequeñas iniciativas con pueblos amazónicos, entre las que se contaban el Centro de Investigación y Promoción Amazónica CIPA, dirigido por Alberto Chirif que había dejado Sinamos, una cooperativa artesanal shipibo asesorada por Carolyn Heath y actividades realizadas por el antropólogo Richard Ch. Smith con los amuesha.

Esas iniciativas, que hoy llamaríamos “proyectos”, fueron el marco que posibilitó los encuentros de 1978 y 1979 a los que asistieron líderes indígenas, estudian-

tes y profesionales que trabajaban asuntos amazónicos. Poco tiempo después, Oxfam empezó a apoyar al Consejo Aguaruna y Huambisa que, a su vez, alquiló una casa en el barrio de Santa Beatriz que pasó a llamarse la “Casa Nativa”. En ella, además de reunirse los líderes, en ocasiones junto con estudiantes y profesionales, se alojaban delegados indígenas que llegaban a Lima para realizar gestiones en favor de sus comunidades. Era una alternativa al hospedaje que mantenía el ILV. La “Casa Nativa” se convirtió después también en alojamiento de un primer grupo de estudiantes indígenas, que seguían carreras en universidades de Lima.

La memoria puede ser traicionera, pero es lo único con lo que contamos para reconstruir esa historia, ya que no existen registros de esos acontecimientos. Algunas personas podrán complementar o corregir estos recuerdos. De la “Casa Nativa” recuerdo múltiples encuentros con un número cada vez creciente de líderes que viajaban a Lima por pocos días. Por lo general, ellos eran financiados por las familias de las comunidades que juntaban sol a sol para pagar el costo de los viajes, que tenían por finalidad realizar gestiones de títulos, acuerdos con instituciones estatales o presentar denuncias. En ocasiones facilitábamos esas gestiones, acompañándolos a diversas oficinas o llevándolos al Callao para que conozcan la novedad del mar. Al mismo tiempo emprendíamos algunas tareas específicas. En aquellos años, se elaboraba una nueva Constitución. En ese marco, nos pareció relevante trabajar una propuesta sobre los derechos de los indígenas que deberían ser incluidos en la nueva Carta, que sería la primera en dar cuenta de la existencia y derechos de los pueblos indígenas amazónicos. El documento fue firmado por algunas organizaciones y comunidades indígenas y respaldado por numerosas personalidades. Todavía no se había inventado el término incidencia y hacíamos la mayor parte de las actividades de forma voluntaria. La Constitución fue finalmente promulgada en 1979 y fueron pocas las propuestas que esta recogió de nuestro documento.

Lo que recuerdo con mucha nitidez fue una tarde en que las relaciones al interior de ese espacio de colaboración entre “antropólogos” y líderes de organizaciones se invirtieron. Los “antropólogos” fuimos convocados por los indígenas a la “Casa Nativa”. En el patio interior del primer piso habían sido colocadas algunas sillas y bancas frente a una pared, de la que colgaba una pequeña pizarra. No teníamos idea de lo que estaba a punto de ocurrir en términos del proceso organizativo indígena amazónico, ni tampoco del cambio en la definición de nuestro rol en un nuevo escenario. Era 1979.

Al lado de la pizarra, Evaristo Nugkuag, primer presidente del Consejo Aguaruna y Huambisa (y más tarde de Aidesep y de la COICA), quien había asistido desde la primera de esas reuniones, explicó que tenían previsto establecer un Comité de Coordinación de los pueblos de la Amazonía peruana, que formalizarían bajo el nombre de Coordinadora de Comunidades Nativas de la Selva Peruana (Coconasep). Dejó en

claro que ese sería un espacio de coordinación indígena. Eso era exactamente lo que aspirábamos, que asumieran el protagonismo de su destino. Evaristo continuó su explicación en presencia de otros líderes, para decirnos que en adelante ellos serían quienes tendrían acceso al financiamiento para trabajar con las comunidades.

En realidad, muchos no éramos conscientes de las implicancias del financiamiento y no lo habíamos elaborado el tema como un asunto de relaciones de poder. Los líderes indígenas sí lo habían visualizado porque llevaban tiempo en contradicciones con las misiones católicas, principalmente en torno al uso de fondos obtenidos a nombre o en beneficio de los pueblos indígenas. No supe si esos líderes habían tenido alguna discusión o pugna con quienes tenían acceso a esos fondos, discusión que los habría llevado a la conclusión de que si se formalizaban como Coordinadora serían ellos quienes manejarían los fondos para implementar sus agendas colectivas. La decisión respondía a lo mismo que años después Greene (2009) ha analizado con agudeza bajo el concepto polisémico de *acostumbramiento* que tiene particular relevancia para los pueblos tradición que comparten los awajun.

La consecuencia impensada de esa notificación fue que los “antropólogos” quedamos, por decir lo menos, descolocados. No nos invitaron a colaborar en este nuevo espacio llamado Coconasep, que no llegó a formalizarse. ¡Quienes considerábamos nuestros compañeros trazaron una cancha en la que no había sillas para nosotros! Las declaraciones de Barbados I y II habían dado sus frutos, pero los antropólogos sentíamos que nos habían “divorciado” sin advertencia previa. Tomamos nota de esta notificación sin comprender bien ni por qué ni cómo reencaminar nuestra agenda de antropólogos.

Habíamos dejado atrás la opción de ser antropólogos dueños de sus “objetos de estudio”, así que no había vuelta atrás a un estilo que nunca habíamos tenido. Creíamos que teníamos mucho que aportar con lo que habíamos aprendido durante nuestras estancias en comunidades y mediante lecturas sobre la realidad social acerca de lo que era necesario cambiar para erradicar el dominio colonial y garantizar los territorios y la continuidad de esas sociedades. Pero nos quedamos por un tiempo sin saber desde dónde y cómo.

Ese mismo grupo original de estudiantes, antropólogos, activistas y profesionales de otras ramas empezó reuniéndose para reflexionar acerca de nuestro futuro quehacer. No todos teníamos una mirada homogénea, pero acordamos, después de varias reuniones establecer un arreglo semainstitucional. Tras prolongadas discusiones etimológicas y simbolistas acordamos llamarnos “Copal-Solidaridad con los grupos nativos”. Este grupo produjo boletines que entregábamos a las comunidades y organizaciones con las que manteníamos contacto, que ofrecían información sobre las situaciones que observábamos. En el horizonte

aparecían procesos de ocupación de la Amazonía cada vez más agresivos. Casi de inmediato, nos embarcamos en la producción de una revista que apareció por muchos años (1980-1992) bajo el nombre de *Amazonía Indígena*. Era de estilo más analítico, pero servía, sobre todo, para sentar posición sobre los procesos de expropiación de los territorios indígenas y de asimilación cultural.

Tuve la suerte de que Richard Ch. Smith me invitara, junto con Fernando Santos-Granero, a apoyar su trabajo en la Casa Cultural Amuesha, que operaba bajo el control del Congreso Amuesha. De este modo pude mantener mi conexión amical y de compromiso con ese pueblo durante varios años. Otros hicieron lo propio con las zonas donde habían realizado originalmente trabajo de campo o tuvieron la oportunidad de integrarse a los procesos de apoyo a la titulación de comunidades. Cabe recordar que, para entonces, solo existían dos instituciones “indigenistas” funcionando, lo que contrasta con la miríada de instituciones hoy existentes.

En 1980 las organizaciones fundadoras de Coconasep y algunas otras acordaron crear la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep), que fue luego inscrita de manera formal algunos años después. Desde el comienzo Aidesep reclamó el derecho de interlocutor directo con el Estado peruano dentro de una agenda que buscaba que se respeten los derechos. En ese entonces, lo único que amparaba a los indígenas era una nueva *Ley de comunidades nativas*, promulgada en 1978, y su reglamento del año siguiente, que recortaron derechos a la tierra respecto de la promulgada en 1974.

En este nuevo empeño fuimos invitados a colaborar con Aidesep bajo unos términos que no sé si fueron explícitos pero dado el camino andado nos parecían naturales. Sea como antropólogos que nos propusiéramos a realizar alguna actividad en los pueblos o que nos invitaran a participar como profesionales, esto debía contar con su autorización explícita. También debían ser explícitas nuestras intenciones en caso nos interesara explorar algún interés cultural.

Mirando en retrospectiva, la Declaración de Barbados creó unas condiciones únicas para impulsar unos derroteros que promovieron la organización de los pueblos indígenas a la vez que una inversión positiva en los roles de los antropólogos que hemos sido testigos de esos procesos.

BIBLIOGRAFÍA

Congreso

- 1978 *Decreto Ley N° 22175 Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva*; Accesible en <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6751.pdf> .

Congreso

- 1979 *Decreto Supremo N° 003-79-AA Reglamento de la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva*; Accesible en [http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con3_uibd.nsf/81059A4C0FF0B15B-052578F700633B94/\\$FILE/%282%29reg_comunidadesnativasdecreto003.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con3_uibd.nsf/81059A4C0FF0B15B-052578F700633B94/$FILE/%282%29reg_comunidadesnativasdecreto003.pdf)

Greene, Shane

- 2009 *Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. 308 pp; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.



TITULACIÓN, ESCLAVITUD Y DEMOCRACIA: LOS PROCESOS DE LIBERACIÓN INDÍGENA EN EL GRAN PAJONAL Y ALTO UCAYALI, PERÚ²⁵⁸

Søren Hvalkof



Durante el Congreso de Americanistas de Stuttgart, en 1968, y de Lima, en 1970, un grupo de antropólogos latinoamericanos presentaron terribles documentos y denuncias de abuso, etnocidio y genocidio cometido contra los pueblos indígenas, con la finalidad de dar a conocer al mundo lo que estaba ocurriendo en la Amazonía y otras áreas de tierras bajas de América del Sur. La documentación urgía a aquellos colegas preocupados a que se llevara a cabo la organización de un simposio en Barbados, en enero de 1971²⁵⁹, que trajo como resultado la “*Declaración de Barbados: por la liberación del indígena*”, acompañada de una colección de casos (Dostal 1972). Las denuncias también llevaron a la fundación de IWGIA en 1968 y otras organizaciones similares de apoyo a los derechos indígenas en Europa y los Estados Unidos (cf. Dahl 2009). Este proceso alentó a los estudiantes de antropología y jóvenes académicos, incluido al autor del presente artículo, a enfocar el trabajo de campo etnográfico en la Amazonía desde el punto de vista de los derechos.

Simultáneamente, en la Selva Central de la Amazonía Peruana, un frente de colonización en expansión estaba creando una situación de extrema explotación y usurpación, amenazando a los pueblos indígenas y su sustento. La complejidad de esta situación requirió investigación, documentación y soluciones al conflicto producido. La legalización de los derechos territoriales indígenas mediante la titulación comunal era la solución más sencilla para prevenir un violento incremento de conflictos.

258. A pedido del editor de este libro, el presente artículo es una versión abreviada y editada que se basa en otros dos artículos que cubren la misma temática: *De la esclavitud a la democracia: antecedentes del proceso indígena del Alto Ucayali y Gran Pajonal*, publicado por IWGIA en *Liberación y derechos territoriales en Ucayali – Perú*, pgs. 83-162 editores Parellada y Hvalkof 1989, y “*Victoria Ashéninka: espacio, territorio y economía en el Gran Pajonal de la Amazonía peruana*”, pgs. 191-229 en: *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración* editores Frédérique Apffel-Marglin, Roger Rumrill, Stefano Varese, IWGIA, Lima y Copenhague 2013.

259. El Simposio de Barbados fue patrocinado conjuntamente por el Programa para combatir el Racismo y el Consejo de las Iglesias sobre Asuntos Internacionales, junto con el Departamento de Etnología de la Universidad de Berna, Suiza.

Este artículo desarrolla el proceso de generación de control territorial indígena en el Gran Pajonal y el Alto Ucayali, en la Selva Central de la Amazonía Peruana. Explica cómo el proceso de titulación indígena surgió en la década de 1980, y cambió profundamente las relaciones sociales de poder en una región donde los habitantes indígenas, hasta ese momento, habían estado sujetos a un régimen de servidumbre por deudas y explotación. Esta era la manifestación tangible de una cosmovisión colonial que todavía gobernaba las relaciones sociales en el área: la población indígena se cosificaba como mano de obra barata sin derecho alguno, y, la mayoría de ella, ni siquiera estaba registrada como ciudadanos peruanos.

En respuesta a esta intolerable situación se llevó a cabo un proceso de demarcación y titulación a gran escala, lo cual significó seguridad territorial para las comunidades indígenas. El resultado fue una metamorfosis del estatus del pueblo indígena en el área que pasó de ser un objeto subhumano de servidumbre a que cada uno de ellos estuviera registrado como ciudadano, con la propiedad de sus tierras, poder de voto y participación en el desarrollo de la sociedad civil.

El proceso fue impulsado por numerosas personas e instituciones que de alguna forma u otra habían estado en contacto con la creciente red de académicos preocupados y organizaciones de defensa de los derechos indígenas, nacionalmente en Perú, regionalmente en Latinoamérica, y en el resto del mundo. Y, lo más importante, empujado por el levantamiento del movimiento indígena. Sin la primera reunión de Barbados en 1971 y la publicación de, probablemente, la primera declaración de políticas sobre derechos de los pueblos indígenas, la *"Declaración de Barbados"*, este desarrollo no se habría dado. Fue este proceso en creación lo que motivó al autor, por entonces un joven estudiante de antropología de Copenhague, a ir a Perú en 1975 para verlo por sí mismo, para aprender, para actuar. Una serie de eventos conectados, todos relacionados a la reunión de Barbados y a la gente involucrada, hizo que llegara al Gran Pajonal con los Ashéninka y sus vecinos colonizadores. A esto se le sumaron trabajo de campo y visitas adicionales.²⁶⁰

Este artículo es un tributo a la Declaración de Barbados, a las organizaciones y a la gente detrás de ellas.

Los Ashéninka del Gran Pajonal

El Gran Pajonal es una meseta interfluvial de, aproximadamente, 360.000 hectáreas situada al este de la Selva Central de la Amazonía Peruana, donde la ladera andina se extiende hasta la cuenca baja amazónica. Se eleva dentro del paisaje

260. Este artículo se basa en la experiencia e información obtenida durante el exhaustivo trabajo de campo realizado en 1975, 1984-87, y 1994, y varias visitas cortas en los años 1988-93, 1996, 1997, 1999, 2000, 2002 y, finalmente, en 2005-2006.

circundante como un bloque rocoso formando una suave meseta con elevaciones promedio de entre 1200-1500 metros, entrecruzado por numerosos quebradas y pequeños ríos formando barrancos profundos entre ondulantes colinas y algunas cimas más altas. Al oeste y al sur limita con los ríos Perené y Tambo, que fluyen hacia el este y se unen al Urubamba para formar el Ucayali en el pueblo de Atalaya. Al noroeste, limita con los ríos Pichis y Pachitea que fluyen al norte hacia el río Ucayali; y al este limita con los terrenos inundables del gran río Ucayali. En este escenario geográfico, el Gran Pajonal se ubica entre la frontera de colonización andina al oeste y la frontera extractiva de la cuenca baja amazónica al este.

El área está cubierta por una exuberante vegetación forestal clasificada como selva subtropical de montaña húmeda y muy húmeda (ONERN 1968:72-73). Sin embargo, la característica más distintiva del paisaje son los pajonales: áreas abiertas cubiertas de pasto diseminadas por toda la zona interior habitada del Gran Pajonal. Son numerosos sectores más o menos amplios de pastizal que varían entre pequeños claros del tamaño de un patio trasero y grandes sabanas de cientos de hectáreas.

Dos poblaciones diferentes habitan el Gran Pajonal hoy: los Ashéninka y un grupo de colonos mestizos con orígenes variados dentro de la sociedad local andina. Al pueblo indígena que vive en el Gran Pajonal se lo conoce como Ashéninka, un subgrupo dentro de un conglomerado mayor que comparte el idioma arawakan al este de Perú. En total son entre 120 000-150 000 e incluyen a los Asháninka, Yánesha, Matsigenka y Nomatsigenka, Yíne y Kakinte. El Gran Pajonal Ashéninka cuenta hoy con entre 10 000-11 000 personas (estimativo al 2018) que se distribuyen en 43 comunidades indígenas (comunidades nativas), todas demarcadas y tituladas. La población colona se concentra en el centro del área, dentro y alrededor de la vieja misión y poblado colono de Oventeni con entre 1500-1800 habitantes en la actualidad. Hasta 2003, el acceso era únicamente posible mediante pequeñas avionetas que aterrizaban en una pista rudimentaria ubicada en la colonia, a pie o a caballo, utilizando senderos pequeños. En ese año, una compañía de explotación forestal forzó la creación de un camino de tierra, llamado “trocha carrozable” que lo atravesó, conectando Oventeni con la provincia de Satipo al oeste y con la ciudad de Atalaya al este.

La base del sistema productivo y de la economía de los Ashéninka es la tradicional horticultura rotativa, que probó ser muy eficiente, fructífera y sustentable (Hvalkof y Veber 2005; Hvalkof 2006, 2013a, 2013b). Durante las últimas tres décadas, luego de que las tierras comunitarias hubieran sido tituladas, los productores indígenas adoptaron el café como su cultivo comercial predilecto y han logrado adaptarlo a su sistema de rotación de cultivo integrado. Como parte integral de su sistema de cultivo de subsistencia, los costos de producción de café son relativamente bajos comparados con sus vecinos mestizos. Esto torna bastante competitivos a los

Ashéninka y los hace mucho menos vulnerables a las fluctuaciones del mercado. El ingreso obtenido de la producción de café está en crecimiento y se encuentra en proceso la certificación de producto orgánico (Hvalkof 2013a).

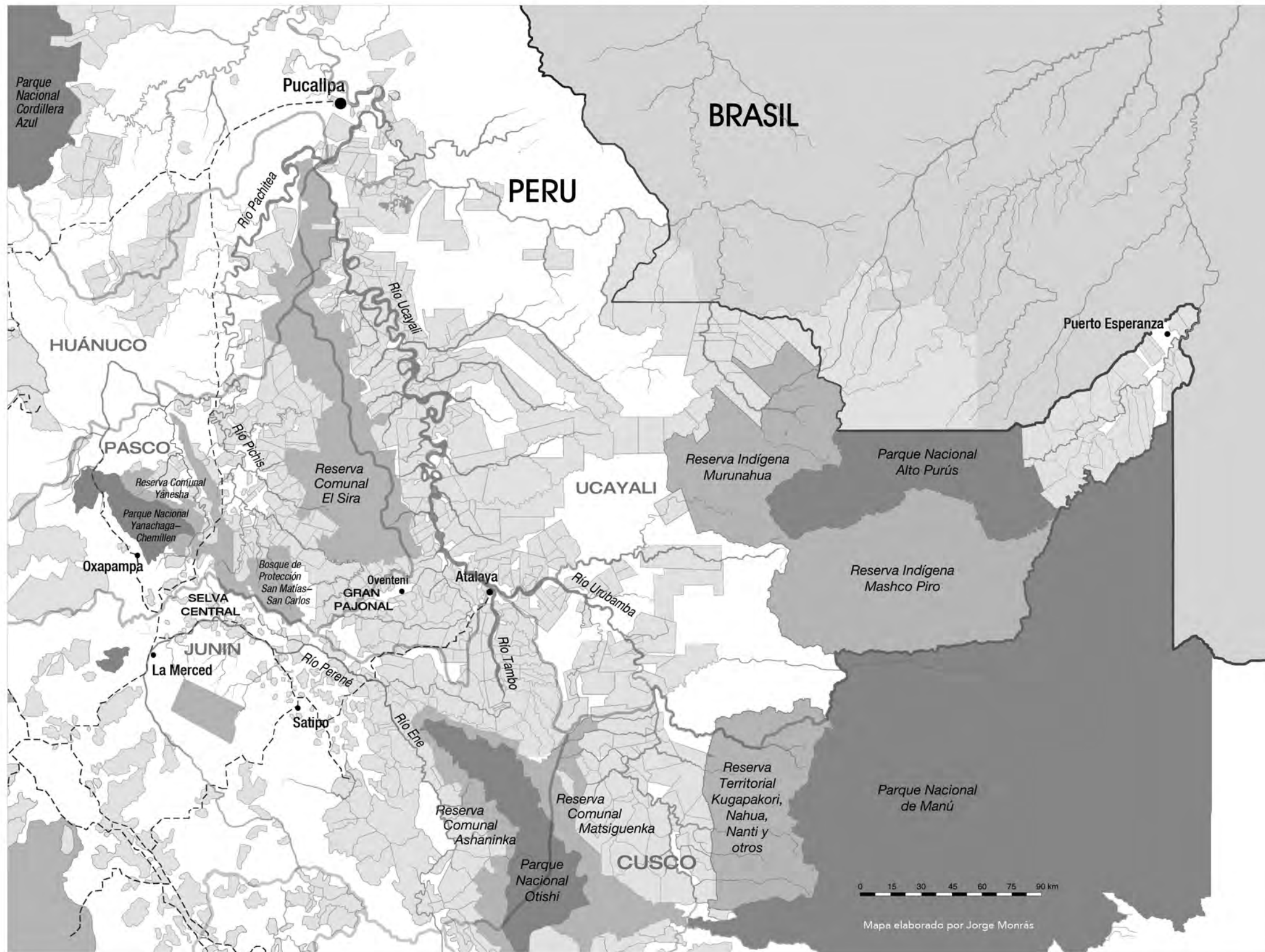
La economía colona de Oventeni se basa principalmente en la crianza de ganado. Se tala la selva tropical y se reemplaza por pasturas para el pastoreo del ganado. La mayor parte del trabajo duro, que consiste en limpiar la selva, sembrar el pasto y mantenerlo es realizado por los Ashéninka por ser mano de obra barata. El trabajo indígena estuvo asegurado hasta la década de 1990 a través de un sistema de explotación feudal basado en relaciones de servidumbre por deudas donde había un patrón y un peón. La productividad de la crianza de ganado es muy baja y la economía colona es vulnerable a las fluctuaciones del mercado y al acceso a la mano de obra barata que representaban los Ashéninka. Asimismo, se ha probado que es un factor principal en la deforestación y el empobrecimiento del suelo (Hvalkof 2013a, 2013b). En años recientes, la producción de café ha ido creciendo continuamente como una alternativa también para los colonos. Desde la década de 1980, las comunidades Ashéninka en el Gran Pajonal se organizaron en la OAGP (Organización Ashéninka del Gran Pajonal), una organización indígena de buen funcionamiento con líderes fuertes y persistentes. Los colonos, por otra parte, no se encuentran organizados de manera alguna. La colonia incluye a muchos campesinos pobres y a algunos pocos criadores de ganados dominantes y relativamente pudientes.

En apariencia, la actual situación de coexistencia interétnica en el Gran Pajonal pareciera funcionar de una manera razonablemente equilibrada. No obstante, esta situación pacífica no ha sido la realidad durante la mayor parte de la historia del área ni tampoco se dio casualmente. Es el resultado de una larga y dramática lucha indígena para obtener autonomía e integridad territorial. Todo comenzó con el intento inicial, durante el siglo XVII, de colonizar y someter al pueblo indígena, una lucha que, básicamente, continuó hasta mediados de la década de 1990. El impulsor de este cambio fundamental fue el proceso de demarcación y titulación de los territorios de la comunidad indígena que tuvo lugar a fines de la década de 1980 y 1990, y que luego se extendió a la región de Ucayali, alterando radicalmente las relaciones de poder interétnicos y la situación social de la provincia. En el siguiente apartado, haremos una breve mención a la historia detrás de estos hechos y el proceso que conduce a esta situación.

Conquista, misionarios y rebelión

La Selva Central de la Amazonía Peruana fue colonizada relativamente temprano en la época colonial cuando se estableció una misión española entre los Ashéninka en Chanchamayo en 1635 (Santos-Granero y Barclay 1998:18-31). Eventualmente, esto se convirtió en una búsqueda compleja de desarrollo agrícola y

SELVA CENTRAL, GRAN PAJONAL Y ALTO UCAYALI



acceso por tierra hacia el principal sistema del río Amazonas, acompañado por el control social y económico de sociedades indígenas en creciente rebelión. La fastidiosa tarea de penetrar, concentrar, pacificar y colonizar a los obstinados “indios campas²⁶¹” fue llevada a cabo por la Misión Franciscana. Rumores acerca de un “Gran Pajonal” fomentaron sus deseos de establecer un centro de crianza de ganado, asentamientos europeos y un desarrollo moderno, convirtiendo el área en un centro civilizador en esta zona de la alta Amazonía. Este sueño se ha mantenido vivo en la sociedad colona hasta el día de hoy, aunque las áreas de pasto natural –los pajonales– solo constituyen 10 000 hectáreas o menos del 4% del terreno y a pesar de que ese mismo pasto natural es inadecuado para la crianza de ganado debido a su bajo valor nutricional (Denevan y Chrostowski 1970; Scott 1979; ONERN 1968; Hvalkof 2013a:195-197).

Esta empresa misionaria, sin embargo, debió frenarse de manera repentina debido al estallido de una insurrección indígena de gran escala en 1742 encabezada por el carismático y legendario Juan Santos Atahualpa, un mestizo andino que afirmaba ser descendiente Inca y que había sido educado por los jesuitas. La rebelión, que pronto incluyó a todos los grupos indígenas de la Selva Central de la Amazonía Peruana, desplazó de la zona a las misiones franciscanas y a las colonias españolas. Se mantuvo una activa milicia indígena *ad hoc* por más de quince años (1742-1757) con efectos duraderos en el desarrollo de toda la región que permaneció mayormente descolonizada hasta la segunda mitad del siglo XIX.²⁶² En el Gran Pajonal, el efecto duró mucho más tiempo y no se inició otro intento de recolonización hasta bien entrado el siglo XX. No obstante, otra presión se acercaba por el este. La fiebre del caucho a finales del siglo XIX y la expansión de la frontera extractiva tuvieron un efecto devastador para los Ashéninka del Gran Pajonal. En el área no había caucho, pero era rica en otro recurso: mano de obra nativa. Los europeos vinculados al negocio del caucho llevaron a cabo grandes saqueos en busca de esclavos en el Gran Pajonal y zonas aledañas, las llamadas correrías, a lo largo del río Ucayali. Extensas áreas del Gran Pajonal quedaron devastadas y despobladas durante el pico de la cacería de esclavos (cf. Sala 1897). El pánico generado por las correrías estuvo acompañado por las recurrentes epidemias de sarampión, lo cual resultó en un drástico declive en la población que continuó hasta la primera mitad del siglo XX. Luego del colapso de la economía del caucho, alrededor del año 1915, las correrías continuaron, pero a paso más lento incluso luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial. Según

261. El nombre *campa* se utilizó de manera usual hasta la década de 1980. Actualmente se considera despectivo y ha sido reemplazado por la autodenominación *Ashéninka* o *Asháninka*, según el subgrupo de que se trate.

262. La complejidad de la rebelión de 1742 de Juan Santos y su contexto histórico ha sido analizado por varios académicos (por ejemplo, Castro-Arenas 1973; Cohn 1991; Hvalkof 2008; Lehnertz 1972; Loayza 1942; Metraux 1944; Santos-Granero 1987, 1992; Tibesar 1952; Varese 1973; Veber 2001; Zarzar 1989).

fuentes locales, esta práctica aparentemente siguió existiendo hasta la década de 1960 en algunas áreas.²⁶³

Recolonización y desarrollo moderno

En 1934, la Misión Franciscana reanudó su desarrollo y su proyecto de colonización que había dejado de lado desde hacía casi 200 años. Fundaron la misión y colonización de Oventeni, justo en el centro del Gran Pajonal. En la década de 1950, la Misión logró atraer inversores que establecieron un establecimiento ganadero a gran escala en Shumahuani, al interior del Gran Pajonal, cubriendo la mayor parte de la sabana y contratando mano de obra externa. A pesar de todos los esfuerzos realizados, el plan ganadero nunca probó ser rentable y el proyecto se fue deteriorando gradualmente. El golpe final fue dado en 1966 por el grupo guerrillero de izquierda conocido como Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), liderado por el legendario Guillermo Lobatón. Con el propósito de escapar de las fuerzas contrainsurgentes de las tierras altas, las guerrillas de Lobatón pasaron por Oventeni y el Gran Pajonal donde descansaron y tomaron control de la misión. Tuvieron la intención de asesinar al capataz de la hacienda en *Shumahuani*, pero no lo encontraron y se conformaron con comerse los mejores toros reproductores (cf. Hvalkof y Veber 2005). Posteriormente, fuerzas contrainsurgentes especiales lideradas por los Estados Unidos alcanzaron a las guerrillas en fuga en un último y brutal encuentro cerca de la comunidad de *Mapitziviari* en el interior del Gran Pajonal (cf. Brown y Fernández 1991).²⁶⁴ El incidente con la guerrilla conmocionó a la colonia y la misión Oventeni fue evacuada para nunca volver a ser abierta. Lo mismo ocurrió con la empresa ganadera, que terminó despidiendo a todos sus trabajadores y, finalmente, cerró sus puertas en 1968. Por segunda vez en la historia, el sueño de lograr un gran desarrollo se desintegraba.

Luego del colapso de la misión y del plan de cría de ganado, muchos de los campesinos abandonaron el área, mientras otros permanecieron y trataron de establecerse como colonos individuales. Los Ashéninka que escaparon de la devastadora epidemia de sarampión, volvieron gradualmente a sus antiguos territorios. Pronto, una nueva presión colonizadora comenzó a crecer en el oeste. Durante la década de 1980, la gran infraestructura y los planes de colonización financiado por agencias de desarrollo internacional, como el Banco Mundial y el Banco

263. La esclavitud y el comercio de esclavos continuó en las áreas aledañas del Alto Ucayali hasta cerca de 1998 (García 1998; Gray 1997, 1998; Gray y Hvalkof 1990; Hvalkof 1998; Hvalkof y Veber 2005; Veber 2009, 2014, 2017; Renard-Casevitz 1980).

264. Los Ashéninka sostienen que tanto Lobatón como su segundo al mando, Jaime Martínez, fueron capturados y ejecutados. He hablado con dos personas que estuvieron presentes en la ejecución, que me señalaron el lugar donde los cuerpos fueron enterrados. Brown y Fernández tienen otra versión de los hechos en su libro *War of Shadows* (1991). Salvo por un par de vecinos próximos a la hacienda que estaban molestos por el comportamiento del capataz, los Ashéninka no apoyaban a las guerrillas, y no se tomaron acciones punitivas de importancia en contra de ellos.

Interamericano de Desarrollo (BID) y que alentaba la frontera colonizadora en el oeste, trajo un nuevo flujo de colonos a Oventeni. Toda la producción del área estaba basada en el convencional modelo de explotación feudal de los Andes conocido como enganche, básicamente asegurando la mano de obra de los Ashéninka a través de la servidumbre por deudas y la esclavitud personal de por vida. Los nuevos métodos de siembra para pastoreo en la selva deforestada aceleraron la explotación del trabajo indígena. Todo el trabajo fue realizado por los Ashéninka y el cumplimiento de los “contratos” laborales se garantizaba a través de la violencia institucionalizada aplicada por las autoridades civiles de Oventeni. Los castigos incluían el encarcelamiento sin comida o agua por varios días y azotes con penes de toro secos llamados chicote los domingos por la mañana en Oventeni. Asimismo, las golpizas y el trabajo como castigo a favor de las autoridades colonas eran usuales (ver, Hvalkof 1986, 1987, 1998, 2008; Hvalkof y Veber 2005; Schäfer 1988).²⁶⁵

La sobreexplotación de mano de obra indígena llegó a amenazar la reproducción social de los Ashéninka. Su producción de subsistencia se redujo de manera rápida, ya que se estaba contratando a un número creciente de personas para la tala de árboles y la siembra para pastoreo, y no podían ocuparse de cultivar sus propios terrenos. Por ende, el desabastecimiento de alimentos básicos también afectó la economía doméstica de los colonos, la cual dependía de la adquisición de productos baratos de la huerta de los Ashéninka. Este pueblo indígena se negaba cada vez más a trabajar para los colonos, lo cual provocó crecientes fricciones que aumentaron rápidamente durante la década de 1980.

El regreso de la resistencia indígena

La sociedad Ashéninka experimentó profundos cambios estructurales entre la década de 1970 y 1980. Misiones evangélicas que operaban en el área desde los años 60 (por ejemplo, la Misión Adventista y el Instituto Lingüístico de Verano/ Traductores de la Biblia Wycliffe) habían lanzado campañas de vacunación durante las décadas de 1960 y 1970 y las repitieron en los años 80. La inmunización contra estos asesinos virales, especialmente el sarampión, tuvo efectos notorios y la población Ashéninka se incrementó de manera rápida. Este cambio demográfico se volvería en un factor crucial del proceso de reorganización que estaba por comenzar. Afectó la ocupación de territorios, la producción, las relaciones laborales y el poder político. Si no hubiera sido por los constantes programas de inmunización, principalmente organizados por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) (cf. Hvalkof y Aaby 1981), habría sido imposible para los Ashéninka reasentarse en sus antiguos territorios luego del colapso del plan de crianza de ganado.

265. En 1985, un familia ashéninka entera compuesta por catorce personas recurrieron al suicidio colectivo tomando veneno para pescar (*barbasco*) debido al trato humillante en Oventeni. Nueve de ellos murieron, la mayoría eran niños.

Sencillamente, no habrían sido suficientes para ocupar el espacio físico y, de no serlo, este habría sido tomado por los colonos. Para ese entonces, la población indígena crecía de forma rápida, lo cual era un prerequisite esencial para su triunfo territorial y su autonomía.

Al mismo tiempo, un nuevo sistema de escuelas bilingües fue establecido por el Instituto Lingüístico de Verano formando nuevos focos sociales que incrementaron la capacidad organizacional de la población indígena, dejando de lado el motivo ideológico y los esfuerzos proselitistas de los misioneros (Veber 1991, 1998, 2001). A finales de la década de 1960, ya se habían establecido organizaciones indígenas en otras áreas de la Amazonía y, en Perú, toda una nueva estructura institucional de organizaciones amazónicas indígenas estaba tomando forma. La primera organización nacional fue Aidesep (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), fundada en 1980. Inspirados por dichas organizaciones, los Ashéninka comenzaron a organizarse en la década de 1980, llevando a cabo asambleas anuales apoyadas por algunos misioneros del ILV en el interior del Gran Pajonal.²⁶⁶ Luego del proceso de organización, el deseo indígena de establecer “comunidades nativas” legalmente reconocidas fue creciendo a la par que la necesidad de demarcar y titular los territorios comunitarios para frenar la continua expansión para la crianza de ganado por parte de los colonos. En un acto relámpago, en 1984 la misión del ILV hizo ingresar rápidamente a un equipo de topógrafos del Ministerio de Agricultura de Pucallpa, quienes realizaron la demarcación con relativa celeridad. La calidad técnica del trabajo efectuado era cuestionable, pero se había dado el primer paso para la reconquista de territorios perdidos. De este proceso surgió una organización indígena real e independiente, la Organización Ashéninka de Gran Pajonal (OAGP), con puestos de liderazgo, estatutos y una asamblea general. Esta organización se fue consolidando durante los años siguientes y, con el tiempo, se convirtió en un factor político significativo de la región (cf. Hvalkof 1998; Hvalkof y Veber 2005; Veber 2007a, 2007b, 2009, 2014).

El concepto de “comunidad nativa”

Puede ser útil aquí describir el trasfondo del concepto de “comunidad nativa”. La idea peruana de “comunidad” se deriva de las sociedades campesinas de los Andes, donde se establecieron “comunidades indígenas” durante el período colonial como una medida de control del trabajo y para regular la titularidad de las tierras (Plant y Hvalkof 2002, Hvalkof 2012). Durante el período de reforma agraria en las décadas de 1960 y 1970, el término “indígena” fue eliminado para

266. Los misioneros del ILV invitaron a oficiales del sector educativo y otros amigos seleccionados, más que nada con el propósito de promover las iniciativas de los Ashéninka y establecer una organización evangélica o, incluso, una iglesia nativa. No pudieron lograr esto último, pero, sin dudas, ayudaron a visibilizar los problemas e intereses de los Ashéninka del Pajonal, llegando a sectores más amplio de la administración pública (Ver también Veber 2009).

ser consistentes con la política de desarrollo que apuntaba a crear una nación y un Estado moderno y mestizo (étnicamente uniforme). Términos como “indio” o “indígena” fueron reemplazado por “campesino” en la lengua oficial. La nueva legislación agraria favoreció el establecimiento de áreas tituladas colectivamente en favor de las comunidades campesinas, sin importar la composición étnica. Las fincas y haciendas privadas fueron expropiadas, aunque no para ser redistribuidas a la población indígena campesina sino para ser nacionalizadas y convertidas en cooperativas estatales de varios tipos, un proceso que, luego de algunos años de entusiasmo por parte del público, se convirtió en un completo desastre económico (cf. Hvalkof 2012). Por lo tanto, la legalización de la titularidad de tierras colectivas no fue un intento de reconocer territorios indígenas sino de asegurar tierras como medio de producción como parte de un discurso nacionalista, populista e integracionista que buscaba modernizar y mejorar a la sociedad peruana (cf. Plant y Hvalkof 2002, Hvalkof 1998, 2012).

Poco tiempo después, se comenzó a crear legislación que garantizaba derechos a los títulos comunitarios de las poblaciones indígenas de la región amazónica, por ejemplo, con la Ley de Comunidades Nativas de 1974, reformada en 1978.²⁶⁷ El modelo legal y técnico para establecer comunidades nativas en la Amazonía peruana se copió del modelo de comunidad campesina andina, entendida como una comunidad campesina corporativa con un alto grado de integración estructural y económico y un patrón de residencia caracterizado por centros territoriales de aldeas y pueblos. La sociedad Ashéninka de modo alguno coincide con este modelo organizacional ya que su organización social se caracteriza por una red poco estructurada de grupos residenciales esparcidos con mucha flexibilidad y movilidad individual. A pesar de las expectativas que podrían haber tenido los funcionarios de Perú en cuanto al funcionamiento social de “una comunidad” en la Amazonía, los Ashéninka redefinieron el concepto para transformarlo en sinónimo de un área de tierra demarcada, una porción de territorio garantizado, con algunos beneficios incluidos como una escuela bilingüe y, posiblemente, una pista de aterrizaje. La comunidad y sus límites fueron definidos por el grupo territorial local, frecuentemente organizado en torno a un jefe local o líder carismático. De esta forma, se adaptaba el concepto organizacional nacido del discurso nacional de integración y desarrollo a patrones convencionales de organización y asentamiento de los Ashéninka.²⁶⁸ Sin embargo, la idea de establecer unidades territoriales delimitadas formalmente al estilo del mundo no indígenas era todavía completamente ajeno y dudoso para muchos de los Ashéninka durante la fase inicial de este desarrollo.

267. Decreto ley Nro. 22.175, Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva, reemplazó a una ley de nombre similar, que habpía sido aprobada en 1974.

268. Ver Veber 2017 para analizar los conceptos indígenas y las prácticas tradicionales de liderazgo.

Las primeras cuatro “comunidades” demarcadas y tituladas en 1984 era adyacentes y cubrían la mayoría de la antigua zona perteneciente a la hacienda de ganado en el área de *Shumahuani*. El valor simbólico de la demarcación y la titulación de estas tierras en particular fue importante. Cuando los colonos se dieron cuenta de lo que había ocurrido, hicieron todo lo posible para revertir o frenar el proceso, incluso amenazando a los líderes indígenas emergentes. Estas amenazas, irónicamente, ayudaron a definir y politizar el rol de los nuevos líderes y su organización.

Titular el resto

La titulación inicial de los territorios de los Ashéninka no detuvo la expansión de la crianza de ganado por parte de los colonos en otras áreas del Gran Pajonal. Por el contrario, pareció acelerarlo y los conflictos entre los colonos y los Ashéninka crecieron cuando estos últimos se dieron cuenta de que tenían el derecho de formar comunidades, definir límites y hacerlos demarcar. Así emergió un pedido general de titulación (Hvalkof 1987).

En 1985, los líderes indígenas emergentes de la OAGP vieron la oportunidad de organizar un proceso de titulación general en el Gran Pajonal para contrarrestar el desarrollo del frenesí de la crianza de ganado por parte de los colonos. Se movilizaron todos los recursos y las redes. Antropólogos a favor de la causa, como este autor y su esposa, comenzaron a presionar a las autoridades y a los programas de desarrollo internacional para apoyar el proceso de demarcación y titulación. Entregamos datos demográficos, espaciales, ecológicos, históricos y etnográficos e hicimos foco en la administración del programa especial de desarrollo y colonización del Banco Mundial, que operaba en áreas vecinas al oeste, el *Proyecto Especial Chanchamayo-Satipo*. Los líderes ashéninkas viajaron a pie o con dinero prestado a la capital provincial y a Lima para seguir el caso. Se redactó un informe especial sobre la situación que contenía descripciones, análisis y recomendaciones y que fue inmediatamente enviado al Banco Mundial en Washington D.C. (Hvalkof 1986). Con esto se logró que el Banco Mundial reconociera su responsabilidad en la expansión colonial y el conflicto creciente del Gran Pajonal. Para nuestra gran sorpresa, este organismo actuó de manera rápida y positiva, y, basado en el informe, envió un consultor externo de Washington D.C. para investigar la situación. El consultor confirmó el análisis y recomendó la demarcación de las comunidades nativas del Gran Pajonal como posible solución. La contraparte peruana, el *Proyecto Especial*, fue urgido por el Banco Mundial para llevar a cabo el proceso de demarcación y titulación de todas las comunidades indígenas del Gran Pajonal (cf. Hvalkof 1998:104-115 para un relato más detallado).²⁶⁹ A pesar de existir una fuerte resistencia por parte de los colonos y sus

269. La contraparte peruana era la institución conocida como Proyecto Especial Chanchamayo-Satipo (subsidiario al Proyecto Especial Pichis-Palcazu – PEPP), responsable ante el Ministerio de la Presidencia de la República.

aliados de la administración regional, la Organización Ashéninka de Gran Pajonal (OAGP), de naturaleza indígena, y el programa de desarrollo internacional completaron el proceso de titulación durante los años siguientes. La nueva organización cobró mucha fuerza con este proceso, y la persona responsable de la demarcación de las comunidades en la organización, su presidente, Miguel Camaiteri, llevó a cabo un trabajo excepcional a pesar de la gran oposición y las amenazas recibidas de manera constante (ver los relatos autobiográficos de Miguel Camaiteri, su hermano Pascual Camaiteri, y el difunto Miqueas Mishari en Veber 2009).

Para el año 1988, se habían demarcado y titulado veintisiete nuevas comunidades indígenas colindantes (comunidades nativas), formando un territorio indígena casi continuo que circunscribía la zona de colonos. En la actualidad, la OAGP acoge a 43 comunidades asociadas, y varias de las comunidades que fueron tituladas al inicio han logrado expandir sus territorios posteriormente. Los Ashéninka, previamente marginalizados, lograron organizarse y recuperar el control territorial, frenando la continuidad de la expansión colonizadora.²⁷⁰ Los colonos continuaban poseyendo vastas áreas de tierra para mantener sus negocios relativos al ganado, pero la expansión y el influjo de nuevos colonos se detuvo, y el conflicto pudo ponerse bajo control.

La nueva estructura comunitaria no alteró el funcionamiento interno de manera significativa a esta altura de los acontecimientos, pero la adaptación del concepto de “comunidad” al contexto Ashéninka había creado una nueva plataforma organizacional para la población indígena, quienes participaban de manera entusiasta en los procesos de toma de decisiones cívicas y en las iniciativas políticas sobre el Gran Pajonal.²⁷¹ Los Ashéninka ya no eran solo mano de obra económica y comercializada. Eran propietarios de tierras y se habían convertido en un factor político al registrarse como nuevos ciudadanos con derecho a voto. Se estaba formando una nueva realidad democrática.

Esclavitud en el Ucayali

A través de la historia, los habitantes indígenas del Gran Pajonal han mantenido una relación estrecha con la región del río Ucayali. Rutas de comercio tradicionales de los Andes y las laderas de la región del *Chanchamayo* al oeste,

270. Varios oficiales, topógrafos y técnicos del PEPP y del Ministerio de Agricultura de Lima hicieron grandes esfuerzos para apoyar al pueblo Ashéninka durante el proceso. Sería imposible nombrarlos a todos, pero no podemos dejar de mencionar a la Sra. Magda Camargo del Ministerio de Agricultura, y al ahora difunto Ing. Carlos Borda del PEPP, por su extraordinario esfuerzo, solidaridad y entusiasmo, sin el cual la demarcación del Gran Pajonal no habría procedido.

271. La respuesta del *establishment* colonialista fue constantemente tratar de deslegitimar y desautorizar al nuevo liderazgo de los Ashéninka y su organización, la OAGP. Sin embargo, las circunstancias terminaron por forzarlos a aceptar su existencia (cf. Hvalkof 1997, 2008; y Veber 1998, 2007a, 2009 para leer un análisis detallado del extraordinario proceso organizacional que llevó a este resultado).

conectando con el Ucayali y el tramo más ancho del sistema fluvial del río Amazonas al este, atraviesan el Gran Pajonal, una zona interfluvial que no cuenta con ríos navegables y la pesca es limitada. El menú indígena en la temporada seca es básicamente vegetariano, a veces suplementado con insectos, caracoles, alevines y otros “animalitos” similares. Por este motivo, el río Ucayali representa un verdadero paraíso de la pesca para los habitantes indígenas del Pajonal. Los contactos predilectos de los Ashéninka del Gran Pajonal, fuera de su territorio, son sus parientes Ashéninka del Alto Ucayali. Las dos áreas están conectadas por una antigua red de trochas y los habitantes del Pajonal disfrutaban de ir en familia a viajes de pesca al Ucayali. Solo les toma un par de días llegar hasta allí a pie y no tienen problemas en pasar un mes río abajo en el pueblo y centro provincial de Atalaya, donde pescan, comen y comercian con sus pares. Ucayali es su puerta al mundo exterior. También es el lugar donde los más aventureros pueden encontrar un patrón para quien trabajar, si así lo desean. Es bastante común que los jóvenes Ashéninka del Gran Pajonal acuerden trabajar con patrones dedicados a la explotación forestal. Es un trabajo muy duro y mal pagado, pero les da una oportunidad de recorrer un poco la región baja de la Amazonía. Atalaya es el punto focal para el tránsito fluvial río arriba y abajo del Urubamba y sus afluentes al sur de Perú. También es el centro de tránsito en ambas direcciones del caudaloso río Tambo y, más al sur, a lo largo del poderoso Ucayali hasta llegar a la nueva ciudad en expansión de Pucallpa y, finalmente, a Iquitos. Más allá de esa zona, se llega a Brasil. Atalaya también es el destino final de grandes lanchas en los ríos Amazonas y Ucayali.

No obstante, el río Ucayali y la región del Atalaya es principalmente la frontera de la economía extractivista. La ciudad de Atalaya en sí misma, así como varios asentamientos ribereños, comenzaron como puestos de comercio fundados durante la fiebre del caucho entre 1890-1915. Era el centro de las incursiones esclavistas y del tráfico de esclavos durante el período del caucho. Tal como se mencionó en la reseña histórica, los patrones locales de origen europeo organizaban saqueos esclavistas dentro del Gran Pajonal y otras áreas –las llamadas correrías– contratando saqueadores indígenas, matando a los hombres y secuestrando a las mujeres y los niños para ser comercializados con los patrones en el Ucayali y sus alrededores.²⁷² Era un negocio bastante lucrativo en el cual se basaba la economía extractiva. En esta región los barones del caucho, como el famoso y despiadado Carlos Fermín Fitzcarrald²⁷³, comerciaban caucho

272. Para leer sobre relatos personales de familia, ver las narrativas autobiográficas de Bernardo Silva y Adolfo Gutiérrez en Veber 2009. También ver Veber 2007a, 2014.

273. El famoso barón del caucho, comerciante de esclavos y asesino Fitzcarrald se volvió famoso con la película “Fitzcarrald” filmada en 1982 por el cineasta alemán Werner Herzog, y con Klaus Kinski y Claudia Cardinale como actores principales. Se filmó en Camisea, a orillas del río Urubamba, y se contrataron como extras a varios ashéninkas del Gran Pajonal, incluido al que luego sería presidente de la OAGP, Miguel Camaiteri, quien hizo de la mano derecha y guardaespaldas de Fitzcarrald, alias Klaus Kinski.

y esclavos, y organizaban saqueos al Gran Pajonal (cf. Sala 1896, Izaguirre 1924). Las perversas normas consuetudinarias para las relaciones entre patrones e indígenas, conocidas como servidumbre por deudas, fueron institucionalizadas en aquel entonces. Cuando la economía del caucho colapsó luego de 1915, el comercio de esclavos continuó y se transformó en un importante negocio en sí mismo. La práctica continuó hasta el siglo XX. En Atalaya, el comercio de siervos indígenas continuó hasta bien entrada la década de 1980, como veremos luego. Además de mano de obra, el principal producto extractivo era la madera que, por lo general, era talada de manera ilegal por los mismos patrones. Adicionalmente, el tráfico de cocaína en sus diferentes formas se convirtió en otro negocio en desarrollo, y todavía lo es en el área.

Durante mi primera excursión a Atalaya en 1975, me resultó claro que el carácter de la sociedad colona de las llanuras inundables del Ucayali era bastante diferente que los colonos campesinos de Oventeni. Los patrones, descendientes de los barones del caucho del siglo anterior, todavía dominaban la región, la economía y la administración, y mantenían gran parte de la población indígena como siervos en sus fincas.

Para lograr entender esta continua relación entre la sociedad Ucayali y el Gran Pajonal, pasamos en 1987 el último tramo de nuestra excursión en el Ucayali. Vivimos y trabajamos en las comunidades ashéninkas de Chicosa y Unini, ambas ubicadas en viejas rutas de comercio, siendo la segunda una antigua misión adventista. Durante este trabajo, nos dimos cuenta realmente lo terrible de la situación. En Unini, casi todas las familias habían experimentado abusos a manos de los patrones. Por un lado, esta área, tal como fue mencionado anteriormente, había sido una de las zonas preferidas para las correrías y el reclutamiento de mano de obra barata a través de la servidumbre por deudas. Por el otro, la madera era todavía un recurso disponible y los patrones la extraían de manera ilegal. Esta tarea también era realizada por mano de obra indígena obtenida mediante el engaño y las deudas.

Uno de nuestros interlocutores en Unini había perdido a su hijo el año anterior. Desapareció mientras trabajaba en la selva para uno de los patrones, quien no pudo explicar cómo había desaparecido y negaba toda responsabilidad. Su padre notificó a las autoridades de la situación, pero todo lo que obtuvo fue un encogimiento de hombros. Las desapariciones eran parte normal del día a día. Así como también lo era la violencia y el abuso sexual. Cuando los ashéninka locales que rodeaban Unini descubrieron que se estaba llevando a cabo un censo y entrevistando gente sobre la situación laboral, muchos estuvieron dispuestos a hablar de los abusos a los que estaban sujetos. Un vecino del otro lado del río contó cómo, bajo amenaza de muerte, había sido forzado a presenciar la violación de su mujer por parte del patrón. Otros relataron haber visto a gente enferma y exhausta ser asesinada por los patrones porque no podían mantener

el ritmo de trabajo mientras trabajaban en la extracción de madera. Narraban cómo debían sobrevivir con una bolsa de harina de yuca al día mientras trabajaban en el bosque, cómo invadían sus tierras y robaban su cosecha, cómo permanecían esclavizados por las deudas, cómo se llevaban a sus hijos como mano de obra para los patrones, cómo las autoridades colonas se negaban a registrarlos como ciudadanos peruanos y a darles documentos de identificación. Es imposible viajar dentro de Perú sin un documento de identidad. Era ilegal y peligroso. Sin contar el hecho de que la gente que no cuenta con documentos personales, obviamente, no existe y no tiene derechos. Contaron sobre el gran comercio de niños, mujeres y familias enteras que se llevaba a cabo en la provincia y observamos incidentes de esclavitud, servidumbre y abusos cometidos por los patrones locales y sufridos por los pueblos indígenas. Por lo general, tenían el apoyo de las autoridades locales y la policía. (Para leer un relato más detallado de los casos, ver García 1998; Gray 1998; Hvalkof 1998).

Tiempo de actuar

Mientras realizábamos las entrevistas, recibimos relatos de abusos, denuncias y repetidos pedidos de demarcación y titulación de las comunidades indígenas locales, como había ocurrido en el Gran Pajonal. De manera simultánea, una delegación de la organización indígena nacional Aidesep llegó a Atalaya para investigar casos similares de abusos, en particular, en dos comunidades: Tahuanti y Sabaluyo. Allí, los indígenas tenían serios problemas con los patrones y habían llegado a producirse violentos enfrentamientos y ataques a los jefes de la comunidad, quienes solicitaron la ayuda de Aidesep. La delegación estaba liderada por Miqueas Mishari, uno de los líderes de Aidesep y posteriormente su presidente. Estaba acompañado por el asesor legal Pedro García, para llevar a cabo las notificaciones, buscar testigos y otras tareas. Para resumir, nos unimos a ellos en Lima y solicitamos se realizara una investigación sobre la terrible situación en Atalaya, que, al parecer, era similar a la que se vivía en toda la provincia. Luego de varias visitas a Atalaya, donde esta aborrecible información continuaba en aumento, el primer paso para lograr la intervención oficial fue dado por iniciativa de la Aidesep y el Ministerio de Agricultura de Lima. Para fin de año, se creó una comisión multisectorial que reportaba al Ministerio de Justicia para investigar las aseveraciones sobre los terribles abusos (Para obtener un relato más detallado, ver García 1998:15-82). Durante el desarrollo de este proceso en 1987, surgió una nueva organización indígena en la provincia de Atalaya, OIRA, que jugó un papel decisivo en la organización indígena del Alto Ucayali. Se llevaron a cabo numerosas reuniones en Lima con diferentes autoridades de Aidesep, OIRA, OIT, algunas ONG, el ILV y nosotros. Se propuso que el resultado positivo del proceso de titulación del Gran Pajonal debía ser replicado en el Ucayali mediante un proyecto similar pero más amplio. Durante esas reuniones también se

presentó una propuesta borrador para el establecimiento de un área protegida más amplia en las montañas del Sira, al norte del Gran Pajonal, con la categoría de reserva comunal para una mejor consolidación del territorio. No obstante, todavía no existía una propuesta concreta en cuanto a la forma en que un proyecto de este tipo podía financiarse e implementarse.²⁷⁴ Estábamos esperando el resultado final del informe de la comisión multisectorial.

En 1988, la comisión multisectorial publicó su informe inicial (Aidesep 1988a, 1988b, 1991a, 1991c; Gray y Hvalkof 1990a, 1990b). En 1989, el Instituto Indigenista Peruano (IIP) publicó el informe final y las recomendaciones de la comisión (IIP 1989). Se trataba de un aberrante testimonio de crímenes graves que estaban ocurriendo, que abarcaban desde homicidios múltiples, desapariciones, torturas, agresiones físicas, esclavitud, secuestro de niños, violaciones y otros tipos de abusos sexuales, hasta una serie de trasgresiones al derecho laboral y a la legislación agraria y forestal (García 1998: 49-77). Con pocas excepciones, todos los acusados eran patrones locales y autoridades aliadas (el servicio forestal, la policía, e incluso los jueces de paz). En total, diecisiete patrones locales y tres patrones de grandes empresas de explotación forestal regional fueron acusado de haber cometido más de sesenta delitos. Ninguno de los acusados fue llevado a juicio. La investigación de la comisión solo reveló la punta del iceberg. Todos acordaban que la solución al problema era la demarcación y titulación de las comunidades indígenas, reforzando la organización indígena y la ciudadanía.

El Proyecto de Titulación en el Ucayali

Durante el otoño de 1987 y la primavera de 1988, existió una comunicación creciente entre Dinamarca y Aidesep para la formulación de un proyecto más amplio de titulación en la región del Alto Ucayali. La experiencia técnica y estratégica del Gran Pajonal había sido buena y podía ser replicada y adaptada al Ucayali. De manera similar, se decidió que el proyecto debería ser tan completo que, en principio, resolviera el problema de los territorios de una vez por todas en el departamento de Ucayali. Dicho esto, debía darse prioridad a la provincia de Atalaya donde los problemas eran más urgentes y graves. Sin embargo, el Estado es quien formalmente posee los territorios de las comunidades nativas y, naturalmente, solo él podía emitir los títulos, mediante el Ministerio de Agri-

274. La propuesta para el establecimiento de esta Reserva en el área de las Sira fue presentada por un misionario muy activo de la ILV y simpatizante comunal del Gran Pajonal, Richard Rutter. Él, además, adjuntó un mapa que mostraba las crestas de las montañas que separaban al Gran Pajonal del Ucayali y se extendía hasta el río Unini al este. La organización Asháninka CECONSEC (Central de Comunidades Nativas de la Selva Central) que se encontraba trabajando en el área Chanchamayo-Perené también estaba trabajando en una propuesta similar el mismo año. Su interés se debía a que buscaban tierras alternativas debido a la desesperada situación territorial que se vivía en la antigua área de la *Peruvian Corporation*.

cultura. Por lo tanto, para materializar un proyecto como este era esencial que el Ministerio de Agricultura se comprometiese a participar en el proyecto concreto, junto con organizaciones indígenas y sus técnicos. Este fue un requisito previo para realizar algo tan radical. En el Ministerio había una actitud positiva y abierta a la idea del proyecto, siempre y cuando la financiación proviniera de fuentes internacionales. Aidesep firmó un acuerdo marco con el Ministerio de Agricultura en Lima para ejecutar el proyecto de titulación de las comunidades nativas del Ucayali. Fue un acuerdo histórico que tuvo más importancia para el desarrollo democrático de la Amazonía peruana que la pensada en ese momento.

En Dinamarca, nos esforzábamos para encontrar una manera de “vender” la idea a la Agencia Danesa de Desarrollo Internacional (Danida, por sus siglas en inglés), que no trabajaba en Perú ni mantenía intereses bilaterales con el país. Mucho menos con sus pueblos indígenas. La única manera de sacar adelante la idea era a través de una ONG. Así fue como me contacté con IWGIA, donde el antropólogo Andrew Gray, quien también había trabajado durante años en la Amazonía peruana de Madre de Dios, y el director Jens Dahl apoyaron incondicionalmente la idea de que fuera IWGIA quien presentara la propuesta del proyecto. Debido a la idea conservadora y conformista acerca del concepto de “desarrollo” que manejaba Danida, hubo que hacer un gran esfuerzo convencer a su administración que se trataba de un proyecto relevante. Este finalmente se aprobó en 1989. Fue un momento histórico que marcó el comienzo de una aceptación mayor de proyectos para pueblos indígenas como una categoría especial de desarrollo y, en particular, en apoyo de la titulación y la legalización territorial.

Implementación del proyecto

El proyecto comenzó en 1989, para lo cual se establecieron oficinas en Pucallpa y Atalaya, desde donde se llevó a cabo el trabajo de campo. Sería una gran exageración afirmar que no existieron problemas. El comienzo estuvo marcado, simbólicamente, por el incendio de las instalaciones del Ministerio de Agricultura en Pucallpa, donde Aidesep utilizaba una pequeña oficina, supuestamente perpetrado por terroristas desconocidos. En ese momento supimos contra quién nos enfrentábamos. No obstante, las dos organizaciones indígenas comprometida en el proyecto, OIRA y la Aidesep, lo llevaron a cabo.²⁷⁵ Prepararon equipos técnicos y de campo, y coordinadores que, durante los siguientes tres años (1990-93), trabajaron en la topografía, el registro y la demarcación de más de 120 “comunidades nativas”.

275. Ver el relato personal de Miqueas Mishari, secretario de defensa de la Aidesep en ese entonces, en el que describe las amenazas de muerte que recibió en Atalaya y en otras áreas del Ucayali durante el proyecto. Veber 2009:126-172.



Reunión, en El Gran Pajonal, del proyecto de titulación de tierras de Aidesep, 1996
Foto: Alejandro Parellada

Fue una tarea extremadamente complicada, difícil y llena de conflictos. Debieron maniobrar con extrema cautela en una zona donde actuaban mafias nacionales e internacionales de la droga, Sendero Luminoso, la guerrilla Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), tres cuerpos diferentes de contrainsurgencia, patrones hostiles, compañías de explotación forestal, nuevos colonos y burócratas corruptos que estaban en contra del proyecto, así como partidos políticos en campaña que intentaban establecer el orden del día. La primera etapa de este largo proyecto se llevó a cabo entre 1989 y 1993, y continuó con un proyecto de seguimiento desde 1993 hasta 1995. Este último también contempló las actividades iniciales para el establecimiento de siete reservas comunales que incluían zonas separadas para grupos indígenas aislados y aún no contactados.²⁷⁶ En 1996, comenzó una tercer etapa para ajustar y actualizar la georreferenciación de los límites con tecnología GPS moderna. Asimismo, habían surgido una serie de pedidos para la ampliación de algunas de las comunidades y siempre había cosas por hacer. El Gran Pajonal fue nuevamente incorporado a este último seguimiento a través de la OAGP. Las tres fases fueron financiadas por Danida, e IWGIA como la organización responsable de implementar el proyecto.

276. En la actualidad, estos pequeños grupos se denominan PIACI: Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial.

Mapa de Ubicación de Gran Pajonal y Alto Ucayali



Mapa elaborado por Søren Hvalkof, 2004

El proyecto logró demarcar 162 territorios comunales, de los cuales 89 obtuvieron títulos y 76 fueron ampliaciones de tierras ya tituladas (cf. Naco Rosas *et al.* 1997). El equipo se esforzó por demarcar las comunidades de manera colindante creando, en consecuencia, grandes bloques continuos de territorios indígenas. Se recuperó un total de, aproximadamente, un millón y medio de hectáreas de tierras en las cuencas de los ríos Ucayali y Urubamba. Esto no incluye a las comunidades demarcadas en el Gran Pajonal ni las reservas comunales, un tipo de áreas protegidas y coadministradas entre las organizaciones indígenas y el Estado.

En marzo de 1997, Aidesep presentó una propuesta de proyecto muy elaborada a la autoridad ambiental peruana, el Instituto Nacional de Recursos Naturales (Inrena), para establecer una gran Reserva Comunal en las montañas del Sira que limitan con las Comunidades Nativas del Gran Pajonal al sur y los Pichis-Pachitea y los terrenos inundables de Ucayali al este y al oeste.

Una reserva comunal es un área protegida que debería coadministrarse entre las comunidades adyacentes y las autoridades ambientales. De esta forma, todas las comunidades nativas adyacentes a la reserva deben ser parte de su administración. Sin embargo, son los Ashéninka del Gran Pajonal quienes acceden de manera periódica a la parte sur de ella, realizando expediciones de caza, y los Asháninka del Pachitea, que también ingresan desde el oeste, ya que es casi inaccesible desde otras zonas. La Reserva Comunal El Sira fue finalmente creada en 2001. Cubre 616 413 hectáreas y es la más extensa de su tipo en Perú. Contiene una extraordinaria biodiversidad con varias especies endémicas y funciona como una especie de refugio de animales de caza para los Ashéninka del Gran Pajonal.

Los efectos de los proyectos de demarcación y titulación han sido profundos. De hecho, han cambiado por completo la estructura de poder de la región. Cientos de antiguos peones ashéninkas dejaron a sus patrones para unirse y formar nuevas comunidades. Ahora poseen tierras y se han convertido en una verdadera fuerza política, lo que cambia su posición de negociación en la administración regional.

Defender la integridad territorial

Poco después de completar la demarcación y titulación del Gran Pajonal, la fuerza de la nueva organización y de sus líderes fue seriamente desafiada. El caos social generalizado debido a la fuerte crisis política y económica de Perú en la década de 1980 llevó a la aparición de militantes subversivos en territorios vecinos a los Asháninka, tales como Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) (cf. Benavides 1992, 1993; Hvalkof 1994; García *et al.* 1998). El nexo entre el tráfico ilegal de drogas y los movimientos subversivos creó un devastoso estado de violencia latente en la Selva Central de la Amazonía peruana.

En las áreas que rodean el Gran Pajonal, Sendero Luminoso aseguró un punto de apoyo a través del reclutamiento forzado y el terror de las comunidades nativas. Desde el punto de vista indígena, Sendero Luminoso era “un nuevo patrón” como lo señaló un miembro de la comunidad Asháninka. Un patrón imposible de distinguir de los otros colonos. Sendero Luminoso parece haber intentado establecer un centro estratégico de producción de alimento en el Gran Pajonal, plan al que los Ashéninka se opusieron enfáticamente. Esto puso a los líderes indígenas de esa región en camino a colisionar con Sendero Luminoso. Estos pusieron precio a sus cabezas y se sucedieron varios incidentes. Alarmados por esto y a raíz del levantamiento Asháninka en el vecino valle de Pichis luego del secuestro y más que previsible asesinato de uno de sus líderes locales, Alejandro Calderón, en manos del MRTA en diciembre de 1989²⁷⁷, los Ashéninka de la OAGP decidieron tomar control de Oventeni y del Gran Pajonal.²⁷⁸ Una temprana mañana del mes de febrero de 1990, alrededor de doscientos Ashéninka armados con escopetas, arcos y flechas ocuparon Oventeni y lo declararon bajo el control del “Ejército Ashéninka” comandado por Miguel Camaiteri, presidente de la OAGP. Dieron a todos los infiltrados, aliados y simpatizantes de Sendero Luminoso y del MRTA en Oventeni algunos días para abandonar el área, y muchos lo hicieron. Establecieron un sistema integral de defensa y vigilancia en la periferia del Gran Pajonal y tomaron el control completo de la zona. Con posterioridad, alentaron a sus aliados, los Ashéninkas del Ucayali, para organizar una milicia similar y coordinar entre ellos sus esfuerzos. Ningún movimiento subversivo logró establecerse en el área. Con el derrumbe de estas organizaciones a inicios de la década de 1990, las unidades armadas fueron abandonando gradualmente las áreas de los Ashéninka que rodeaban el Gran Pajonal. Los Ashéninka habían tenido éxito al pacificar la zona con solo algunas bajas y previnieron una intervención militar, lo cual es un gran logro para la violenta realidad peruana, donde la “pacificación” había sido siempre una metáfora militar para referirse a la muerte y la destrucción (cf. Hvalkof 1998:150-154, Hvalkof y Veber 2005).

Los colonos mantuvieron un perfil bajo durante estos años turbulentos, intimidados por la inesperada capacidad organizacional, la reacción y el éxito de los Ashéninka y su milicia. La nueva situación también había acentuado las diferencias étnicas y de clase con la población colona. Un número creciente de colonos pobres y una nueva generación con un trasfondo étnico mestizo apoyó a los Ashéninka y su organización. Sin lugar a dudas, la OAGP y sus contrapartes en el Ucayali se desarrollaron y consolidaron durante este proceso. Luego de ganar experiencia en lo que respecta a la organización y debido a la confianza de las

277. Lo cierto es que el cuerpo de don Alejandro nunca apareció, razón por la cual sus hijos e hijas nunca han querido admitir que su padre esté muerto.

278. Ver el relato autobiográfico de Miguel Camaiteri en Veber 2009:56-109.



El Ejército Ashéninka desfilando en la comunidad Ponchoni, Gran Pajonal, 1994. Foto: Søren Hvalkof
Abajo: Paseando el domingo en Oventeni, Gran Pajonal, 2005. Foto: Søren Hvalkof



comunidades y de los miembros y votantes registrados, los líderes indígenas en el Pajonal y en la provincia de Atalaya comenzaron a apuntar a la sociedad civil y al control político lanzando sus candidaturas para la elecciones locales y municipales. Durante los años subsiguientes, los Ashéninka lograron obtener alcaldías y otros altos puestos en los gobiernos municipales en Oventeni y Atalaya. Los antiguos siervos sin ciudadanía ni derechos se habían transformado en representantes de la democratización (ver también Veber 2007b).

En octubre de 1996, la organización *Anti-Slavery International* (ASI) con base en Londres le otorgó a la Organización Indígena Regional de Atalaya (OIRA) el premio *Anti-Slavery Award*.²⁷⁹ La ASI le dio el premio en 1996 a la OIRA por “su trabajo en la liberación de miles de Asháninkas, un pueblo indígena de la Amazonía peruana, de la servidumbre por deudas”. Dos de los líderes de la organización indígena de Atalaya fueron invitados a Londres a recibir el premio.

Al mismo tiempo, desde 1993 Aidesep lanzó una amplia campaña de salud indígena en el Ucayali y el Gran Pajonal. El programa apuntaba a todas las comunidades ahora tituladas y pertenecientes a varias organizaciones locales, asociadas con el centro regional de la OIRA en Atalaya. El Proyecto de Salud Indígena (PSI-Aidesep) obtuvo el apoyo privado de la fundación danesa Karen Elise Jensen y fue supervisada por la empresa consultora danesa Nordeco. El proyecto desarrolló un enfoque sanitario integrado y descentralizado enfocado en cada comunidad, trabajando con chamanes, curanderos tradicionales y parteras, en combinación con promotores de salud comunal y biomedicina moderna. Estaba dividido en varios subprogramas, cada uno de ellos asociado a una organización local en el Ucayali (OIRA y Ordeconadit²⁸⁰) y en el Gran Pajonal (OAGP). El PSI fue muy exitoso a la hora de abordar los problemas sanitarios de las comunidades, incluido el programa descentralizado de Tuberculosis (TB) que detectaba y trataba muchos casos en las comunidades. Apoyaba a las comunidades recientemente tituladas y a sus organizaciones, contribuyendo a la consolidación del proceso de titulación y de la nueva organización territorial. El programa de salud indígena de Aidesep celebró un acuerdo marco con las autoridades regionales de salud en Pucallpa y el Ministerio de Salud en Lima y, finalmente, se institucionalizó un sistema de educación formal para Técnicos Sanitarios Indígenas que todavía se

279. La ASI es la continuación actual de la *Anti-Slavery and Aborigines Protection Society* (“Sociedad Antiesclavista y Protectora de los Pueblos Aborígenes”) que activamente presionó para que los británicos intervinieran para frenar las atrocidades de la extracción de caucho en el Congo y Perú en el comienzo del siglo XX. En 1909, la Sociedad Antiesclavista y Protectora de los Pueblos Aborígenes también presionó al gobierno británico para que investigara las atrocidades en el Putumayo durante la fiebre del caucho cometidas por la Casa Arana, con base en Iquitos, que luego fue registrada en Londres como empresa británica, con el nombre de *Peruvian Amazon Company*. (cf. Gray 1990, 1997).

280. Ordeconadit, Organización de Comunidades Nativas del Distrito de Tahuania.

encuentra en funcionamiento. El PSI continuó con el apoyo de la fundación danesa hasta 2010. Posteriormente, se publicó un libro completo sobre el proceso de establecimiento y el trabajo del PSI durante el nacimiento de los proyectos de titulación en el Gran Pajonal y el Ucayali (Hvalkof 2004).

Titulación, poder y democratización – una mirada más allá

Con el transcurso de los años, la demarcación y la titulación de tierra y territorios indígenas continuó influenciando la dinámica social y las relaciones de poder de la región. Muchas comunidades solicitaron la ampliación de sus territorios, pero solo una pocas la obtuvieron; existe un gran número de solicitudes en proceso en los archivos del Ministerio de Agricultura. Asimismo, se han formado varias comunidades nativas nuevas, debido al constante crecimiento de la población indígena. Actualmente aguardan la demarcación y la titulación.

Sin embargo, no todo es color de rosa. Existen casos de jefes de comunidades que permiten el ingreso de explotadores de madera a sus territorios comunales para talar madera tropical de gran valor en beneficio propio. Por otro lado, con frecuencia alquilan tierras comunes a mestizos criadores de ganado. Últimamente, se ha detectado un influjo de cultivadores y productores de coca en el área de Atalaya proveniente del valle del Apurímac y los ríos Ene y Mantaro (VRAEM), la zona central de producción de coca y cocaína en el Perú, y base de los miembros restantes de Sendero Luminoso. Se ha informado que estos nuevos colonos han contratado a familias ashéninkas del Gran Pajonal para que se establezcan en áreas forestales del Ucayali y creen nuevas comunidades nativas falsas. La finalidad es ceder el territorio a los productores de coca, creando conflictos con las comunidades existentes. Se necesita organizaciones indígenas locales y regionales en buen funcionamiento y fuertes para hacer frente a estas situaciones, donde se encuentra poco apoyo por parte de autoridades corruptas. No obstante, existe una base social y legal para contrarrestar esta situación y las organizaciones indígenas en maduración encontrarán soluciones a estos desafíos. Se requerirá, de todos modos, la solidaridad y ayuda de organizaciones de apoyo internacional nuevamente.

El altamente dinámico y participativo proceso de titulación de territorios de comunidades indígenas, como se describió anteriormente, se ha convertido en un campo de interacción social que, hasta el momento, era inexistente. La titulación se volvió un medio de comunicación transcultural entre la sociedad indígena y la sociedad colona y entre la sociedad indígena y el Estado/administración pública. Esto creó relaciones sociales de unión entre las partes involucradas, redefiniendo la posición de la comunidad indígena en el desarrollo regional. El proceso constituye una esfera no ideologizada de comunicación interculturales y entre

los distintos sectores. En este campo de valores abiertos, los derechos indígenas se expresan pragmáticamente, mediante acciones específicas relativas a los aspectos comunes de la vida cotidiana en la Amazonía rural.

La facilitación del acceso de los Ashéninka al “poder” político y su éxito ha estado condicionado por varios determinantes externos, como el cumplimiento de la legislación sobre titulación indígena en Perú, la particular situación histórica del Estado peruano creando un espacio de operación para los grupos indígenas, los discursos internacionales favorables, un escenario mundial cambiante que facilita las alianzas políticas entre partes desiguales y sin relación previa –como la relación entre los Ashéninka y el Banco Mundial–, y el resurgimiento demográfico como consecuencia de campañas de inmunización realizadas por misiones evangélicas y las ONG. Lo sorpresivo es la rapidez con que cambia el rol de instituciones que, hasta el momento, habían sido consideradas un problema y no una solución. Esto nos hace recordar a Michel Foucault, quien define poder como el posicionamiento estratégico en relación a múltiples factores, un posicionamiento estratégico que los Ashéninka parecen haber dominado.

Su conciencia no ideologizada ha provisto a los Ashéninka con un pragmatismo instrumental que les permite ser parte de cualquier sociedad o alianza que consideren útil para cualquiera sea el propósito estratégico que acuerden (ver también Sarmiento 2017). El potencial de esta relativa libertad puede haber estado presente en toda su historia, pero no pudo lograrse sin un estado lo suficientemente maduro para garantizar y cumplir, aunque de manera renuente, los derechos de los Ashéninka como pueblo indígena y sin un nuevo orden globalizado que permita el acceso a alianzas alternativas y al empoderamiento para asegurar dicho progreso.

50 años después del simposio de Barbados, y ahora ¿qué sigue?

Se ha probado que la legalización de territorios indígenas es un prerequisite indispensable para la emancipación, autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas. Asimismo, teniendo en cuenta la crisis climática mundial que se vive en la actualidad, la titulación de territorios indígenas en la Amazonía demostró ser una de las maneras más eficientes para preservar la flora y la biodiversidad, a fin de neutralizar las emisiones de gas de efecto invernadero, limitando la tala de bosques y manteniendo las reservas de carbono (por ejemplo, EDF *et. al* 2017, Blackman *et. al.* 2017, Schleicher *et. al* 2017). Al momento de escribir estas líneas, el coronavirus está devastando a las comunidades indígenas de toda la Amazonía peruana. Ha causado numerosas muertes, incluidos varios líderes y personas clave en las organizaciones indígenas. La Amazonía Peruana parece experimentar una de las tasas de infección de Covid-19 más altas del mundo. Al conocer la impotencia del sistema de salud pública peruana, algunas



Niños en C.N Ponchoni, centro de OAGP, Gran Pajonal, 2005.
Foto: Søren Hvalkof

organizaciones indígenas han tomado cartas en el asunto y han organizado campañas contra el coronavirus en las comunidades. Apparently, se obtuvo resultados positivos en algunas regiones (Aidesep Doc 1. 2020; Servindi Doc.1, Doc 2, 2020; REPAM 2020; IBC 2020; Radio Atalaya 2020). El nivel de organización y control comunal aparenta ser decisivo para la prevención y tratamiento del Covid-19. Los efectos de la pandemia se amplifican debido a las desigualdades y el desequilibrio estructural en la región amazónica.

Una vez más, la respuesta a los desafíos urgentes de nuestros tiempos es la consolidación de los territorios de los pueblos indígenas, y la demarcación y la titulación donde aún no se ha realizado. Actualmente, recibo continuas solicitudes de organizaciones y redes indígenas de la Amazonía peruana y otras regiones. Piden ayuda para encontrar apoyo y financiación de las ONG internacionales y de las organizaciones de desarrollo para expandir su territorio y crear unidades territoriales más extensas, que incluyan áreas protegidas, a través de la demarcación y la titulación; y para desarrollar las estrategias de administración correspondientes.

En conclusión, si bien la situación de los pueblos indígenas de Sudamérica ha mejorado considerablemente 50 años después de la Declaración de Barbados, y aunque los pedidos de responsabilidad y acción por parte del Estado, las iglesias y los antropólogos hechos por los grupos de Barbados han resonado de diversas maneras, uno de los puntos trascendentales de ese documento (1972) –asegurar los derechos territoriales indígenas para frenar el etnocidio– es todavía válido. Que este sea un recordatorio y un llamado a las organizaciones internacionales para que continúen apoyando la legislación sobre seguridad territorial, la demarcación y la titulación a favor de los pueblos indígenas y para la protección de la selva y los ecosistemas de la Amazonía, y así cumplir con las aspiraciones de la Declaración de Barbados respecto de la liberación de los pueblos indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

Aidesep (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana)

1988a “Informe Provisional Sobre la Problemática de la Zona de Influencia de la Ciudad de Atalaya Elaborado a Requerimiento de la Comisión de Alto Nivel Creada por Resolución Ministerial No. 0083-88-PCM”. MS. Lima, Perú.

1988b “Informe de Infracciones Forestales Recopiladas en Atalaya y Presentadas ante la Dirección General de Forestal y Fauna, AIDSESP, Lima, Perú.”

1991a “Esclavitud indígena en la región de Atalaya” en *Amazonía Indígena*, Nros. 17 y 18, Año 11, pp.3-14, Lima, Perú. Igual que el Informe de AIDSESP.

1988a Versión editada. 1991b “Aprovecha mi poco conocimiento de las leyes...” en *Amazonía Indígena*, Nros. 17 y 18, Año 11, pp. 14-16, Lima, Perú.

1991c “Nos dicen que somos indios y si nos matan nada pasa.” en *Amazonía Indígena*, Nros. 17 y 18, Año 11, pp. 16-21, Lima, Perú.

2020 <http://aidesep.org.pe/sites/default/files/media/noticia/Carta%20AIDSESP%207.4.20.pdf>

Benavides, Margarita

1992 Asháninka Self Defence in the Central Forest Region. *IWGIA Newsletter* 2/92, abril-junio, pp. 36-45. IWGIA, Copenhagen.

1993 “Los Asháninka, víctimas de la violencia y la guerra”. *Ideele* 59-50, Dic 93, pp. 116-118. Lima

Blackman, Allen; Leonardo Corral; Eirivelthon Santos Lima, y Gregory P. Asner

2017 “Titling indigenous communities protects forests in the Peruvian Amazon” *PNAS* abril 18, 114 (16) 4123-4128. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0095069617304813>

Bodley, John H.,

1972 *Tribal Survival in the Amazon: THE CAMPA CASE*. IWGIA Doc. 5, Copenhagen.

Brown, Michael F. and Eduardo Fernández

1991 *War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. University of California Press: Berkeley.

Castro Arenas, M.

1973 *La Rebelión de Juan Santos*. Editorial Millas Batres: Lima

Cohn, Norman

1991 (1972) *En pos del Milenio: Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Editorial Alianza Universidad, Madrid.

Dahl, Jens

2009 *IWGIA: A history*. IWGIA Documento Nro. 125. IWGIA, Copenhagen.

Denevan, William y M. S. Chrostowski

1970 *The Biogeography of a Savanna Landscape. The Gran Pajonal of Eastern Peru*. McGill University: Montreal.

Dostal, Walter (ed.)

1972 *The Situation of the Indian in South America. Contributions to the Study of Inter-ethnic Conflict in the non-Andean regions of South America*. World Council of Churches: Ginebra.

EDF et. al

2017 Amazonian Indigenous Peoples Territories and Their Forests Related to Climate Change: Analyses and Policy Options. <http://www.edf.org/sites/default/files/indigenous-territories-barrier-to-deforestation.pdf>

García Hierro, Pedro, Søren Hvalkof y Andrew Gray

1998 *Liberación y Derechos Territoriales en Ucayali - Perú*. Alejandro Parellada y Søren Hvalkof (eds.), 223 pp. Documento IWGIA No. 24. IWGIA: Copenhagen.

García Hierro, Pedro

1998 "Atlaya: una historia en dos tiempos" pp. 13-82 en García Hierro, Pedro, Søren Hvalkof y Andrew Gray *Liberación y Derechos Territoriales en Ucayali - Perú*. Alejandro Parellada y Søren Hvalkof (eds.). Pp. 223. Documento IWGIA No. 24. IWGIA: Copenhagen.

Gray, Andrew

1990 "Report on the Fourth Committee of the Convenio for the Inscription and Titling of Native Communities of the Ucayali Department, Peru." IWGIA, Copenhagen.

1997 Peru. Freedom and Territory: Slavery in the Peruvian Amazon, Enslaved Peoples in the 1990s. Indigenous Peoples, Debt Bondage and Human Rights. Chapter Eight, pp. 183-215. Anti-Slavery International & IWGIA Doc. Nro. 83. Copenhagen: IWGIA.

1998 "Demarcando el Desarrollo: titulación de territorios indígenas en Perú" en *Liberación y Derechos Territoriales en Ucayali - Perú*. Alejandro Parellada y Søren Hvalkof (eds.), pp. 169-121. Documento IWGIA No. 24. IWGIA: Copenhagen

Gray, Andrew and Søren Hvalkof

1990 "Indigenous Land Titling in the Peruvian Amazon." En Anuario de IWGIA 1989, pp. 230-243. Copenhagen.

Hvalkof, Søren

1986 "El Drama Actual del Gran Pajonal. Primer parte: Recursos, Historia, Población y Producción Ashéninka". En *Amazonía Indígena*, Boletín de Análisis año 6 , Nro. 12. Lima: Copal.

1987 "El Drama Actual del Gran Pajonal, Segunda parte: Colonización y Violencia" en *Amazonía Indígena*, Boletín de Análisis año 7, nro. 13. Lima: Copal.

1994 "The Asháninka Disaster and Struggle - The forgotten war in the Peruvian Amazon." en *Indigenous Affairs Nro. 2/94*. Copenhagen: IWGIA.

1997 "From Curaca to President...Indigenous leadership in Peruvian Amazon: The Ashéninka case". Artículo presentado en la sesión: "Contemporary indigenous leadership in the Amazon" AAA's 96th Annual Meeting, Nov. 19-23, 1997, Washington D.C.

1998 "De la esclavitud a la democracia: Antecedentes del proceso indígena del Alto Ucayali y Gran Pajonal", pp. 85-167. En A. Parellada y S. Hvalkof (eds): *Liberación y Derechos Territoriales en Ucayali - Perú*. Documento IWGIA No. 24, Octubre. Copenhagen: IWGIA.

2001 "Beyond Indigenous Land Titling: Democratizing Civil Society in the Peruvian Amazon." Capítulo 4, pp. 53-87 en *The Spaces of Neoliberalism. Land, Place and Family in Latin America*. Jacquelyn Chase ed. Kumarian Press, Bloomfield, CT.

2003 *Sueños Amazónicos... Un programa de Salud Indígena en la Selva Peruana*. 318 pp. Søren Hvalkof, (Editor, compilador y escritor colaborador). Fundación Karen Elise Jensen/Editorial NORDECO, Copenhagen.

2004 *Dreams coming true... An Indigenous Health Programme in the Peruvian Amazon*. 334 pp. Karen Elise Jensen Foundation/ NORDECO Publications, Copenhagen. Abril.

2006 "Progress of the Victims. Political Ecology in the Peruvian Amazon". En: *Reimagining Political Ecology, "Ecologies for the Twenty-First Century Series"* pp. 195-233, (eds.) Aletta Biersack y James B. Greenberg, Duke University Press, Durham.

2008 "Colonization and Conflict in the Amazon Frontier: Dimensions of interethnic relations in the Peruvian Montaña," pp. 217-288 en *Frontier Encounters: Indigenous Communities and Settlers in Asia and Latin America*, editado por Danilo Geiger, IWGIA y el Centro Nacional Suizo de Competencia en Investigación Norte-Sur.

2012 "Privatization of land and the indigenous community: Tenure, titling and the social contract in Latin America", pp. 141-183 en: *Latin American responses to neo-liberalism: Strategies and struggles*, (eds.) Steen Fryba Christensen & Vibeke Andersson. Ålborg University Press.

2013a "Victoria Ashéninka: espacio, territorio y economía en el Gran Pajonal de la Amazonía peruana." Pp. 191-229 en: *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*. Eds. Frédérique Apffel-Marglin, Roger Rummrigill, Stefano Varese. IWGIA, Lima y Copenhagen.

2013b *Imperatives for REDD+ Sustainability: Non-Carbon Benefits from local and indigenous peoples*. 28 pp. Presentado en COP19 en Varsovia Nov. 2013. Ibis, IWGIA, Forests of the World & CARE, Copenhagen. http://www.iwgia.org/publications/search-pubs?publication_id=639

Hvalkof, Søren y Peter Aaby

1981 *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. 192 pp. IWGIA, Copenhagen y Survival International, Londres.
http://www.iwgia.org/publications/search-pubs?publication_id=177

Hvalkof, Søren y Andrew Gray,

1990a "Supervision Report on Land titling Project, Peruvian Amazon: 'Inscription and Titling of Native Communities in the Ucayali Department'. Report to IWGIA." Copenhagen.

1990b "Update Report Land titling in the Peruvian Amazon: the Ucayali Department." IWGIA, Copenhagen.

Hvalkof, Søren y Hanne Veber

2005 *Los Ashéninka del Gran Pajonal*. Monograph. In: *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. V. pp. 75-279. Fernando Santos-Granero & Frederica Barclay, eds. Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Lima y el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales (STRI, por sus siglas en inglés), Panamá.

IBC (Por Marycielo Palomino, comunicadora social, Instituto Bartolomé de las Casas)

2020 *Comando Matico: Solidaridad ancestral en tiempos de COVID-19* Instituto Bartolomé de las Casas. <http://bcasas.org.pe/articulo-comando-matico-solidaridad-ancestral-en-tiempos-de-covid-19/>

IIP - Instituto Indigenista Peruano,

1989 "Informe Final Sobre las Medidas Referentes a los Derechos, al Bienestar y al Desarrollo de las Etnias nativas de la Zona de Atalaya." Documento elaborado por el Equipo Técnico nominado por la Comisión Multisectorial conformada por la Resolución Ministerial No. 083-88-PCM. Lima.

IWGIA Doc. 1

1971 *Declaration of Barbados*. IWGIA Doc. 1, Copenhagen.

Izaguirre (OFM), Bernardino,

1924 *Historia de las misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú. Relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros*; Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.

Lehnertz, Jay F.

1972 "Juan Santos primitive rebel on the campa frontier (1742-52)" en *Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. 4, Lima.

TITULACIÓN, ESCLAVITUD Y DEMOCRACIA

Loayza, Francisco A.

1942 *Juan Santos, el invencible (manuscritos del año de 1742 al año de 1755)*. Editorial D. Miranda, Lima.

Metraux, Alfred

1942 "A Quechua Messiah in Eastern Peru", *American Anthropologist*, n.s., Vol. XLIV, pp. 721-725.

ONERN

1968 *Inventario, Evaluación e Integración de los Recursos Naturales de la Zona del Río Tambo-Gran Pajonal*, ONERN, República del Perú, Lima

Plant, Roger y Søren Hvalkof

2002 *Titulación de tierras y pueblos indígenas*. Series de informes técnicos del Departamento de Desarrollo Sostenible, 86 p. Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario, SDS/IND, Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Washington, D.C.

Radio Atalaya

2020 <https://www.facebook.com/RadioAtalaya100.1/videos/268801974529492>

Renard-Casevitz, France-Marie

1980 "Contrast between Amerindian and Colonist Land Use in the Southern Peruvian Amazon" en F. Barbira-Scazzocchio (ed.) *Land, People and Planning in Contemporary Amazonía*. Cambridge University Centre of Latin American Studies, Cambridge, Reino Unido.

REPAM

2020 <https://www.vaticannews.va/es/mundo/news/2020-08/repam-comando-matico-covid-19-jovenes-indigenas-Amazonia.html>

Sala, Fray Gabriel A. P.

1897 *Apuntes de Viaje de R.P. Fray Gabriel Sala, exploración de los ríos Pichis, Pachitea y Alto Ucayali, y de la Región del Gran Pajonal*, en Larrabure y Correa, C. (ed.) 1905.

Santos-Granero, Fernando

1987 "Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones Amuesha del Cerro de la Sal, siglo XVIII", *Histórica*, Vol. XI (1), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1992 *Etnohistoria de la Alta Amazonía*. Del siglo XV al XVIII, Editorial Abya-Yala, Quito.

Santos-Granero Fernando y Frederica Barclay

1998 *Selva Central. History, Economy and Land Use in Peruvian Amazonía*. Smithsonian Institution Press, Washington y Londres.

Sarmiento Barletti, Juan Pablo

2017 The Rise of the *Egalityrant* (Egalitarian Tyrant) in Peruvian Amazonía. *Headpeople in the Time of the Comunidad Nativa*. En *Creating Dialogues: Indigenous Perceptions and Changing Forms of Leadership in Amazonía*. Editado por Hanne Veber y Pirjo K. Virtanen. Pp. 107-126. Boulder: University Press of Colorado.

Schäfer, Manfred

1988 *Ayompari, Amigos und die Peitsche. Die Verflechtung der ökonomische Tauschbeziehungen der Ashéninka in der Gesellschaft des Gran Pajonal/Ostperu*. Disertación doctoral. Ludwig-Maximilians-Universität zu München. Amorbach: Selbstverlag.

Schleicher, Judith; Carlos A. Peres, Tatsuya Amano, William Lactayo & Nigel Leader-Williams

2017 "Conservation performance of different conservation governance regimes in the Peruvian Amazon". *Scientific Reports volume 7*, Artículo número: 11318.

Scott, Geoffrey A.J.

1979 *Grassland Development in the Gran Pajonal of Eastern Peru. A study of soil-vegetation nutrient systems*. Hawaii Monographs in Geography, University of Hawaii, Honolulu.

Servindi doc.1 & doc. 2

2020 <https://www.servindi.org/20/04/2020/covid-politicas-publicas-y-pueblos-indigenas>

<https://www.servindi.org/actualidad-opinion/21/07/2020/hasta-ahora-hemos-atendido-mas-de-500-personas-en-nuestro-local>

Sieverts, Henning

1972 *Tribal Survival in the Alto Marañon: The Aguaruna Case*. IWGIA Doc. 10, 1972; Copenhagen

Tibesar (OFM), Antonine S.,

1952 "San Antonio de Eнено: A mission in the Peruvian Montaña" en *Primitive Man* 25(1+2), The George Washington University Institute for Ethnographic Research, Washington D.C.

Stefano Varese

1968 (1973) *La Sal de los Cerros. Una aproximación al mundo Campa*. Lima: Retablo de Papel

1972 "The Forest Indians in the Present Political Situation in Peru" IWGIA Doc. 8, Copenhagen.

1997 "Memories of Solidarity: Anthropology and the Indigenous Movement in Latin America", *Cultural Survival Quarterly Magazine*, septiembre 1997.

Veber, Hanne M.

1991 "Schools for the Ashéninka. Ethno-Development in the Making." Artículo presentado en el 47th International Congress of Americanists. New Orleans, julio 7-11.

1998 "The Salt of the Montaña. Interpreting Indigenous Activism in the Rain Forest." *Cultural Anthropology* Nro. 13 (3):382-413.

2003 "Asháninka Messianism: The production of a 'black hole' in Western Amazonian Ethnography." *Current Anthropology* 44(2): 183-211.

2007a "Merits and Motivations of an Ashéninka Leader." *Tipiti*. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America 5(1):9-31.

2007b "Memories, Identity and Indigenous/National Subjectivity in Eastern Peru." *Diálogos Latinoamericanos* 12:80-102. (Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Aarhus).

2009 *Historias para nuestro Futuro. Yotantsi ashí otsipaniki*. Narraciones autobiográficas de líderes asháninkas e ashéninkas. (Tales for our Future. Biographical Narratives by Indigenous Amazonian leaders in Peru's Central Amazon). Copenhague: IWGIA.

2014 "Memories of the Ucayali. The Asháninka Story Line". En *Fluent Selves. Autobiography, Person, and History in Lowland South America*. Editado por Suzanne Oakdale y Magnus Course. Pp. 93-117. Lincoln: University of Nebraska Press.

2017 "Variabilities of Indigenous Leadership. Asháninka Notions of Headship in Peru's Selva Central." En *Creating Dialogues: Indigenous Perceptions and Changing Forms of Leadership in Amazonía*. Editado por Hanne Veber y Pirjo K. Virtanen. Pp. 75-106. Boulder: University Press of Colorado.

Veber, Hanne y Pirjo Kristiina Virtanen (eds).

2017 *Creating dialogues: Indigenous Perceptions and Changing Forms of Leadership in Amazonía*. Boulder: University Press of Colorado.

Zarzar, Alonso

1989 "Apo Capac Huayno Jesus Sacramento". *Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: CAAAP.



PARTE 3

Barbados
e IWGIA



Alejandro Parellada

AP: ¿Qué impacto consideras que tuvo el encuentro de Barbados para ti y para la academia escandinava?

– Para ese entonces estudiaba antropología en la Universidad de Copenhague. Uno de mis compañeros de estudio era Peter Aaby, que formaba parte de IWGIA, y el antropólogo noruego Helge Kleivan, Fundador de IWGIA, como profesor. Con ellos manteníamos muchas discusiones sobre el papel de la antropología, siguiendo todas las conferencias internacionales. Helge en especial trataba de compartir con nosotros la situación de América Latina, las violaciones de derechos humanos de esa época era un tema recurrente.

La Declaración de Barbados fue el primero de los “Documentos” publicados por IWGIA. Recuerdo claramente su impacto, ya que uno podía ver impreso el eterno dilema de la antropología: ¿se puede ser un observador objetivo y al mismo tiempo comprometido? Me consta que mucha gente era escéptica acerca del papel de Helge como investigador y persona muy involucrada con los derechos de los pueblos indígenas. Si bien él no estuvo en Barbados, utilizó mucho la Declaración en el trabajo de IWGIA. En Barbados se dio una situación interesante, de crítica a la Iglesia, pero también de reconocimiento a su apoyo a las comunidades indígenas. El papel de la Iglesia también fue un tema de discusión en IWGIA, generando algunos conflictos.

AP: ¿Qué ocurría mientras tanto en la academia danesa?

– El medio académico danés para ese entonces, y en mi opinión hasta hoy en día, no cree que sea compatible el compromiso político de los antropólogos con una visión objetiva, científica de la profesión. Era y sigue siendo un problema. La creación de IWGIA no fue principalmente el resultado del medio antropológico danés, sino más bien del noruego, sueco, alemán y suizo.

La oficina de IWGIA se creó en Copenhague por la presencia de Helge de Dinamarca. También participaron sus colegas, los antropólogos Nils Fock, danés, Lars Persson, sueco que trabajaba en Colombia, y Georg Henriksen, noruego. Se había pensado llevar la oficina a Suecia, pero la organización fue creciendo y después ya no fue posible trasladarla. Pero el hecho de que esté en Copenhague fue producto de una casualidad.

Más tarde me nombraron profesor en el instituto de Eskimología junto con Helge y fuimos colegas durante muchos años. No pasaba un día sin que hablásemos de los problemas y los desafíos del trabajo de IWGIA. Nicaragua era un debate importante, como también fue el apoyo a la creación del Consejo Indio Sudamericano (CISA). Algunos líderes, como el boliviano Julio Tumiri, estuvieron un tiempo en la oficina de IWGIA y enriquecieron mucho nuestras discusiones.

AP: Y luego pasaste al Ártico...

– Efectivamente. Al mismo tiempo, y como resultado de Barbados y el trabajo de IWGIA, estas discusiones llegaron al Ártico y siempre con la idea de apoyar la formación de las organizaciones indígenas, como fue la creación de la Conferencia Circumpolar Inuit (ICCC, más tarde Inuit Circumpolar Council – Consejo Circumpolar Inuit) o la primera conferencia del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas en British Columbia, Canadá. Si bien es difícil encontrar hilos conductores directos, es evidente el efecto de Barbados en estos procesos.

El Consejo Mundial quizás no fue un gran éxito, pero tuvo la capacidad de reunir pueblos de diferentes sitios del mundo. Encontrarse, conocerse, fue algo importante. Pero también hubo mucho escepticismo entre los indígenas de las diferentes regiones. Era notable la enorme diferencia en la manera de expresarse de los Saamis, los groenlandeses o los latinoamericanos. Pero fue importante que se hayan conocido. Los latinoamericanos se dieron cuenta que la situación en Escandinavia era mucho mejor que la de América Latina. Los representantes del Ártico, por su parte, quedaron muy impresionados por la situación en América Latina. Simplemente no sabían lo que pasaba allí. En definitiva, tenían mucho que aprender entre todos.

AP: ¿Cuáles fueron los pasos que dieron organizaciones como IWGIA para apoyar las denuncias sobre violación de los derechos humanos?

– Creo que es necesario decir que en un inicio no fueron los propios indígenas quienes promovieron las denuncias sobre la situación de sus pueblos, sino los antropólogos en Barbados y en instituciones como IWGIA o periodistas. Pero era una cuestión transitoria. El espíritu de Barbados y de IWGIA era que los propios pueblos indígenas se organizaran. Y de alguna manera ha sido un enorme éxito. En pocos años se logró muchísimo desde 1971.

Una cuestión fundamental ha sido la estrecha relación entre el mundo académico del continente americano y los pueblos indígenas. Algo que no sucedió en la misma medida en Europa, Asia o África. No sólo antropólogos, sino también juristas. También existe un cierto escepticismo, por ejemplo, en el Ártico, hacia los académicos no indígenas.

Esta alianza del mundo académico con las organizaciones indígenas ha hecho que, a pesar de la difícil situación de los indígenas, se haya logrado mucho más en Latinoamérica que en otros lugares. Los indígenas tienen que buscar alianzas. Muchas veces son grupos pequeños, que por sí solo no tienen la fuerza suficiente.

Barbados e IWGIA trataron de hacerle ver al mundo lo que sucedía con los pueblos indígenas. Con el surgimiento de las organizaciones indígenas, el papel de instituciones como IWGIA es diferente. No se puede hoy hablar en nombre de los indígenas, pero sigue existiendo la necesidad de analizar y comunicar sobre las diferentes problemáticas que enfrentan los pueblos indígenas.

Desde un principio, la idea no fue trabajar para los pueblos indígenas sino con ellos. De cualquier manera, hay temas que IWGIA sigue discutiendo y publicando. A veces tocando temas que nadie más se atreve, manteniendo posiciones críticas, pero solidarias.

IWGIA también ha tomado iniciativas propias, como, por ejemplo, la participación en la Comisión Africana. IWGIA cumplió un papel importante para comenzar la discusión sobre la existencia y los derechos indígenas en África. ¿Quién tenía posibilidades de iniciar esta discusión? De alguna manera fueron IWGIA y prominentes académicos africanos quienes se embarcaron en este proceso.

IWGIA ha podido también jugar un papel como facilitador, como mediador. Este fue el caso del proyecto de titulación de tierras en la Amazonía peruana, junto con AIDESEP, o en la cooperación con el Ártico. Contrariamente a las autoridades de Groenlandia, que no tenían interés de comprometerse en el asunto, IWGIA tuvo un papel importante como facilitador en la constitución de la Conferencia Circumpolar del Ártico, en Copenhague en 1973. Sinceramente creo que sin la intervención de IWGIA, esto no hubiese sido posible. Al menos no en ese momento.

A diferencia de América Latina, existen muchos académicos Saamis, Groenlandeses o indígenas canadienses. Y ellos tomaron inmediatamente las riendas del proceso del Ártico. No existían las mismas condiciones en América Latina en ese entonces, pues por otro lado era una época de regímenes dictatoriales.

Me gustaría subrayar que Barbados nos abrió los ojos. Cambió al mundo académico y no es una casualidad que la Declaración haya sido el primer documento publicado por IWGIA.



La Declaración de Barbados – Cincuenta años más tarde

René Fuerst (1933 -) es un etnólogo, curador de museos y fotógrafo suizo, que ya era un veterano que trabajaba con los pueblos indígenas de la Amazonía cuando un grupo de preocupados etnólogos y antropólogos se unieron para analizar y debatir la grave situación en que vivían los grupos indígenas de la selva ecuatorial de Sudamérica. Con el propósito de contextualizar su propia persona y su función en el tiempo de la *Declaración de Barbados*, IWGIA acordó una entrevista con él. En el transcurso de la conversación, René mencionó su libro más reciente donde narra sus veinte años de trabajo en la Amazonía (Fuerst 2019; ver también Fuerst 2008; Françoze 2017).

Inmediatamente después de la publicación de su libro quedó ciego. “Tengo 87 años, ¡y no planeo morirme aún! ¡Todavía me quedan algunos años, creo!”, afirmó con su característica fuerza y sonora voz, aun cuando la entrevista, llevada a cabo telefónicamente el 12 de septiembre de 2020, fue durante su estadía en el *Hôpital Universitaires* en Ginebra, luego de haber sufrido otro lamentable accidente. Al igual que el libro donde narra sus veinte maravillosos años entre diversos grupos indígenas de la Amazonía, sus otras publicaciones de importancia combinan textos trascendentales con fotografías extraordinarias (Fuerst 1997; 2006; 2011). Cuando trabajaba en el Museo de Etnografía de Ginebra su tarea como curador estaba relacionada con los pueblos indígenas de Oceanía, lo cual trajo como resultado una serie de exhibiciones y publicaciones (Fuerst, Lewis, y Monnier 1988; Fuerst y Boccazzi-Varotto 1994). René Fuerst fue parte del Directorio de IWGIA entre 1982-1997 y presidente de su Junta Directiva entre los años 1985-1993 (Dahl 2009).

EW: Bueno, llegó el momento de hacerle unas preguntas, René. Hace cincuenta años, varias personas se reunieron para llevar a cabo una conferencia en Barbados...

– Sí, fue luego de la fundación de IWGIA (1968). La conferencia de Barbados sin dudas inspiró el trabajo de IWGIA. Supe de *La Declaración de Barbados* inmediatamente. No me encontraba allí, pero era parte del mismo grupo de personas que fue a Barbados. No recuerdo la razón por la que no me encontraba en el lugar, pero estaba al tanto de la reunión antes de que ocurriera.

EW: *¿Cuándo comenzó su trabajo en Brasil?*

– Empecé a trabajar allí en 1955 con el pueblo indígena Xavante y el Alto Xingu. Por ello, ya me encontraba conectado con la gente que estuvo presente en Barbados. La persona más cercana a mí era George Grünberg¹. Ambos cooperamos antes y después del simposio de Barbados.

Un gran número de participantes de la Conferencia de Barbados se convirtió en colaboradores cercanos de IWGIA durante esa época e influyeron en la dirección, el trabajo político y las publicaciones de los Documentos IWGIA en los años que siguieron: hablo de personas como Bernard Arcand (Arcand 1972), Nelly Arvelo Jiménez (Arvelo Jiménez 1973), Miguel Bartolomé (Bartolomé y Barabas 1973), Peter Kloos (Kloos 1977), Jürgen Riester (Riester 1975; Simon, Riester, y Riester 1980), Stefano Varese (Varese 1972; 2006), y, también, Miguel Chase Sardi.

– ¡Sí! Entonces, ¿IWGIA publicará un nuevo documento sobre Barbados?

EW: *Sí, celebraremos el 50º aniversario con un nuevo documento. Nuestra conversación estará incluida en la publicación.*

– Bien. Cuando pienso en los indígenas de la Amazonía y en la Declaración de Barbados, desde entonces, algunos de ellos han desaparecido y otros han sido dominados por los evangelistas. En mi opinión, las evangélicas son las peores organizaciones religiosas de la Amazonía. Otros pueblos, como los Kayapó, a quienes estudié durante años, todavía existen. Sobrevivieron porque son más numerosos y están determinados a resistir. Podrás ver que la Declaración apenas si obtuvo buenos resultados.

EW: *¿Cuál fue la consecuencia principal de la Declaración de Barbados?*

– Su objetivo era ayudar a los pueblos indígenas. Y también se convirtió en una inspiración para que ellos mismos se organizaran. Pero, como sabes, luego del simposio, la situación se volvió muy, muy difícil. La década de 1970 en Brasil fue el principio del fin para muchos pueblos indígenas debido a la construcción de la Carretera Transamazónica. Y sólo algunos de los grupos más grandes resistieron, algunos desaparecieron y otros fueron dominados por los evangélicos, pero ninguno fue protegido por Brasil. El gobierno confió en los evangélicos y fue lo

1. Del 25 al 30 de enero de 1971, el Departamento de Etnología de la Universidad de Berna organizó un simposio sobre la situación de los indígenas de las selvas de Sudamérica llamado “Conflictos interétnicos en América del Sur”. El evento se llevó a cabo en Bridgetown, Barbados, con el apoyo del Programa del Combate contra el Racismo y el Consejo de las Iglesias sobre Asuntos Internacionales perteneciente al Consejo Mundial de Iglesias. George Grünberg estuvo a cargo de la organización del simposio y de los artículos resultantes de dicha reunión. Walter Dostal, quien también se encontraba trabajando en la Universidad de Berna, fue el editor (Dostal 1972). En el evento se redactó una declaración que fue el primer documento publicado por IWGIA (Consejo Mundial de Iglesias 1971).

peor que pudo haber hecho. Sin embargo, debemos recordar que en esa época surgieron IWGIA (1968), Survival International (1969) y Sobrevivencia Cultural (1972), y estas organizaciones todavía están haciendo bien las cosas.

– Este también fue el momento en el que mi carrera, mis años felices en Brasil llegaron a su fin, a causa de mi extradición por la dictadura militar². En 1975, me forzaron a irme de Brasil. Cinco años más tarde, comencé mi trabajo en el Museo de Etnografía de Ginebra como curador. Allí, trabajé durante 15 años hasta 1998, cuando cumplí 65 años y tuve que retirarme como cualquier otra persona.

EW: *Cuénteme, ¿cómo comenzó su duradera relación con IWGIA?*

– Fue a través del gran fundador de IWGIA, Helge Kleivan. Él era mi amigo y fue quien me “empujo” hacia IWGIA. Me dijo: “Debes ser parte de IWGIA. ¿Dónde nos reunimos?”, y luego nos encontramos en la conferencia de Ginebra³. La primera conferencia de Ginebra⁴. Yo tenía mi propia organización allí, *Amazind*, y Helge comentó: “Olvídate de *Amazind*, únete a IWGIA, no tienes los medios financieros para desarrollar tu organización aquí”. Era cierto, *Amazind* podría haber colapsado. Entonces, publicamos varios documentos con una tapa negra negra (ver, por ejemplo, Consejo Mundial de Iglesias 1971; Fuerst 1972; Junqueira 1973; Chiappino 1975). A partir de ese momento, me incorporé por completo al trabajo de IWGIA.

EW: *¿Cómo es la situación de los pueblos indígenas hoy en día?*

– En ciertos aspectos es tan mala como antes. Creo que si los pueblos indígenas actuales desaparecen es por su propia responsabilidad. Ellos han aprendido lo que es la “sociedad blanca”. Los grupos fuertes, los numerosos, como los Kayapó, ya no nos necesitan. Incluso, ellos pudieran enseñarnos cosas que nosotros no sabemos. Otros pueden llegar a desaparecer o integrarse, a través de los evangélicos, como ciudadanos brasileños, lo que sea que esto signifique. No lo sé. Me temo que los Yanomami tendrán mayor dificultad a la hora de resistir y mantenerse como un pueblo indígena comparando con los Kayapó. Me temo que los Yanomami desaparecerán lentamente. ¿Recuerdas a los Nambikwara? Cândido Mariano da Silva Rondon (en los años 1900-1906) construyó su famosa línea telefónica a través del Mato Grosso, desde Brasil hasta Bolivia y Perú, desde Cuiaba hasta Porto Velho. Él

2. Ver el *The New York Times* del 9 de noviembre de 1974: <https://www.nytimes.com/1974/11/09/archives/ouster-of-indians-from-amazon-lands-is-charged-anthropologists.html>

3. Los pueblos indígenas se reunieron en Ginebra en la “Conferencia Internacional de las ONG sobre Discriminación contra las Poblaciones Indígenas de las Américas” en 1977. El evento fue organizado por el Comité Especial de las ONG a través del Subcomité de lucha contra el Racismo, la Discriminación Racial, el Apartheid y la Descolonización. Se realizó en apoyo del Decenio de las Naciones Unidas de la Lucha contra el Racismo y la Discriminación Racial (1973 – 1983). Ver la foto de Helge Kleivan, René Fuerst y Julio Tumiri en Dahl 2009:41.

4. Se refiere a la “Conferencia Internacional de las ONG sobre los Pueblos Indígenas y la Tierra”, Ginebra, 1981.

estimaba que los Nambikwara tenían 20 000 integrantes. Esta es una región que conozco muy bien porque trabajaba allí. ¿Quiénes son los Nambikwara hoy en día? Un puñado de personas destrozadas. Y creo que los Yanomami pueden desaparecer también. ¡Espero que esto no suceda, por supuesto! Pero se enfrentan a amenazas similares a las de los Nambikwara.

EW: *Entonces, ¿todavía ve la necesidad de que IWGIA y otras organizaciones, 50 años después de la Declaración de Barbados trabajen, se asocien y apoyen a los pueblos indígenas y continúen documentando lo que ocurre en la Amazonia?*

– Sí. ¡Absolutamente!

BIBLIOGRAFÍA

Arcand, Bernard

1972 *The Urgent Situation of the Cuiva Indians of Colombia*. IWGIA Documento 7. Copenhagen: IWGIA.

Arvelo Jiménez

1973 *The Dynamics of the Ye'cuana ('Maquiritare') Political System: Stability and Crisis*. IWGIA Documento 12. Copenhagen: IWGIA.

Bartolomé, Miguel Alberto, y Alicia Barabas

1973 *Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, Mexico*. IWGIA Documento 15. Copenhagen: IWGIA.

Chiappino, Jean

1975 *The Brazilian Indigenous Problem and Policy: The Aripuana Park*. AMAZIND/IWGIA Documento 19. Copenhagen/Ginebra: IWGIA/Amazind.

Dahl, Jens

2009 *IWGIA. A History*. IWGIA Documento 125. Copenhagen: IWGIA.

Dostal, Walter

1972 *The Situation of the Indian in South America. Contributions to the Study of Inter-Ethnic Conflict in the Non-Andean Regions of South America*. Publicaciones del Departamento de Etnología de la Universidad de Berna 3. Berna/Ginebra: Universidad de Berna/ Consejo Mundial de Iglesias.

Françoze, Mariana

2017 'O colecionismo etnográfico no Brasil (1955-1975): entrevista com René Fuerst'. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 12 (3): 789–800.

Fuerst, René

1972 *Bibliography of the Indigenous Problems and Policy of the Brazilian Amazon Region. 1957-1972.* AMAZIND/IWGIA Documento 6. Copenhagen/Ginebra: IWGIA/Amazind.

1997 *Indiens d'Amazonie.* Chène-Bourg: Georg.

2006 *Xikrin. Hommes oiseaux d'Amazonie.* Milán: 5 Continents Editions.

2008 *Indiens d'Amazonie: Reminiscences d'un Passé Lointain.* Milán: 5 Continents Editions.

2011 *Yanomami: Premiers et Derniers Amazoniens.* Milán: 5 Continents Editions.

2019 *Indiens d'Amazonie. Vingt Belles Années | 1955 - 1975.* Milán: 5 Continents Editions.

Fuerst, René, y Attilio Boccazzi-Varotto

1994 *Bois Sculptés Des Mers Du Sud.* Ginebra/Scarmagno: Musée d'ethnographie de la ville de Genève/Priuli & Verlucca.

Fuerst, René, David Lewis, y Alain Monnier

1988 *Navigateurs des mers du Sud.* Ginebra: Musée d'ethnographie de la ville de Genève.

Junqueira, Carmen

1973 *The Brazilian Indigenous Problem and Policy: The Example of the Xingu National Park.* AMAZIND/IWGIA Documento 13. Copenhagen/Ginebra: IWGIA/Amazind.

Kloos, Peter

1977 *The Akuriyo of Surinam: A Case of Emergence from Isolation.* IWGIA Documento 27. Copenhagen: IWGIA.

Riester, Jürgen

1975 *Indians of Eastern Bolivia: Aspects of Their Present Situation.* AMAZIND/IWGIA Documento 18. Copenhagen/Ginebra: IWGIA/Amazind.

Simon, Brigitte, Barbara Riester, y Jürgen Riester

1980 *I Sold Myself, I Was Bought.* IWGIA Documento 42. Copenhagen: IWGIA.

Varese, Stefano

1972 *The Forest Indians in the Present Political Situation of Peru.* IWGIA Documento 8. Copenhagen: IWGIA.

2006 *Witness to Sovereignty: Essays on the Indian Movement in Latin America.* IWGIA Documento. Copenhagen: IWGIA.

Consejo Mundial de Iglesias

1971 *Declaration of Barbados.* IWGIA Documento 1. Copenhagen: IWGIA.

ENTREVISTA A PETER AABY

Los inicios de IWGIA y el rol de la Declaración y de la red de Barbados

Søren Hvalkof

Introducción

La iniciativa de crear IWGIA surgió durante el 38º Congreso Internacional de Americanistas de Stuttgart en agosto de 1986. Se originó como respuesta a los casos de abusos y atrocidades que se cometían en contra de los pueblos indígenas de la Amazonía y de las tierras bajas de América del Sur y que eran presentados por académicos de Latinoamérica y sus colegas de otros continentes. Esta iniciativa se consolidó aún más durante el 39º Congreso Internacional de Americanistas de Lima en 1990, donde los académicos plantearon situaciones urgentes en América del Sur, lo cual también llevó a la reunión de Barbados de 1991.

Peter S. Aaby fue uno de los antropólogos que dio inicio a IWGIA y, junto a Helge Kleivan, fueron los editores iniciales de la serie *Documentos* publicados por esta institución, de la cual la Declaración de Barbados fue el primero en 1991. Peter Aaby y Helge Kleivan trabajaron con en la secretaría de IWGIA como activistas voluntarios. Peter se graduó como antropólogo en 1974, el mismo año en que dejó IWGIA. Más tarde, en 1980, obtuvo un cargo titular en el Instituto de Antropología de Copenhague, pero decidió estudiar los sistemas socioestructurales en las epidemias de sarampión en Guinea-Bissau y otros países de África occidental. Él ha dedicado su vida a esta temática, que lo impulsó a obtener el título de doctor en medicina, basado en su innovadora investigación sobre la propagación y gravedad de la infección del sarampión y otras enfermedades virales. Asimismo, creó el *Bandim Health Project* (Proyecto de Salud Bandim) en Guinea-Bissau que, al día de hoy, emplea cerca de 150 personas y recibe investigadores invitados de todo el mundo.

Peter Aaby recuerda:

“Las Américas no eran precisamente mi área de interés. Estamos en 1968, época de la rebelión estudiantil y juvenil, nuevos movimientos políticos y muchas otras cosas están pasando. Fui presidente del consejo estudiantil en el instituto del lado de los estudiantes y estaba en la línea de fuego. Helge Kleivan, fundador

de IWGIA, retornó de la conferencia de Suttgar y quería que algo se hiciera. Me invitó por ser un estudiante políticamente activo para unirme a él en su esfuerzo por establecer IWGIA. Debe haber sido en algún momento de 1969. Eso fue hace mucho tiempo, más de 50 años han transcurrido desde entonces, mucho tiempo. Había un sueco involucrado al comienzo, Lars Persson, y algunos colegas noruegos, Henning Siverts, quien más tarde escribió uno de los informes acerca de Perú⁵, y Georg Henriksen, quien trabajaba con los Samis en Noruega y *Primeras Naciones en Labrador*”.

“Con el tiempo, la minúscula secretaría se instaló en una pequeña oficina que Kleivan tenía en el patio trasero del Instituto de Antropología. Así fue como me involucré desde el comienzo de la planificación de la serie *Documentos* de IWGIA. La Declaración de Barbados fue el primero. Pero no estuve involucrado directamente en esto, aparte de la edición y publicación. Sin embargo, el documento de la Declaración fue el punto de partida para pedirle a los colegas de nuestra red que presentaran toda la documentación sobre los abusos que habían estado exponiendo, ya que hasta ese momento no habían sido publicados para una audiencia más amplia. Existía también el temor de sufrir represalias y que se bloquearan los permisos de investigación y de acceso al campo, entre otros. Pero, luego de que se publicara la Declaración de Barbados en 1971, se presentaron numerosos reportes de todas partes que rápidamente se publicaron de manera sucesiva”.

“El segundo documento fue sobre Eritrea realizado por el antropólogo sueco Karl-Erik Knutson, *Report from Eritrea* (Informe sobre Eritrea), Documento de IWGIA N° 2, en 1972, seguido por el Documento N° 3, *Aboriginal Land Rights* (Derechos territoriales aborígenes), también en 1972, presentado por el científico ambientalista australiano y activista defensor de los derechos indígenas, Albert Barrie Pittock, y el Documento N° 4, *The Situation of the Adivasis of Chotanagpur and Santal Parganas, Bihar* (La situación de los Adivasi de Chotanagpur y Santal Parganas, Bihar), el mismo año, del antropólogo Rupert R. Moser de la Universidad de Berna, que fue la que organizó el Simposio de Barbados en 1971. Luego, se publicaron un gran número de informes de América del Sur de la Red de Barbados. En ese momento, el antropólogo peruano Stefano Varese⁶ ya era parte del comité de edición de la serie de documentos de IWGIA. Puedo contar como anécdota que fue Karl-Eric Knutson, el entonces director de la agencia sueca internacional de cooperación para la investigación, SAREC, quien me envió a Guinea-Bissau por primera vez en el año 1978”.

SH: ¿Cómo fue que tantos investigadores y académicos de la Red de Barbados visitaron IWGIA en Copenhague durante aquellos años iniciales?

5. Henning Siverts: “*Tribal Survival in the Alto Marañon: The Aguarune Case*” Documento de IWGIA N° 10, Copenhague. 1972.

6. Stefano Varese: “*The Forest Indians in the Present Political Situation of Peru*”, Documento de IWGIA N° 8, Copenhague 1972.

– “Bueno, en ese entonces vivía en una cooperativa al norte de Copenhague y teníamos lugar de sobra para los visitantes. Así que muchos de los que visitaban IWGIA se hospedaban gratis con nosotros en la comuna. Funcionaba como una especie de hotel sin costo para ellos. En ese entonces, no existía apoyo económico para estas actividades, pero teníamos que viajar y encontrarnos. Stefano Varese se quedó con nosotros y también estuvo el joven de Paraguay que contribuyó en la publicación de Barbados con el caso de la región del Chaco paraguayo, Miguel Chase Sardi⁷. Él nos visitó varias veces”⁸

“Muchos de nuestros colegas involucrados en la lucha por los derechos indígenas nos visitaron. No puedo recordar todos los nombres, pero uno de ellos fue Terence (Terry) Turner de Chicago, quien investigaba y apoyaba a los Kayapó de Brasil. También fui a visitarlo a su ciudad y dispuso de los medios para que pudiera hospedarme en una comunidad estudiantil del lugar. Era el año 1976 y había participado de la reunión anual de la Asociación Antropológica Estadounidense (AAA) en Madison, Wisconsin. Posteriormente, visité a colegas utilizando el autobús *Greyhound* y fui a *Cultural Survival* en Cambridge, Massachusetts. Había hecho contactos dentro de los Estados Unidos unos años antes, en 1973, cuando participé del *Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas* (ICAES) en Chicago. El presidente de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (IUAES) que organizó el Congreso fue el antropólogo Sol Tax, quien apoyaba la representación indígena y había invitado a IWGIA para que participara en alguna de las reuniones sobre el tema. Estuvimos en contacto con Vine Deloria Jr., autor, historiador e intelectual estadounidense que escribió el emblemático manifiesto “El general Custer murió por vuestros pecados”⁹, y le pedimos a Sol que le permitiera participar de la sesión plenaria. Inicialmente, la respuesta del consejo organizador fue negativa. Vine Deloria sonrió y dijo: “Esperemos y veamos qué pasa si llamo al centro de convenciones del hotel y les digo que las instalaciones se encuentran construidas sobre un viejo cementerio de indígenas americanos y que sería apropiado que permitieran que algunos de ellos estuvieran presentes durante el plenario. ¡Finalmente, Vine Deloria pudo dar su charla! Sin embargo, hubo mucha oposición a la hora de permitir el ingreso de indígenas, considerados una interferencia política sin relevancia para la ciencia. Uno de los opositores más tenaces fue el antropólogo británico Sir Edmund Leach, de Cambridge, Reino Unido. Tuvimos acaloradas discusiones con él y varios otros, pero creo que nos fue bien y por lo menos la situación de los

7. Miguel Chase Sardi: “*The Present Situation of Indians in Paraguay.*” En *The Situation of the Indian in South America*. Walter Dostal, editor, pp. 173-218. Ginebra: Consejo Mundial de las Iglesias 1972.

8. Nota del editor: Miguel Chase Sardi fue arrestado en diciembre de 1975 junto a tres colegas. Fue el fundador del famoso Proyecto Marandú en apoyo de los derechos de los pueblos indígenas de Paraguay y fue atacado por algunos colegas de izquierda por ser un agente de la CIA, porque el proyecto había recibido el apoyo de la Fundación Interamericana.

9. Vine Deloria, Jr.: “*Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*”, Macmillan: Nueva York 1969.

pueblos y derechos indígenas fue incluida en el temario y conseguimos muchos contactos”.

SH: *Cuando surgió la red de Barbados e IWGIA en 1968 no existía representación directa alguna de los pueblos indígenas. Existían muy pocas organizaciones indígenas autónomas en ese entonces. Sus intereses y derechos eran expresados por representantes, académicos interesados como, por ejemplo, activistas antropólogos, lingüistas, historiadores, etc. Pero, como en el caso del acceso de Vine Deloria a la sesión plenaria del Congreso Mundial de 1973, IWGIA estuvo dentro de los primeros en incentivar la representación directa de los pueblos indígenas. ¿Cómo llegó este tema a ser primordial en el plan de acción de IWGIA de manera tan temprana?*

—“Bueno, creo que esto comenzó con la red de Helge Kleivan. Hubo una conferencia para los pueblos del Ártico que se llevó a cabo en Copenhague en diciembre de 1971, si no me equivoco. Se trataba de un evento bastante importante con miembros representantes de los Inuit provenientes de Canadá y Groenlandia y de otros pueblos indígenas, como los Sami, según recuerdo. Se realizó en *Greenlandic House*, en Copenhague. El punto de referencia fue cómo debía organizarse la representación indígena y, a partir de estos debates, se fundó el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas liderado por George Manuel, miembro del pueblo Shuswap de la Columbia Británica en Canadá. En octubre de 1975, se organizó la primera conferencia internacional de los pueblos indígenas en Port Alberny, Columbia Británica”.

“También tuvimos a visitantes indígenas que se alojaron en la cooperativa. Uno de ellos fue Ernessto Theremp de la Federación Shuar de Ecuador. Como nuestra casa estaba al lado de Dyrehaven, el antiguo territorio real de caza al norte de Copenhague, era posible encontrar grandes manadas de ciervos rojos o gamos europeos rondando la zona. Él estaba entusiasmado por ir de cacería y acercarse a ellos ya que no les temían a los humanos. ¡Le resultaba increíble que no existiera la caza furtiva por las noches!”.

“En ese entonces, IWGIA no recibía ningún tipo de financiamiento, todo se basaba en trabajo voluntario. Muchos de los estudiantes de antropología, como Lisbeth Overgaard, trabajaba como voluntaria cuando los documentos de IWGIA debían distribuirse por correo. Todos invertimos horas de trabajo. Los únicos recursos con los que contábamos era los pagos de las membresías, que se utilizaban para las impresiones y la distribución de los documentos. Creo que teníamos alrededor de 500 miembros en ese momento, y considero que todos los informes, publicados como series de documentos, lograron difundir por todo el mundo el mensaje: ‘algo pasa aquí en relación con los derechos de los pueblos indígenas’, ‘aquí se recolecta, organiza y publica documentación’. IWGIA generó mucho interés y fue nominado a un Premio Nobel de la Paz a comienzos de la década de 1970”.

“A veces, se presentaba documentación verdaderamente impactante, como la del alemán Mike Münzel sobre el genocidio del pueblo Aché en Paraguay¹⁰ y el documento de Bernard Arcand sobre los Cuiva de Colombia¹¹. Cuestiones indignantes. En ese entonces, Arcand, quien también produjo una película sobre los Cuiva para la ahora famosa serie de televisión *Disappearing World* de *Granada Television* en 1971, era profesor del Instituto de Antropología de Copenhague. Su esposa era danesa y tenían conocidos allí. Su presencia también contribuyó al creciente interés por los derechos de los pueblos indígenas y el trabajo de IWGIA”.

“Pero también fueron tiempos de gran paranoia. En particular, los latinoamericanos temían que la CIA se hubiera infiltrado por doquier. Y, en algún momento, existían buenas razones para creerlo. Los antropólogos fueron utilizados con propósitos contrainsurgentes o similares por los Estados Unidos y otros países. La década de 1960 fue el período de descolonización de África, y en Latinoamérica los golpes de estado eran frecuentes. Imperaban los regímenes militares represivos. También en América Latina, el infame Proyecto Camelot en 1964, administrado por agencias contrainsurgentes estadounidenses, explotó la investigación de científicos especialistas en ciencias sociales y humanas para favorecer la hegemonía de ese país en el continente. Personalmente, no me encontraba muy preocupado por los espías o la infiltración, pero otros lo estaban, y esto creaba gran desconfianza y un clima de trabajo muy delicado. De todos modos, IWGIA sobrevivió y se volvió bastante exitosa. Sin dudas, la reunión y la Declaración de Barbados, así como los documentos que generó, fueron un catalizador para el surgimiento de IWGIA y de otras organizaciones que apoyan los derechos indígenas”.

“La red de colegas interesados que había crecido desde la inicial reunión de Barbados en 1971 también fue imprescindible para la compilación del libro “*Is an American?*” (¿Es Dios un americano?) en el cual trabajé junto con Søren Hvalkof a finales de la década de 1970¹². Recibimos mucha ayuda con el libro por parte de integrantes de la red de Barbados, a la cual pertenecían varios de quienes contribuyeron. Se trató de una copublicación de IWGIA y Survival International de Londres. También se publicó una edición en alemán con la colaboración de Gesellschaft für bedrohte Völker de Alemania¹³. Todas estas organizaciones surgieron en respuesta a la alarmante documentación sobre la situación de los pueblos indígenas, presentada a fines de la década de 1960 y comienzos de 1970 en los Congresos Americanistas y a raíz de la reunión de Barbados”.

10. Mark Münzel: “*The Aché Indians: Genocide in Paraguay*” Documento de IWGIA N° 11, Copenhague 1973.

11. Bernard Arcand: “*The Urgent Situation of the Cuiva of Columbia*”, Documento de IWGIA N° 7, Copenhague 1972.

12. Søren Hvalkof y Peter Aaby: *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*, Documento de IWGIA y SI nro. 43, Copenhague/ Londres 1981.

13. Søren Hvalkof y Peter Aaby “*Ist Gott Amerikaner?*” (*Aus dem Englischen von Annemarie Böll*) Lamuv Verlag, Bornheim-Merten 1980.

IMPLICANCIAS DE LA REUNIÓN DE BARBADOS EN MI TRABAJO

Søren Hvalkof



Este artículo funciona como anexo bibliográfico y material de referencia del artículo *“Titulación, esclavitud y democracia. Los procesos de liberación indígena en el Gran Pajonal y Alto Ucayali, Perú”*, incluido en la presente publicación. Describe brevemente la inescrutable manera en que la reunión de Barbados, así como el grupo de investigadores y su red de colegas, llegó a tener un impacto decisivo en el autor a la hora de elegir la Amazonía peruana como área de investigación, lo cual definió la dirección de su futura carrera laboral y su orientación.

El surgimiento de un movimiento

Cuando comencé a estudiar antropología en 1972 en la Universidad de Copenhague, la situación de los pueblos indígenas no era parte del plan de estudios. Con la rebelión juvenil contra el autoritarismo todavía en desarrollo, el movimiento feminista en crecimiento y la teoría crítica marxista en camino de ser incorporada a la disciplina, los pueblos indígenas y sus derechos no formaban parte de su orden del día. Sin embargo, un grupo de antropólogos interesados se aliaron en una incipiente red internacional y se encontraban luchando para modificar esta indiferencia. Ellos exigían que la responsabilidad moral y política de los antropólogos y otros académicos los llevara a defender los derechos y la integridad de los pueblos indígenas, de cara al genocidio y etnocidio que enfrentaban.

Uno de los impulsores de esta llamada de atención fue la organización conocida como *“International Work Group for Indigenous Affairs – IWGIA”*, creada en 1968 durante el *38º Congreso Internacional de Americanistas* celebrado en Stuttgart, Alemania, cuando un grupo de antropólogos y defensores de los derechos humanos, principalmente de Escandinavia, decidieron formar una red de apoyo internacional, luego que “un gran número de participantes presentara documentación detallada sobre las atrocidades y la integración forzada que sufrían las tribus indígenas de varios países latinoamericanos” (Dahl 2009:22). Durante los años siguientes, la red se consolidó gracias al apoyo de una amplia variedad de académicos internacionales que establecieron una secretaría permanente en las instalaciones de la Universidad de Copenhague, iniciaron la recolección de documentación, la generación de conciencia y el ejercicio de pre-

sión. Simultáneamente, se desarrollaron organizaciones similares en otros países europeos y los Estados Unidos, como *Survival International* (Reino Unido), en 1969; *Netherlands Centre for Indigenous Peoples*, WIP/NCIV (Países Bajos), en 1969; *Cultural Survival* (Estados Unidos), en 1972; y *Gesellschaft für Bedrohte Völker* (Alemania), en 1970, entre otros. No obstante, ninguna organización indígena autónoma era parte de esta red en ese momento, dado que ellos mismos se encontraban también en un proceso inicial de articulación.

El nuevo movimiento tuvo su impulso inicial durante el siguiente Congreso Americanista, que se celebró en Lima en 1970. Allí, un grupo de antropólogos Latinoamericanos y sus colegas de Europa y los Estados Unidos formaron una red enfocada en la calamitosa situación de los pueblos aborígenes de la cuenca amazónica y otras regiones de tierras bajas en América del Sur, así como en las atrocidades cometidas contra ellos. Al año siguiente, en enero de 1971, se llevó a cabo el primer “simposio sobre conflicto interétnico en América del Sur No-Andina” en Bridgetown, Barbados, que resultó en la redacción de la *Declaración de Barbados – Por la Liberación del Indígena* (*Declaration of Barbados - For the Liberation of the Indigenous People*), “como instrumento de fuerte denuncia y demanda hacia el estado, la iglesia, el sector privado y los científicos sociales con el fin de que satisficieran los derechos humanos y étnicos básicos del pueblo indígena” (Varese 1997, online).

El simposio se organizó con el auspicio del Programa para combatir el Racismo del Consejo Mundial de la Iglesias y fue llevado a cabo en la University of the West Indies, en Bridgetown, Barbados. Además de la declaración, el evento dio como resultado una colección de artículos sobre casos específicos que se publicaron en un volumen separado llamado “*La Situación del indígena en América del Sur*” (*The Situation of the Indian in South America*) (Dostal 1972). La versión original en idioma español se había publicado unos meses antes en Montevideo, pero fue quemado por el régimen de facto de Uruguay.

Muchos de los participantes estaban relacionados con IWGIA y habían apoyado su fundación, por lo que el primer documento publicado por la organización fue la “*Declaración de Barbados*” (*Declaration of Barbados*) (IWGIA Doc. 1, 1971). Varios de los casos de estudio de la publicación de Barbados (Dostal 1972) fueron posteriormente publicados por separados como Documentos de IWGIA. El trabajo de defensa emergente, enfocado en la situación de los pueblos indígenas de la cuenca Amazónica también hizo que aquellos académicos interesados se dirigieran a Copenhague. Uno de ellos fue el antropólogo peruano Stefano Varese, quien formó parte del grupo original de Barbados y se encontraba dentro de los fundadores de IWGIA en 1968. Durante una visita en 1974, dio clases y talleres sobre el estado general de la Amazonía peruana y sobre la situación de los Asháninka, con quienes había realizado trabajo de campo. En ese entonces, los Asháninka eran conocidos como los Campa, un término que luego fue supri-

mido por ser considerado peyorativo. Publicó su tesis en 1968, el actual famoso trabajo denominado *“La Sal de los Cerros, notas etnográficas e históricas sobre los Campa de la selva del Perú”* (Varese 1968, con una traducción al inglés en 2004). Asimismo, en 1972, IWGIA publicó su artículo sobre Barbados de manera separada dentro de la serie de documentos denominada: *“Los Pueblos Indígenas de los Bosques Tropicales en la Actual Situación Política del Perú”* (*The Forest Indians in the Present Political Situation in Peru*) (IWGIA Doc. 8, 1972).

El mismo año, IWGIA había publicado otros documentos que se enfocaban en la situación de los grupos indígenas de la Amazonía peruana. Uno de ellos fue *“Supervivencia tribal en la Amazonía: el caso Campa”* (*Tribal Survival in the Amazon: The Campa Case*) escrito por el antropólogo estadounidense John H. Bodley (IWGIA Doc. 5, 1972) que se centraba en los Asháninka de la selva central de la Amazonía peruana y que incluía un pedido urgente de acción para asegurar la supervivencia y el sustento a través de derechos territoriales. El antropólogo noruego, Henning Sieverts, también cofundador de IWGIA, publicó otro estudio de caso peruano: *“Supervivencia tribal en el Alto Marañón: el caso Aguaruna”* (*Tribal Survival in the Alto Marañón: The Aguaruna Case*) (IWGIA Doc. 10, 1972) y, finalmente, en 1974, el antropólogo estadounidense Richard Chase Smith publicó *“El pueblo Amuesha del Perú central: su lucha por sobrevivir”* (*The Amuesha People of Central Peru: Their struggle to survive*) (IWGIA Doc. 16, 1974) sobre la situación de los Yánesha, un grupo vecino de los Asháninka. Asimismo, el antropólogo quebequés Bernard Arcand, documentó las intolerables atrocidades cometidas contra los Cuiva de Colombia en *“La urgente situación de los Cuiva de Colombia”* (*The Urgent Situation of the Cuiva in Colombia*) (Dostal 1972:105-107; IWGIA Doc. 7, 1972). Él fue profesor invitado de la Universidad de Copenhague entre 1971 y 1972. Dicho esto, no había pueblos indígenas representándose a sí mismos en este incipiente movimiento. Sin embargo, la situación cambió rápidamente durante la década siguiente, cuando se crearon numerosas organizaciones indígenas que empezaron a luchar sus propias batallas, apoyados por organizaciones solidaras como IWGIA.

El camino hacia la Amazonía peruana

Para mí, un estudiante de antropología muy joven y sin experiencia previa fuera de Dinamarca, los seminarios de Stefano Varese me introdujeron a todo un universo nuevo que se volvió altamente motivador al acercarse el momento de definir mi orientación como antropólogo profesional. Con el peso de documentos similares disponibles sobre la situación de la Amazonía peruana en particular, no es coincidencia que Perú haya sido mi opción.

Luego de graduarme, me embarqué con destino a Perú en febrero de 1975 junto con un pequeño grupo de compañeras en lo que fue mi primer viaje a

Latinoamérica. Inicialmente, planeaba dirigirme a la sierra andina de Ayacucho con el propósito de estudiar los efectos de la reforma agraria en curso sobre las comunidades quechuas marginalizadas que no eran parte de dicha reforma. No obstante, una serie de eventos hicieron que cambiara mis planes. Entre ellos, una excursión con una comisión gubernamental¹ a las comunidades ribereñas del río Ucayali, que me motivó a cambiar el foco e investigar cómo se desarrolló el proceso de reforma en el contexto de la Amazonía. Fue así que decidí volver a la Selva Central de la Amazonía para realizar trabajo de campo; pero necesitaba orientación con respecto a dónde ir específicamente y cómo encontrar un entorno apropiado para mis metas específicas. Un grupo de amigos me enviaron a la unidad del Ministerio de Agricultura encargada de las “Comunidades Nativas de la Amazonía” y el proceso de reforma agraria. La unidad formaba parte del Sinamos (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social), un sistema establecido por el gobierno militar con el propósito de promover iniciativas de reforma dentro de la población general. Durante la dictadura de 1968-1980, un gran número de jóvenes estudiosos de las ciencias sociales y humanidades fueron empleados por el Sinamos y otras agencias del gobierno para llevar a cabo la “Revolución Peruana”, término acuñado por el general Velasco para referirse a la dictadura militar y sus reformas sociales. De esta manera, el régimen absorbió una gran parte de los tradicionales intelectuales críticos y de la oposición de izquierda al emplearlos en la administración pública.

Stefano Varese fue el principal impulsor del establecimiento de la unidad de apoyo a las comunidades indígenas y, cuando obtuvo su puesto académico en Berkeley, otro joven antropólogo lo sucedió, el que ahora es el editor de este volumen, Alberto Chirif. Entonces, me presenté en su oficina en Lima para intentar obtener orientación y consejo. Era un lugar atareado, con gente entrando y saliendo apurada, dejando bolsas de dormir y mosquiteros utilizados en las salidas de campo, con mapas y carpetas dispersas en las mesas y viejos archivadores. Aunque estaban ocupados, se tomaron el tiempo de averiguar cuáles eran mis intenciones y de guiarme un poco. Como había leído casi todas las publicaciones de Varese, me sugirieron ir al Gran Pajonal para visitar a los Ashéninka y estudiar el impacto de la reciente colonización. Me explicaron cómo llegar hasta allí. Se trataba de un largo viaje teniendo en cuenta que no existía acceso carretero o fluvial alguno. Lo único que pidieron a cambio fue información sobre el perfil demográfico de las comunidades indígenas y colonas; que dibujara un mapa de la colonización de Oventeni y las comunidades circundantes del Gran Pajonal; y, luego, que les diera un informe cuando retornase a Lima. Acepté hacerlo.

Logré llegar hasta allí, pero debido a los límites de esta publicación, basta con decir que pasé varios meses en Oventeni y el Gran Pajonal viviendo con los Ashéninka y, luego, visité varias veces Atalaya en el Alto Ucayali. Abandoné el área

1. Una delegación de la Comisión Nacional de Propiedad Social (CONAPS), una institución creada para promover empresas de propiedad social en el agro y en la industria.

cerca de fin de año en una pequeña lancha río abajo hacia Pucallpa. Allí, recorrí las instalaciones del Instituto Lingüístico de Verano en Yarinacocha y entrevisté a algunos de los informantes bilingües y a los docentes en formación del Gran Pajonal. Mi experiencia viviendo con los Ashéninka durante mi primer trabajo de campo en el Gran Pajonal y el Alto Ucayali en 1975 fue de formación y resultó decisiva para el resto de mi vida y mi carrera laboral hasta el día de hoy. Los Ashéninka me introdujeron al fantástico mundo de su mitología y cosmología y me mostraron una forma totalmente diferente de enfrentar la lógica de una sociedad capitalista que rápidamente invadía sus territorios para robar su mano de obra, su tierra y sus riquezas. En particular, me impresionó su sistema de producción y la forma ontológica de integrarlo. Regresé a Dinamarca para Navidad con el propósito de continuar mis estudios de doctorado en antropología en el invierno de 1976.

Poco tiempo después de volver, me puse en contacto con el coeditor de IWGIA y nuevo profesor de nuestro instituto, Peter Aaby (ver su entrevista en este libro), y le propuse unir fuerzas para escribir y compilar un libro: una colección de artículos sobre el trabajo misionero del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) de Latinoamérica. En ese entonces, consideraba que el ILV era una gran amenaza a la integridad indígena y a su supervivencia cultural, un caballo de Troya del conservadurismo estadounidense e imperialismo cultural que debilitaba el sistema de valores y autonomía indígena. (En retrospectiva, considero esta narrativa irrelevante.) Logramos conseguir doce antropólogos con experiencia en los Estados Unidos, Canadá y Europa para que contribuyeran con estudio de caso. Para llegar a la meta, recibimos el apoyo y los contactos del grupo que participó de la declaración de Barbados, varios de los cuales escribieron capítulos. El libro se tituló *¿Es Dios un americano? Una perspectiva antropológica del trabajo misionero del Instituto Lingüístico de Verano* (*Is God an American? An anthropological perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*) (IWGIA/SI Doc. 43) y fue publicado en 1981, conjuntamente entre IWGIA y *Survival International* (Reino Unido). Una traducción al alemán había sido publicada un año antes (Hvalkof y Aaby, 1980). En ese momento, decidí terminar mis estudios y esperar para regresar a la Amazonía hasta que tuviera el conocimiento, la posición y el financiamiento suficientes para establecerme por un tiempo prologando y apoyar a los Ashéninka en su búsqueda de seguridad territorial y autonomía.

A comienzos de 1985 volví a Perú y, más tarde ese mismo año, llegó mi (entonces) esposa y colega Hanne Veber junto con nuestros hijos. Para ese momento contaba con subvenciones y becas. Realizamos un extenso trabajo de campo en el Gran Pajonal y áreas circundantes del Alto Ucayali hasta octubre de 1987. Fueron treinta meses en total. Demás está decir que se trató de una experiencia excepcional, en la que adquirimos un mayor entendimiento de la realidad de los Ashéninka y recolectamos una enorme cantidad de material de campo e infor-

mación producto de la investigación. También nos involucramos en el reclamo de los Ashéninka con el propósito de lograr la demarcación, la titulación y la organización en vista del rápido avance de la frontera colonizadora. El trabajo de campo y las visitas continuaron durante los años siguientes, por lo que dejé la vida académica por un tiempo para concentrarme en los proyectos de titulación en Perú y trabajos de promoción de la Amazonía junto a varias ONG.

Entre los años 1988-1993 visité el área varias veces supervisando un proyecto de demarcación y titulación de gran escala en territorios comunales indígenas. Posteriormente, continué como supervisor y consultor de un programa de salud indígena del Gran Pajonal y de Atalaya durante los siguientes diez años (Hvalkof 2004). En 1994, regresé a la vida académica con una beca de investigación que me permitió pasar casi tres años como investigador invitado de la Universidad de Massachusetts en Amherst, Estados Unidos. Durante esta productiva estadía, pude realizar una investigación de campo complementaria en el Gran Pajonal, con visitas más cortas en 1996, 1997, 1999, 2000, 2002 y, finalmente, en 2005-2006. El artículo contenido en este volumen sobre el proceso de titulación y democratización ocurrido en el Gran Pajonal y el Alto Ucayali se basa en las experiencias y la información obtenida durante estos trabajos de campo y esas visitas.

Sin embargo, si no hubiera sido por el grupo de Barbados y su red de pares, y por las publicaciones de IWGIA que contenían la documentación existente a comienzos de la década de 1970, este increíble viaje no habría ocurrido. No solo ha tenido un profundo impacto en mi vida personal, sino que también fue el disparador del surgimiento del movimiento indígena, así como el de muchas de las organizaciones que lo apoyan. Existen entonces buenas razones para conmemorar el 50 aniversario del simposio y de la Declaración de Barbados.

BIBLIOGRAFÍA

Arcand, Bernard

1972 *The Urgent Situation of the Cuiva in Colombia*. IWGIA Doc. 7, Copenhagen.

Bodley, John H.

1972 *Tribal Survival in the Amazon: THE CAMPA CASE*. IWGIA Doc. 5, Copenhagen.

Dahl, Jens

2009 IWGIA: A history. IWGIA Document No. 125. IWGIA, Copenhagen.

Hvalkof, Søren

2004 *Dreams coming true... An Indigenous Health Programme in the Peruvian Amazon.* (Editor, compiler and contributing author) 334 pp. Karen Elise Jensen Foundation/ Nordeco, Copenhagen.

Hvalkof, Søren and Peter Aaby

1980 *Ist Gott Amerikaner?" (Aus dem Englischen von Annemarie Böll).* Lamuv Verlag, Bornheim-Merten 1980.

1981 *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics.* Pp. 192. IWGIA, Copenhagen and Survival International, London. http://www.iwgia.org/publications/search-pubs?publication_id=177

Dostal, Walter (ed.)

1972 *The Situation of the Indian in South America. Contributions to the Study of Inter-ethnic Conflict in the non-Andean regions of South America.* World Council of Churches: Geneva.

IWGIA Doc. 1

1971 *Declaration of Barbados.* IWGIA Doc. 1, Copenhagen.

Sieverts, Henning

1972 *Tribal Survival in the Alto Marañon: The Aguaruna Case.* IWGIA Doc. 10, Copenhagen.

Smith, Richard Chase

1974 *The Amuesha People of Central Peru: Their struggle to survive.* IWGIA Doc. 16, Copenhagen.

Varese, Stefano

1968 (1973) *La Sal de los Cerros. Una aproximación al mundo Campa.* Lima: Retablo de Papel.

1972 *"The Forest Indians in the Present Political Situation in Peru"* IWGIA Doc. 8, Copenhagen.

1997 *"Memories of Solidarity: Anthropology and the Indigenous Movement in Latin America", Cultural Survival Quarterly Magazine, September 1997.*

2004 *Salt of the Mountain. Campa Asháninka History and Resistance in the Peruvian Jungle.* University of Oklahoma Press, Norman.



Referencias sobre los autores

Alberto Chirif. Antropólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Desde el año 1970 trabaja en temas amazónicos, en especial, en lo concerniente a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Entre 1989 y 1995 trabajó como asesor en la sede regional de Iquitos de la organización indígena Aidesep, apoyando procesos de titulación de tierras de comunidades indígenas. Desde 1995 trabaja como consultor independiente, aunque entre 2001 y 2003 dirigió el Programa Integral de Desarrollo y Conservación Pacaya Samiria (WWF-AIF/DK). Es autor de artículos especializados y de libros colectivos, como *Marcando Territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía* (2007), con Pedro García Hierro. También de libros individuales: *Pueblos Indígenas Amazónicos e Industrias Extractivas*. (Lima, 2011), *La historia del Tahuayo contada por sus moradores* (2013), *Pueblos de la yuca brava. Historia y culinaria*. (2014), *Diccionario Amazónico. Voces del castellano en la selva peruana*. (2016) y *Después del Caucho* (2017).

Alejandro Parellada. Antropólogo argentino. Trabaja desde 1991 en el Secretariado de IWGIA de Copenhague, como asesor del programa de gobernanza indígena y coordinador de las publicaciones en castellano. Trabajó junto a diferentes organizaciones indígenas de América Latina, en programas de fortalecimiento organizativo, titulación de tierras y construcción de procesos autonómicos. Impulsó también para América Latina un amplio programa de sistematización y difusión de la situación de los pueblos indígenas de la región.

Alicia M. Barabas. Argentina residente en México. Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de Buenos Aires y magister y doctora en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es Investigadora Emérita del Instituto Nacional de Antropología e Historia, de México. Ha ejercido la docencia en países de América Latina y Europa y ha sido miembro del Consejo Académico del Proyecto Nacional Etnografía de los Pueblos Indígenas de México (1999-2009). Ha publicado *Utopías Indias. Movimientos Sociorreligiosos en México* (1989, con reediciones en 2000 y 2003). Coautora con Miguel Bartolomé de *La Presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios, relocalización y etnocidio chinanteco en México* (Instituto Nacional Indigenista - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (1990). *La Pluralidad en Peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca* (Instituto Nacional de Antropología e Historia - Instituto Nacional Indigenista, 1996). Coordinadora con Miguel Bartolomé e intelectuales y maestros indígenas, del Proyecto de Recuperación Cultural que produjo materiales para lectoescritura en lenguas maternas y el libro *Historias y Palabras de los Antepasados. Investigación y devoción social de la información antropológica* (Gobierno del estado de Oaxaca, 2003).

Dulce Patricia Torres Sandoval. Púrhépecha, originaria de Pichátaro, Tingambato, Michoacán. Licenciada en Derecho, profesión desde la cual ha analizado la contraposición de los sistemas normativos internos de las comunidades indígenas con

REFERENCIAS SOBRE LOS AUTORES

el sistema occidental. Perito en Balística Forense, Licenciada de Educación Primaria para el Medio Indígena. Integrante de la Organización Nación P'urhépecha Zapatista (ONPZ), exintegrante de la Comisión de Niñez y Juventud y de la Coordinación general de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (Conami). Actualmente es integrante del Consejo de Mayoras de la esta organización. Cofundadora, de la Red Nacional de Abogadas Indígenas (2011) y de la Red de Abogadas y Promotoras Indígenas por una Vida Libre de Violencia en el estado de Michoacán (2016). Colabora en la Subdirección Jurídica de la Comisión Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas del Estado de Michoacán. Estudiante de la Maestría en Antropología Social del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Espen Wæhle. Antropólogo social noruego. Es el actual curador del Museo Marítimo Noruego en Oslo. Ha trabajado con museos etnográficos en Oslo, Copenhague y Bergen. Realizó investigaciones de campo (1982-1983) y publicaciones sobre el pueblo Efe (“pig-meos” Mbuti o Bambuti) y sus vecinos, los Lese Dese de la Selva Ecuatorial de Ituri, en el noreste de la República Democrática del Congo. Está investigando y escribiendo sobre los ciudadanos nórdicos como agentes coloniales del Rey Leopoldo II y el Estado Libre del Congo, y los primeros años del Congo Belga (1879-1940). Fue, miembro fundador de Rainforest Foundation Noruega en 1989 y ha cumplido diversos roles para esta ONG. Fue miembro de IWGIA Oslo entre 1977-1990, miembro del Directorio de IWGIA entre 1980-2012 y presidente de la Junta Directiva entre los años 2005-2012.

Esteban Mosonyi. Nació en Hungría en 1939, pero reside en Venezuela desde niño, con calidad de ciudadano de este país. Antropólogo dedicado a los derechos y demandas de los pueblos indígenas y oprimidos. Gran parte de su obra publicada se centra en la lingüística y en la antropolingüística. Entre otras distinciones, ha obtenido, el año 2000, el Premio Nacional de Cultura, Ha trabajado en la revitalización lingüística y cultural en todas sus expresiones. Fue rector durante tres años de la Universidad Nacional Experimental Indígena del Tauca (estado Bolívar), donde se puso en práctica una manera muy creativa de interculturalidad plurilingüe. Fue admitido como miembro de la familia clánica Aapūshana. Es cofundador de “Portadores de la Palabra Wayuu UTTA”, reconocido por la UNESCO como patrimonio cultural no-tangible de la Humanidad.

Frederica Barclay Rey de Castro. Antropóloga por la Pontificia Universidad Católica del Perú y el London School of Economics and Political Science. Obtuvo su doctorado en historia de la Universitat de Barcelona. Trabajó varios años como docente en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y como investigadora en el Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana y en la sede Ecuador de FLACSO. Su trabajo de investigación y publicaciones se centra en los procesos históricos, sociales y económicos de la Amazonía y de los territorios indígenas, y en la situación de salud colectiva de los pueblos indígenas. Desde 2015 trabaja en el Centro de Políticas Públicas y Derechos Humanos - Perú Equidad, que actualmente preside. Entre otras obras, es coordinadora, junto con Fernando Santos, de la *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* (seis volúmenes), publicada entre 1994 y 2007; y autora de *La Colonia del Perené: capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo* (1988) y *El Estado Federal de Loreto* (2009).

Georg Grünberg. Antropólogo austríaco nacido en 1943, con estudios en la Universidad de Viena y de São Paulo (USP). Ha sido profesor de la Universidad de Berna (Suiza), de FLACSO (Guatemala) y de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense - URACCAN. Ha sido coordinador de los tres simposios sobre Barbados: 1971, 1977 y 1993. Actualmente enseña en la Universidad de Viena. Ha realizado estudios sobre diversidad biocultural, derechos y tierras indígenas, movimientos indígenas, etnodesarrollo, antropología de desarrollo y otros en América Latina, y ha desarrollado actividades de investigación-acción y enseñanza principalmente en Paraguay, Brasil, México, Guatemala y Nicaragua.

Jens Dahl. Es antropólogo y ha sido profesor de estudios Inuit y del Ártico en la Universidad de Copenhague. Fue director de IWGIA y, entre 2017 y 2019, fue miembro del Foro Permanente de las Naciones Unidas para Cuestiones Indígenas. Es autor, entre otros libros, de *Saqqaq – An Inuit Hunting Community in the Modern World* y *The Indigenous Space and Marginalized Peoples in the United Nations*. En 2014 recibió el premio “Rink Award” por su valiosa investigación en Groenlandia.

João Pacheco de Oliveira. Antropólogo, profesor titular del Museu Nacional do Rio de Janeiro (Brasil). Realizó trabajo de campo prolongado con los Ticunas en la Amazonia brasileña, experiencia que dio origen a sus tesis de maestría (1977) y doctorado (1986), ambas publicadas, y a la fundación del Museu Maguta (1991), primer museo indígena del Brasil. Participó activamente en la demarcación del territorio Ticuna (1980/1992) y más tarde coordinó un largo proyecto de investigación sobre el proceso de reconocimiento de tierras indígenas en todo el país (1986-1994). En los últimos años ha abordado el estudio de los procesos de formación nacional, de la historia de la antropología, y de museos y colecciones etnográficas. Ha orientado más de ochenta tesis de maestría y doctorado en antropología, publicado catorce libros y más de 130 artículos en revistas o capítulos de libros. Su último libro recibió el premio a la mejor obra en ciencias sociales del Brasil en 2017 y fue traducido y publicado en español: *Exterminio y Tutela. Procesos de formación de alteridades en Brasil*, 2019. Fue presidente de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA).

Kantuta Isabel Lara Delgado. Nació en Oruro (Bolivia). Antropóloga de profesión de la Universidad Técnica de Oruro, con maestría en Ciencias Sociales realizada en la Universidad de la Cordillera de La Paz, con mención en Antropología Amazónica. Actualmente es becaria de doctorado del programa “Economía de recursos naturales y desarrollo sustentable”, bajo convenio entre la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Nacional Agraria la Molina del Perú. Tiene más de 15 años de experiencia en procesos de consolidación y gestión territorial en la Amazonia, a través de la elaboración e implementación de planes de gestión territorial indígena, con especialización en las temáticas sobre fortalecimiento organizativo comunitario, territorial, a grupos de mujeres y a emprendimientos productivos de manejo de recursos naturales.

Miguel Alberto Bartolomé. Nació en Misiones (Argentina), pero reside en México desde 1972. Es Licenciado en Ciencias Antropológicas en la Universidad Nacional de Buenos Aires, Maestro y Doctor en Sociología en la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-Investigador Emérito (activo) del Instituto Nacional de Antropología e Historia

REFERENCIAS SOBRE LOS AUTORES

de México y Emérito del Sistema Nacional de Investigadores, del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Ha realizado investigaciones con los pueblos Mapuche, Wichí y Guaraní de Argentina; Avá-Guaraní, Mbya, Guaná y Ayoreo de Paraguay; Chinantecos, Mayas, Chatinos, Nahuas, Ngigua, Ixcatecos, Mixtecos, Zoques y Chontales de Oaxaca, de México; y Kuna de Panamá. Ha ejercido la docencia en países de América latina y Europa. Miembro del Consejo Académico del Proyecto Nacional *Etnografía de los Pueblos Indígenas de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (1999-2009). Ha publicado más de cien ensayos y veintisiete libros (como autor, coautor o coordinador). Entre ellos: *Gente de Costumbre y Gente de Razón: las identidades étnicas en México* (1997, con reediciones en 2004 y 2008); *Procesos Interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina* (Siglo XXI, 2006, 2008). Es coordinador del libro *Visiones de la Diversidad; relaciones interétnicas en México* (cuatro tomos; INAH, 2005).

Natalio Hernández Xocoyotzin. Poeta y escritor náhuatl, nacido en Naranjo Dulce, Ixhuatlán de Madero, Veracruz. Ha sido presidente de la Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas y de la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas. Fue subdirector de la Dirección General de Educación Indígena y director de Educación No Formal y Vinculación de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe de la Secretaría de Educación Pública. Desde 2003 es profesor del Programa Docente México Nación Multicultural de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha recibido los premios Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas Indígenas (1997) y Bartolomé de las Casas de España (1998). En 2013 ingresó a la Academia Mexicana de la Lengua y, en 2018, el Instituto Nacional de Bellas Artes le rindió el homenaje “Protagonistas de la literatura mexicana”. En marzo de 2020 recibió la Medalla al Mérito de la Universidad Veracruzana, ceremonia que fue pospuesta debido a la pandemia de COVID-19.

Richard Chase Smith. Doctor en antropología y lingüística por la Universidad de Cornell y postdoctorado en la Universidad de Harvard. Inició su trayectoria en la Amazonía Andina en 1966 con el pueblo yánesha y la creación de la primera organización indígena moderna en el Perú. Durante doce años dirigió el Programa para Ecuador, Perú y Bolivia de Oxfam América. En 1998 fue uno de los fundadores del Instituto del Bien Común, del que fue Director Ejecutivo hasta 2019. Durante esos años ha abordado la problemática de tenencia y usufructo de tierras, territorios y recursos naturales para los pueblos indígenas amazónicos y andinos; la gestión social de los recursos naturales y la economía indígena en las comunidades de la Amazonía; la relación entre la conservación y el desarrollo en la Amazonía, con énfasis en la participación de la población local en estos esfuerzos; y la aplicación de la tecnología SIG y teledetección en beneficio de los indígenas. Continúa investigando sobre el rol trascendental de los ancestros para la religión, la historia y las migraciones de los Yánesha y otros pueblos arawak dentro de un espacio histórico-cultural transandino. Tiene numerosas publicaciones sobre todos estos temas.

Rodrigo Villagra Carron. Abogado por la Universidad Nacional de Asunción y magister y doctor en antropología social por la Universidad de St. Andrews, Escocia. Es presidente e investigador de la ONG Tierraviva, que apoya las reivindicaciones territoriales de pueblos indígenas del Chaco paraguayo, a través de cuya vinculación está asociado con el Programa Nacional de Incentivo a Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y

Tecnología de Paraguay. Es miembro del Centro de Estudios Antropológicos de la de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, de la Asociación de Investigadores Científicos del Paraguay y de la Asociación Paraguaya de Antropología. Asimismo, ha sido profesor de la maestría en antropología social de la Universidad Católica y actualmente es profesor de antropología de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana de Foz de Iguazú, Brasil.

Rosalva Aída Hernández Castillo, originaria de Ensenada, Baja California, México, es doctora en Antropología por la Universidad de Stanford. Actualmente es Profesora Investigadora Titular “C” del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en la ciudad de México. Su trabajo de investigación ha estado enfocado en la defensa de los derechos de las mujeres y los pueblos indígenas en América Latina. Ha vivido y realizado investigación de campo en comunidades indígenas mexicanas de los estados de Chiapas, Guerrero, Sinaloa y Morelos; también con refugiados guatemaltecos en la frontera sur, familiares de migrantes desaparecidos en Honduras y migrantes norafricanos en España. Ha publicado como autora única o como editora veintidós libros y su obra se ha traducido al inglés, español, portugués, francés y japonés. En 2003 recibió el premio LASA/Oxfam Martin Diskin Memorial Award, compartido con el Dr. Rodolfo Stavenhagen, por sus aportes a la investigación socialmente comprometida; y en 2013 obtuvo la Cátedra Simón Bolívar otorgada por el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Cambridge en el Reino Unido.

Scott S. Robinson. Nació en el pueblo de Walla Walla (Washington), en 1941, pero se crió en Ciudad de México. Al regresar a los Estados Unidos estudió en la escuela preparatoria de la ciudad fronteriza de Tucson (Arizona). Más adelante, se inscribió en el Occidental College de Los Ángeles (California), donde descubrió la Antropología Social. Hizo estudios de posgrado en Antropología Social en Cornell (1964-67) y Obtuvo el Ph.D. en 1979. Realizó investigaciones en Ecuador (Chimborazo) y Perú (Yungay), pero su colega Terry Turner le despertó interés por la Amazonía, lo que lo llevó a efectuar investigaciones entre los Cofanes de la zona fronteriza petrolera Colombia-Ecuador (1968-69), en el tiempo que Texaco perforaba su primer pozo. Ha alternado su vida de docente con la producción de documentales en cine y video: “Sky Chief” (1971), “Virikuta – La Costumbre” (1975), “Salidumay – Cantares de las Filipinas” (1982), “Hay Unos más vivos que Otros” (1992) y “Telecentros en América Latina” (2000). Con alumnos de la Universidad Metropolitana - Iztapalapa (1983-2013) ha documentado los impactos de los desplazamientos generados por los embalses de represas. Coordinó la traducción del libro *Lucha de Sangre*, de Charles Wilkinson (Abya-Yala, Quito, 2013). Es cofundador de NACLA (1966). Jubilado en 2013, ha sido invitado como asesor del “Fondo para Desarrollo Sustentable”, una asociación civil surgida ante la imposición de megaproyectos hidroeléctricos, eólicos, y ferroviarios. Es autor de libro *Shamanismo Kofán* (Abya-Yala, Quito, 1994) y de diversos artículos académicos.

Silvel Elías. Indígena Maya K'iché de Guatemala, donde es profesor en la Universidad de San Carlos y miembro activo de varias organizaciones que trabajan en procesos de reafirmación de los derechos de los pueblos indígenas, con énfasis en los derechos de tenencia y gobernanza de las tierras comunales, territorios ancestrales y recursos natu-

REFERENCIAS SOBRE LOS AUTORES

rales. Tiene varias publicaciones en estos temas. Desde 2005 colabora con la redacción del capítulo sobre Guatemala para el anuario *El Mundo Indígena* que publica IWGIA.

Søren Hvalkof. Antropólogo danés nacido en 1951. Doctorado en la Universidad de Copenhague, con más de 40 años de experiencia de trabajo con pueblos indígenas, principalmente en América Latina, pero también en Canadá, Groenlandia, Rusia y otras regiones. Ha trabajado tanto en investigación académica, como en consultorías y activismo. Su investigación principal ha sido con los Ashéninka del Gran Pajonal y Alto Ucayali, en la Amazonía peruana. Su enfoque es antropología ambiental y ecología política, con un interés particular en derechos territoriales de los pueblos indígenas. Ha asesorado procesos de demarcación y titulación de territorios indígenas. Ha sido miembro de la directiva de IWGIA y asesor para la Rainforest Foundation de Noruega e Inglaterra. Últimamente trabaja también como observador de elecciones para la Unión Europea y la Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa. Ha sido investigador en la Universidad de Copenhague, en el Instituto Danés de Estudios Internacionales y en la Universidad de Massachusetts, Amherst, EEUU.

Stefano Varese. (Génova 1939) antropólogo italo-peruano, doctorado en la Pontificia Universidad Católica del Perú-PUCP en 1967. Es Profesor Emérito de la Universidad de California, Davis (fue docente-investigador entre 1987 y 2009); exdocente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos del Perú; exinvestigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México y Director de Culturas Populares e Indígenas de México (sedes Veracruz y Oaxaca). Fundador y exdirector del Indigenous Research Center of the Americas-IRCA del Department of Native American Studies, UC Davis. Ha sido Profesor Invitado y visitante en las Universidades de Berkeley y Stanford. Es autor de más de 120 artículos, capítulos de libros y monografías. Entre sus libros se encuentran *La sal de los cerros* (Lima, 1968; Lima 1973; U. of Oklahoma, 2002; Lima, 2006; La Habana, 2011; París 2015); *Las minorías étnicas y la comunidad nacional*, Lima, 1974; *Procesos educativos y diversidad étnica: el caso del Estado de Oaxaca*, UNESCO, París, 1980; *Indígenas y educación en México*, México, 1983; *Proyectos étnicos y proyectos nacionales*, México, 1984; coordinador de *Agua, mundo y montaña. Narrativa nahua, mixe y popoluca del sur de Veracruz*, México, 1985; coordinador de *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Quito, 1966; coordinador con Sylvia Escárcega de *La ruta mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, México, 2004; autor de *Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement in Latin America*, Copenhague, Dinamarca, 2006; Coeditor con Frédérique Apffel-Marglin y Róger Rumrill de *Selva Vida – De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la Regeneración*, Dinamarca, México, Cuba: IWGIA, UNAM, Casa de las Américas, 2013. *Antropología del activismo y el arte del recuerdo*, México, 2018. Coeditor con Frédérique Apffel-Marglin de *Contemporary Voices from Anima Mundi – A Reappraisal*, New York, 2020.

Thomas Moore. Antropólogo egresado del programa doctoral de la New School for Social Research (Nueva York). Cofundador y exdirector del Centro Eori de Investigación y Promoción Regional en Puerto Maldonado (Perú), y asesor externo de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (Fenamad). Su experiencia en la selva peruana y especialmente Madre de Dios comenzó en 1971 y continúa hasta la fecha.

Víctor Daniel Bonilla S. Nació en 1933. Estudió Filosofía y Letras en la Universidad Nacional de Colombia (1958); Derecho en la Universidad Externado (1959); y Desarrollo Económico Social en la Universidad de París (1962). Ha sido acompañante solidario de los pueblos originarios, apoyando sus luchas, sus procesos organizativos, sus derechos y territorios. Promotor del Comité de Defensa del Indio (1968-1971) y cofundador de “La Rosca” de Investigación y Acción Social (1970-74). Colaborador del Consejo Regional Indígena del Cauca en organización, financiación y producción pedagógica (1971-1978). Fue Jefe de Redacción y colaborador de la revista “Alternativa” (1974-76) y trabajó en la recuperación de la Historia política de los pueblos indígenas, creando el Método de investigación-educación, Mapas Parlantes (1978-80). Posteriormente fue asesor de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 y del Senado de la República en materia de ordenamiento territorial indígena (1992-1993), y de entidades internacionales sobre temas de etnicidad.

Zulema Lehm Ardaya. Socióloga boliviana, con maestría en Estudios Amazónicos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Sede Ecuador. Tiene más de treinta años de trabajo con comunidades indígenas en la Amazonía boliviana, articulando la investigación con el diseño y apoyo a la implementación de estrategias de acción para la gestión territorial, la conservación y el enfoque de género. Es autora de libros y artículos relacionados con el movimiento indígena boliviano con énfasis en las tierras bajas, el proceso de reconocimiento de sus derechos territoriales, las relaciones de género en diversos contextos culturales, el manejo de recursos naturales con base comunitaria y sistemas de manejo de áreas protegidas.





Este libro se terminó de imprimir
el mes de enero de 2021, en los talleres de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Página web: www.tareagrafica.com
Teléfs. 332-3229 / 424-8104 / 424-3411
Lima - Perú

.....

Mi llamado ahora es a la formación de una nueva conciencia nacional. Lo que yo he venido planteando como ideal, como una transición del indigenismo del siglo XX, a un nuevo humanismo del siglo XXI. Mi llamado consiste en pasar del indigenismo excluyente del mundo indígena, a una sociedad mexicana incluyente; con esta idea de humanismo, propongo dejar de ver al otro como mendigo, pobre e ignorante. Los pueblos indígenas no son mendigos, la sociedad dominante los ha vuelto mendigos, porque la sociedad dominante se queda con todo el poder, con todo el dinero, con todo el pensamiento occidental; por eso necesitamos revisar todo el bagaje de 500 años y sedimentarlo para construir un nuevo paradigma de sociedad mexicana del siglo XXI, en donde nos hermanemos indígenas y no indígenas –no hay otra opción histórica–, y a eso le llamo humanismo del siglo XXI. Tenemos que trascender de la sociedad mestiza eurocéntrica, producto de la utopía de José Vasconcelos que ya se agotó, a una sociedad multilingüe, pluricultural, pluriversa. Vasconcelos habló y escribió acerca de un ideal de hombre, producto de la raza cósmica. Este pensamiento ya caducó, tenemos que ser capaces de superarlo. El pasado sigue vivo, el pasado es hoy y será mañana, mi visión de lo indígena es que trascienda a la sociedad mestiza, a eso que han llamado “la raza cósmica” y que constituye, actualmente, el sector mayoritario de la sociedad mexicana. Mi llamado es a este sector del pueblo, porque creo que el sector criollo con un pensamiento occidental ya no va a cambiar. Lo que tiene que cambiar es el populi, el masehual, el pueblo y el pueblo está constituido por la población indígena, yo diría un 50%, pero solo una cuarta parte se reconoce con orgullo como mexica, como mixe, como maya, y de allí un sustrato medio que es la población a la que le han hecho creerse mestiza, que es una población híbrida porque no se reconoce europea, tampoco mexicana, mucho menos indígena; está como decía mi maestro León-Portilla: está en Nepantla, es decir, en medio, ni de aquí ni de allá. Es esta población mestiza la que necesita nutrirse de las raíces mesoamericanas para construir esta sociedad humanista, una sociedad mexicana multilingüe, pluricultural, que reconoce sus raíces ancestrales mesoamericanas y las enriquece con lo que ha significado la Conquista y la Colonia”.

Natalio Hernández Xocoyotzin, poeta náhuatl