

Serie de Estudios Culturales N° 9

Organización de Estados Americanos

**LA DIVERSIDAD CULTURAL EN EL DESARROLLO DE LAS
AMÉRICAS**

Los pueblos indígenas y los estados nacionales en Hispanoamérica

Rodolfo Stavenhagen

Latinoamérica en el mundo multicultural

1. En el mundo globalizado de hoy, la diversidad cultural está al orden del día. Se habla isistentemente de pluralismo cultural y multiculturalidad, de culturas híbridas y sincretismos culturales, del derecho a la diferencia y de las políticas culturales diseñadas para respetar la diversidad y promover el entendimiento mutuo entre culturas. La Declaración Universal sobre Diversidad Cultural, adoptada por la UNESCO en noviembre 2001, afirma que la diversidad cultural como realidad de nuestro mundo debe expresarse en las políticas de pluralismo cultural para la inclusión y participación de todos los ciudadanos.
2. La economía no se queda atrás. Los consorcios fabricantes de artículos y servicios de consumo identifican --y crean—nichos culturales para sus productos y orientan su publicidad hacia estos mercados específicos para aumentar ventas y beneficios. La “diversidad cultural” es una estrategia para conquistar mercados. En Estados Unidos, por ejemplo, los afronorteamericanos y los “hispanicos” constituyen más que grupos o comunidades étnicas—ahora son categorías específicas de consumidores. En las grandes ciudades globales de nuestro continente, los barrios chinos, italianos, griegos, árabes, africanos, indios, mexicanos etc. son espacios de “identidades” mantenidas y construidas en base a tradiciones y prácticas culturales, relaciones sociales y mundos simbólicos diferenciados pero al mismo tiempo compartidos. Pero también son promovidos por los medios y las superempresas. Sin duda el mayor impacto sobre estas identidades lo han tenido las industrias culturales de audio y video (radio, TV, cine) que generan corrientes masivas de sonidos e imágenes, es decir mensajes, para todos los gustos y todas las particularidades. Si bien esta oferta proviene sobre todo de unas cuantas empresas altamente concentradas, su producción incorpora elementos de numerosas tradiciones culturales y étnicas, y sus destinatarios son igualmente heterogéneos y diversificados.
3. La nueva importancia que se atribuye a la heterogeneidad cultural tiene consecuencias profundas para las políticas culturales y educativas, así como las económicas y comerciales. Hay quienes afirman que en este mundo globalizado vamos hacia la uniformización cultural por lo que estarían en juego las identidades nacionales de los países, y al peligrar estas peligraría también la soberanía nacional. ¿Qué importancia habremos de atribuir al pronóstico de que pronto habrá una sola cultura “universal”, que todos los países se están “americanizando”, que las distintas culturas nacionales tendrán que desaparecer irremediamente, o que a final de cuentas lo cultural está subordinado nada más a las leyes de la demanda y la oferta del mercado? ¿O bien, por el contrario, qué significa la teoría muy de moda actualmente que el mundo está profundamente dividido por fracturas culturales y religiosas que conducen inevitablemente a un choque de civilizaciones? Ante estas previsiones se puede advertir, más bien, la coexistencia de múltiples tendencias y corrientes culturales que se entrecruzan y entrelazan en el escenario mundial. El

fenómeno cultural tiene muchas vertientes, y para tener un panorama más claro de lo que está en juego será preciso analizarlo desde distintos ángulos. Los hechos culturales son complejos porque en ellos intervienen tanto las voluntades humanas individuales como los procesos colectivos y el peso de los fenómenos estructurales e históricos.

4. Todo lo anterior no es ajeno al continente americano. Al despuntar el siglo XXI con su nuevo y preocupante tamiz de guerra de religiones y sus fundamentalismos excluyentes como parámetros para normar las relaciones internacionales (“Jihad vs. Cruzada”), lo cultural adquiere renovada relevancia. Ni los esencialismos irreductibles e irreconciliables ni la fusión amorfa de identidades y culturas corresponde a la realidad de nuestros días, y la región americana constituye a su manera un buen ejemplo de esta problemática contemporánea.
5. Por razones de espacio limitaré mi discusión en los párrafos que siguen a la región conocida actualmente como Latinoamérica, especialmente la de habla hispana.

El pasado que nos acompaña

6. Las primeras culturas del continente americano datan de unos 40,000 años y pertenecen a pueblos cazadores y recolectores nómadas, que migraron del norte hacia el sur en sucesivas oleadas migratorias que tuvieron su origen en las estepas asiáticas antes de atravesar el estrecho de Bering. Nada ha quedado de las teorías que alguna vez postulaban la originalidad de un "hombre americano". La unidad de la especie humana es un hecho científicamente irrefutable y los espacios americanos se fueron poblando a lo largo de decenas de miles de años como lo fueron también otras partes del mundo a partir de un origen común de la especie humana que probablemente se encuentra en África.
7. La sedentarización de los pueblos nómadas ocurrió en estas tierras como en otras regiones, acompañada de avances tecnológicos en la agricultura, la construcción de edificios en piedra y tierra, el desarrollo de la alfarería, la cestería, los tejidos en telares, y probablemente una organización social ligada a la vida en asentamientos permanentes con manifestaciones religiosas y políticas de las que poco se sabe actualmente. Hace alrededor de cuatro mil años se fueron identificando ciertas áreas en las que ocurrió la primera gran revolución histórica de este continente, la domesticación de especies silvestres de plantas alimenticias. El maíz y el frijol en el norte y la papa y la quinoa en el sur fueron la base de complejos económico-alimenticios que siguen caracterizando en gran medida los modos de vida de las poblaciones sobre todo rurales de Mesoamérica y de la región andina respectivamente, y que constituyen un aporte original y permanente de los pueblos autóctonos americanos a la cultura humana. (La domesticación de una variedad de arroz ocurrió más tarde en algunas zonas de América del Norte). Cabe subrayar que hasta la fecha los complejos del maíz y de la papa siguen siendo el fundamento de la cultura de subsistencia de millones de campesinos, hecho que no pueden dejar de considerar los diversos programas de desarrollo agrícola y rural.

8. En Mesoamérica y los Andes se desarrollaron posteriormente las "altas civilizaciones" (Incas, Mayas, Aztecas) caracterizadas por una economía diversificada, impresionantes centros urbanos y ceremoniales, una magnífica arquitectura monumental, variadas y ricas manifestaciones artísticas, una organización estatal centralizada, jerarquizada y teocrática, complejas religiones politeístas, el expansionismo militar, conocimientos técnicos y astronómicos altamente especializados; inicios de matemáticas y geometría, escritura jeroglífica, uso de moneda como medio de intercambio y de acumulación, joyería y orfebrería preciosas etc.
9. El estado actual de nuestros conocimientos permite suponer que el desarrollo tecnológico, social y cultural de los pueblos autóctonos americanos ocurrió en forma autónoma, en aislamiento de procesos semejantes que tuvieron lugar en otras regiones del mundo. Sin embargo, no se excluyen posibles contactos marítimos entre Sudamérica y Polinesia que hubieran podido conducir a intercambios culturales, de cuya existencia son testimonio elementos de la cultura material así como lingüísticos. Es menos probable que las altas civilizaciones asiáticas hayan tenido influencia directa en el arte maya o inca, como propusieron en el pasado algunos investigadores.
10. A principios del siglo XVI, el Tahuantinsuyu ("Cuatro Regiones Unidas Entre Sí") se extendía a lo largo de la cordillera andina desde el sur de Colombia hasta el norte de Argentina y Chile. El estado inca, con sus dos históricos centros en Cuzco y Quito, y con numerosos centros secundarios, dominaba una compleja red de interrelaciones económicas entre zonas ecológicas diversas, en las que circulaban personas y bienes. La tecnología agrícola del cultivo en andenes (terrazas) permitió utilizar al máximo la difícil topografía de la cordillera andina. La prestación de servicios rotativos, conocida como mita, constituía la base del dominio de los curacas, vinculados a su vez por relaciones de reciprocidad a los señores incas. La agricultura, ganadería y pesca generaban excedentes que permitían el florecimiento de actividades artesanales y artísticas, políticas y religiosas. Los depósitos de alimentos, bajo control del estado, servían para redistribuir la riqueza y asegurar un mínimo de bienestar a toda la población. Con el quipu, los incas llevaban su contabilidad y registraban hechos históricos.
11. Más al norte, en las tierras cálidas de Centroamérica se desarrolló a partir del siglo III de nuestra era la cultura maya, derivada de la de los olmecas, con sus centros ceremoniales, sistema contable, escritura ya prácticamente descifrada en la actualidad, escultura en madera, piedra y cerámica, así como el renombrado arte plumario. Tal vez con la intensiva agricultura de quema y roza en los bosques tropicales se fue agotando la capacidad de la tierra para mantener una creciente población. Tal vez los campesinos subordinados se rebelaron contra los sacerdotes dominantes de los centros ceremoniales. Acaso ocurrieron epidemias u otras catástrofes naturales.
12. Los especialistas no tienen aún una respuesta satisfactoria, pero el hecho es que a partir del siglo IX, por razones no del todo esclarecidas, las grandes ciudades mayas

del sur fueron abandonadas y con el tiempo el centro de la cultura maya se trasladó a la península de Yucatán, en donde se dio un segundo florecimiento maya. Aquí se construyeron ciudades monumentales conectadas entre sí por caminos de piedra cortados a través de la selva (*sac'be*); fue perfeccionado el calendario, la matemática y la escritura jeroglífica. En las tierras calcáreas yucatecas más áridas los suelos son pobres y la agricultura de "roza y quema" se practicaba sobre una ecología frágil. A finales del siglo diez los mayas habían sido conquistados por toltecas provenientes del centro de México, y en el XVI fueron diezmados por el conquistador español.

13. En el altiplano central de México, la región del Anáhuac, encontró a su vez el mayor esplendor el estado azteca durante los dos siglos anteriores a su destrucción por los invasores españoles. La civilización mexicana sintetizó e incorporó los logros anteriormente alcanzados por las demás culturas mesoamericanas. Su arquitectura y escultura monumental rivalizaban con la de los incas. El desarrollo urbano de Tenochtitlan, la ciudad fundada en un lago, superaba todo cuanto el urbanismo había alcanzado en otras partes del mundo en aquella época. La agricultura de chinampas, que aún se practica en la actualidad, había logrado altos rendimientos en la producción alimentaria. El calendario azteca era más exacto que el europeo. Los códices sagrados sintetizaban el conocimiento existente. La organización social estaba basada en la comunidad local de parentesco, el calpulli, núcleo de tenencia de la tierra y actividad económica (a semejanza del ayllu en el Tahuantinsuyu). La organización teocrática y militar del Anáhuac en sus últimas etapas, que lo condujeron a una rápida expansión territorial, subrayaron también su fragilidad política y aceleraron su caída ante el invasor español.
14. En la periferia de los estados centralizados (llamados "imperios" por los observadores europeos), así como en los vastos espacios de Norteamérica, se consolidaron otras unidades políticas y sociales, menos estructuradas y con menor desarrollo tecnológico, pero también con asentamientos permanentes como en el suroeste de EE.UU.. En la cuenca del Caribe florecieron sociedades agrícolas aldeanas que no llegaron a desarrollar centros urbanos ni estructuras políticas centralizadas y jerarquizadas. En cambio, son conocidas por sus variadas obras artísticas en orfebrería, cestería y alfarería. Los pueblos indígenas de las Antillas, arawak y caribes, grupos de cazadores, recolectores, agricultores y pescadores, mantenían relaciones con los pueblos de la costa norte de Sudamérica y con América Central.
15. Las costas del Pacífico dieron albergue a numerosas sociedades sedentarias que se extendieron en el sur hasta Tierra del Fuego y en el norte hasta Canadá. En las tierras bajas de la vertiente atlántica, en las llanuras y las pampas, los desiertos y los esteros, las estepas y las selvas tropicales de la cuenca amazónica, desde la Patagonia hasta el Orinoco, ocuparon el vasto espacio sudamericano innumerables pueblos con su identidad propia, diferenciados por la lengua, sus tradiciones y la especialización económica, pero participando en común de una herencia cultural muy antigua, propia de todos los pueblos autóctonos americanos y resultado de un

desarrollo endógeno milenario al margen de otras corrientes culturales en otras partes del planeta.

16. Poco se sabe de la cultura no material o espiritual de aquellos pueblos que poblaron el espacio americano, a excepción de lo que nos han transmitido algunos cronistas del siglo XVI, recopilaciones y crónicas que sin duda han sido mediatizadas por la ideología europea de la época de la conquista. Salvo los mayas y aztecas, los demás pueblos autóctonos eran ágrafos, y si bien existían pinturas conteniendo crónicas históricas, inscripciones en monumentos y esculturas de piedra, códices, tejidos y bordados con signos y símbolos, el legado "escrito" de aquellas culturas es frágil y la tradición oral, que subsiste en algunas partes hasta hoy día, se fue transformando a lo largo del tiempo. En todo caso, la escritura, en la medida en que existió, fue privilegio de los sacerdotes, pertenecientes a la casta dominante, y desapareció con ellos. Muchos documentos indígenas fueron destruidos por los inquisidores españoles en su afán de extirpar las idolatrías.
17. Dos elementos resaltan de aquellas variadas manifestaciones culturales que por su vitalidad y persistencia se expresan incluso hoy día entre múltiples pueblos indígenas del continente, ya que subyacen a toda la cosmovisión indígena de América. En primer lugar, la concepción cíclica del tiempo, que hace compleja una visión lineal de la historia y a la vez condiciona la percepción del presente y del futuro. La visión no lineal del paso del tiempo contraviene la idea del "progreso" y complica las tareas de la modernización. En segundo lugar, es preciso subrayar la relación especial entre el ser humano y la naturaleza, particularmente la tierra. En el mundo andino, la figura de la pachamama, la madre tierra, domina la actividad de los hombres y sus relaciones con la naturaleza, los animales y los demás seres humanos. La tierra, madre y origen de todos los bienes humanos, es también elemento central de la cosmovisión maya y de otros pueblos autóctonos de América.
18. La herencia cultural de estos pueblos se manifiesta hoy día a dos niveles. Por una parte, existen decenas de miles de sitios arqueológicos que son testimonio mudo de la pujanza de aquellas sociedades. Sitios que revelan desde primitivas aldeas y asentamientos cuyo origen se sitúa hace cuatro o seis milenios, hasta las monumentales ciudades de Macchu Pichu y Uxmal que existían en el siglo XVI y en algunos casos sobrevivieron -como Macchu Pichu- al primer embate de la conquista militar española. No fue sino hasta entrado el siglo XX que algunos gobiernos latinoamericanos asumieron sistemáticamente la exploración y el estudio de las antiguas culturas del continente a través de las exploraciones arqueológicas y los estudios etnohistóricos. Además de los numerosos restos que han sido saqueados o destruidos, existen muchos miles de sitios de las civilizaciones antiguas que no han sido aún explorados y cuyo estudio en el futuro aportará nuevas luces sobre la época precolombina.
19. La investigación del pasado indígena no responde nada más a un afán científico o académico. En efecto, algunas naciones -como México- consideran la exploración, preservación y reconstrucción de las zonas arqueológicas como un objetivo de política cultural que fortalece la identidad nacional del país, el cual fue asumido por

el Estado como tarea propia, aunque no necesariamente prioritaria, durante buena parte del siglo veinte. El reconocimiento de los valiosos aportes culturales de las antiguas civilizaciones indígenas refuerza los vínculos con el pasado histórico del país y procura superar simbólicamente el trauma de la conquista y la colonización a la vez que fortalece el discurso de una nación mestiza basada en el sincretismo de sus culturas originarias. Aunque no todos los países de la región latinoamericana encaran de la misma manera la interpretación de su pasado indígena, es notable el papel social y aún ideológico que ha podido jugar la investigación antropológica. La conservación y revaloración de ese patrimonio cultural es tarea urgente que debiera ser una prioridad de las políticas culturales en la región ya que las culturas prehispánicas constituyen un substrato común y compartido de la identidad americana.

20. El otro nivel de expresión de las civilizaciones autóctonas se encuentra en las culturas indígenas vivas y contemporáneas de América: sus lenguas, ceremonias, fiestas, danzas, música, vestimenta, artes manuales, conocimientos médicos y farmacológicos, tecnología agrícola y de construcción, organización social y política de las comunidades, costumbre jurídica, filosofía, religión y cosmovisión. Es cierto que estas manifestaciones culturales ya no existen en estado "puro" y han sufrido numerosas transformaciones a lo largo de cinco siglos. Los elementos externos y foráneos apropiados por los pueblos indígenas fueron muchos, el proceso de transculturación ha sido amplio. Sin embargo, la presencia de las antiguas culturas de América a través de los diversos y numerosos pueblos indígenas contemporáneos, es mayor de lo que generalmente se admite. Pese a la ruptura dramática del siglo XVI, la América profunda late con vitalidad en el corazón del continente.

Ruptura y régimen colonial

21. La conquista del Tahuantinsuyu y de Tenochtitlan a principios del siglo XVI marcó el inicio de la hegemonía del imperio español en el mundo occidental y al mismo tiempo anunció su próxima e inevitable decadencia. España fue el primer país en el mundo moderno que organizó y llegó a administrar durante tres siglos un vasto sistema colonial que operó en tres niveles: económico, político y cultural. Aunque posteriormente fuera desplazada por Holanda, Francia e Inglaterra como potencia mundial, la colonización ibérica (incluyendo, por supuesto, la portuguesa) marcó definitivamente la evolución histórica de América y del mundo y dejó su marca indeleble en la cultura de millones de personas.
22. Las primeras tierras americanas a caer bajo dominio español fueron las islas del Caribe. Después de un breve auge económico colonial, durante el cual Cuba y Santo Domingo funcionaban también como centros de administración colonial, el núcleo del poderío español se trasladó a tierra firme y las Antillas revirtieron prácticamente a una economía de subsistencia sin mayor importancia para el sistema colonial. No fue sino hasta principios del siglo XVII que los holandeses, ingleses y franceses fueron capaces de quitar a España una parte considerable de sus colonias antillanas y de paso arrebatarle el control naval de la cuenca del Caribe. El impacto más

duradero del dominio español sobre las islas del Caribe durante un siglo fue el exterminio casi total de los pueblos indígenas, a tal grado que hoy en día la población amerindia ha desaparecido casi por completo en las Antillas.

23. Para obtener la mano de obra requerida por la economía de plantación de caña implantada en las Antillas, pronto fue suplida la escasez de trabajadores aborígenes con esclavos africanos. Durante más de doscientos años el sistema de plantación basado en mano de obra esclava caracterizó a las Antillas inglesas y holandesas, mientras que el Caribe hispánico ocupó una posición secundaria dentro de las estructuras del imperio español en las Américas. Pero con el tráfico de esclavos hacia Brasil, la presencia africana se consolidó también en Tierra Firme.
24. El imperio español se fortaleció a raíz de la destrucción militar de los estados azteca en el norte e inca en el sur y la paulatina absorción de los pueblos periféricos en las nuevas estructuras coloniales. Algunos de estos pueblos mantuvieron una vigorosa y permanente resistencia y nunca fueron derrotados por los ejércitos coloniales, como sucedió en el sur de Chile y Argentina y en la región amazónica. Sin embargo, muchos de estos pueblos perdieron su independencia o fueron exterminados más tarde, durante el siglo XIX, con el avance de los estados republicanos y de la economía capitalista. La conquista portuguesa del Brasil conllevó también la destrucción de los pueblos indígenas o su expulsión hacia zonas no codiciadas en ese entonces por el invasor. En las regiones costeras, ocupadas por el colonizador portugués y holandés, la falta de mano de obra indígena produjo, al igual que en el Caribe, la introducción masiva de esclavos africanos para las plantaciones de azúcar. En consecuencia, la composición demográfica y étnica del Brasil "útil" de la época colonial incluía europeos y africanos pero los indígenas, principalmente del pueblo tupí-guaraní, habían prácticamente desaparecido. En el sur brasileño, los bandeirantes tenían por misión esclavizar o exterminar a los indios y conquistar nuevas tierras para los colonos portugueses.
25. Muy distintas fueron las consecuencias de la invasión española en la América nuclear, la de los estados estructurados y de las "altas" culturas. Después de la derrota militar de los estados autóctonos, los españoles no tardaron en establecer una administración colonial altamente centralizada en sustitución de las estructuras políticas preexistentes, logrando así un control prácticamente incontestado del sistema político-territorial tanto en el centro de México como en el Perú. Los cambios no se hicieron esperar. Como consecuencia de la llegada de los ibéricos, durante el primer siglo después de la conquista la población disminuyó radicalmente, según algunos especialistas en un 80%. Las epidemias traídas por el conquistador diezmaron a la población, pero los cambios ecológicos impuestos por la nueva economía, la represión y los trabajos forzados hicieron lo suyo, a tal grado que el desplome demográfico en las Américas es considerado como el primer gran genocidio de la época moderna.
26. La nueva economía colonial (ganadería, minería, agricultura comercial) produjo la desorganización de la economía de subsistencia de los pueblos indígenas, conduciendo a periódicas hambrunas. Los trabajos forzados a que fueron obligados

los indios despoblaron a las poblaciones. La evangelización y la imposición de una religión extranjera destruyó los pilares ideológicos de las culturas indígenas. La apropiación y concentración de la tierra en manos del colonizador destruyó las bases ecológicas de las comunidades agrarias y transformó a los campesinos indígenas en mano de obra servil para el finquero, el hacendado o la Iglesia. En la época colonial se fue gestando y consolidando una estructura económica y social altamente jerarquizada y estratificada que se mantuvo durante más de trescientos años, y cuyas secuelas aún se advierten hacia fines del milenio. La cultura latinoamericana de hoy refleja muchos elementos de esta etapa.

27. Grandes debates tuvieron lugar entre doctos teólogos y juristas acerca de los títulos de la Corona española para adueñarse de los vastos territorios americanos. Condicionados por su ya antigua lucha contra los "moros infieles" a quienes habían expulsado de la península ibérica, y en defensa de la Cristiandad, los Reyes Católicos se preocuparon por saber si los indios del Nuevo Mundo tenían alma; que si debían ser tratados como seres humanos, o tal vez como niños y en todo caso como menores e incapaces; que si había justas razones para hacerles la guerra y someterlos a su voluntad real, que si debían ser esclavizados y bajo cuáles circunstancias; que si su servidumbre era solamente legal o también "natural" por ser infieles y bárbaros. El neotomismo y la Contrarreforma que prevalecieron en España a partir del siglo XVI, proporcionaron la ideología necesaria para mantener un rígido sistema colonial en el cual las culturas indígenas fueron erradicadas como tales o bien transformadas para mejor servir al proyecto del colonizador. La doctrina jurídica de "terra nullius" justificó la desposesión de las tierras y recursos de los pueblos indios.
28. Desde el comienzo de la colonización, hubo voces humanistas que vieron como una gran tragedia la "destrucción de las Indias" practicada por los colonizadores y que proclamaron el derecho de los indios no sólo a defenderse sino a existir como pueblos soberanos. Mientras que Bartolomé de las Casas defendía a los indios, sugería a los encomenderos el uso de la mano esclava africana. Por su parte, Francisco de Vitoria, quien negaba a los reyes de España el derecho "natural" de adueñarse de las tierras de los indios (pero sí justificaba que se les hiciera la "guerra justa" bajo determinadas circunstancias) es considerado el padre fundador del derecho internacional. Pero estas voces fueron acalladas, aunque sirvieron de base a lo que luego llegó a llamarse la "leyenda negra" de España en América. En lugar de esta se impuso una "leyenda blanca", la ideología que tendía a glorificar e idealizar la "obra civilizadora" de España en el Nuevo Mundo. La polémica se mantuvo durante toda la época colonial, y recrudeció en el siglo XIX entre historiadores, filósofos y políticos. Tantas pasiones levantó durante casi medio milenio que todavía hoy en día continúa la lucha ideológica entre "hispanistas" e "indigenistas". Durante la preparación de las actividades en torno al Quinto Centenario, mientras que algunos quisieron celebrar el "descubrimiento de América", otros lo calificaron de "encubrimiento" (Leopoldo Zea), y las organizaciones indígenas hablaron de invasión europea, genocidio y 500 años de resistencia. Después de largos debates públicos y diversas reuniones internacionales, se acordó conmemorar el "Encuentro de Dos Mundos", fórmula que no satisfizo ni a unos ni a otros pero que permitió a

las Naciones Unidas y los países de la región marcar solemnemente la ocasión en 1992. La ONU proclamó 1993 como Año Internacional de los Pueblos Indígenas y lanzó la Década Internacional correspondiente (1995-2004).

29. La estratificación económica y social de la Colonia produjo polarización cultural; por una parte la cultura de peninsulares, indios y criollos, y por la otra, las diversas culturas populares de los grupos étnicos dominados (indígenas, negros, mestizos y las diversas "castas" resultado de múltiples mezclas raciales). La evangelización de los indios modificó profundamente su vida religiosa, pero la religión popular indígena llegó a ser un sincretismo del catolicismo y de las religiones prehispánicas. De hecho, se ha afirmado que los indígenas adoptaron los aspectos formales y superficiales del catolicismo colonial, por evidentes razones de autodefensa, y mantuvieron en el fondo sus prácticas autóctonas durante mucho tiempo. Este sincretismo se advierte en las ceremonias y ritos, las creencias, las formas del culto, así como en las leyendas y los mitos (entre ellos el del indio Juan Diego y el culto a la virgen de Guadalupe que se instaló en el Cerro del Tepeyac, lugar sagrado de la religión de los aztecas). Muchas prácticas antiguas de los indios fueron prohibidas y perseguidas por la Iglesia, pero se siguieron manteniendo en la clandestinidad, modificándose y adaptándose a las circunstancias, hasta nuestros días. Algo semejante aconteció en el Brasil con las religiones africanas que mantienen una gran vitalidad hasta el presente y que dan su identidad particular a la cultura popular brasileña (candomblé, macumba, capoeira).
30. Al principio de la colonia, los misioneros católicos estudiaron las lenguas nativas y las utilizaron para fines de evangelización. Se publicaron cartillas, misales y diccionarios de las principales lenguas de los naturales, las que también se enseñaban en los colegios mayores a los que tenían acceso los descendientes de los antiguos gobernantes, como una "aristocracia" indígena transitoria al servicio del colonizador. En Paraguay, incluso, el guaraní llegó a ser el idioma vehicular nacional. Pero en 1770 un decreto de Carlos III prohibió definitivamente el uso de la lengua indígena en los asuntos civiles y religiosos, y estas fueron limitadas al ámbito cotidiano de las familias y las comunidades indias. Se acentuó así la polarización de la cultura en dos estratos sociales claramente definidos: los dominantes y los dominados.
31. En muchas partes del continente la resistencia al colonizador no cesó nunca o sólo muy tardíamente. Después del desastre demográfico del siglo XVI, la población indígena fue reponiéndose poco a poco. En todo caso, siempre representaba la mayoría numérica. La tradición oral, los cultos religiosos clandestinos (reprimidos duramente por la Inquisición cuando eran descubiertos), la imagen de las ciudades otrora majestuosas y ahora en ruinas, mantuvieron vivo el recuerdo entre muchos pueblos indígenas de su libertad y su soberanía perdidas. Aunados a las injusticias, la opresión y la explotación coloniales, estos recuerdos eran campo fértil para la generación de mitos milenaristas y de ellos surgieron a lo largo de la Colonia los movimientos y las rebeliones restauradoras y mesiánicas que fueron una viva esperanza, lograron movilizar en ocasiones a decenas de miles de adeptos, e invariablemente fueron cruelmente reprimidos por el gobierno colonial. El más

conocido e importante de estos movimientos fue el de Tupac Amaru en Peru, pero también hubo muchos otros de los que poco hablan las historias escritas por los vencedores.

32. La cultura oficial durante la Colonia se expresó en la lengua del colonizador, las primeras imprentas en el continente, la música sacra, la incipiente literatura, la pintura religiosa, la majestuosa arquitectura civil y eclesiástica, las primeras universidades. En la conformación de las culturas latinoamericanas contemporáneas han desempeñado un papel importante diversas instituciones a través de sus políticas educativas, culturales y de comunicación. En los albores de la identidad latinoamericana (para distinguirla de las identidades étnicas de los pueblos indígenas en la época precolonial) jugó un papel primordial la Iglesia Católica a través de la conversión compulsoria de la población indígena y la destrucción física de las manifestaciones culturales indígenas (códices, templos, instituciones de enseñanza). La primera etapa del encuentro de dos mundos o “diálogo entre civilizaciones” consistió en el descabezamiento de las culturas indígenas por parte del invasor en nombre de la nueva religión universal. A partir de allí, la Iglesia como brazo espiritual de la Conquista elaboró un sólido sistema de educación y evangelización de las élites indígenas para incorporarlas a la nueva cultura dominante. Esta "cultura de conquista" (Foster) se diferenciaba de la cultura tradicional ibérica y se fue modificando al contacto con las culturas indígenas. Si bien en el campo religioso la transformación de las culturas indígenas fue profunda, en otros aspectos las modificaciones y adaptaciones fueron más lentas y difusas, y en muchos niveles las culturas indígenas desarrollaron mecanismos de resistencia y protección que permitieron conservar sus identidades, aunque cambiadas, hasta la época actual.

Independencia e identidad

33. Hacia fines del siglo XVIII penetraron en América las ideas de la Ilustración europea, sobre todo del enciclopedismo francés y el liberalismo británico. A pesar de la censura y las prohibiciones impuestas por la Corona, algunos miembros de la élite criolla se hicieron eco de las ideas libertarias de la revolución burguesa en gestación allende los mares. La revolución francesa, las invasiones napoleónicas y las revoluciones en España, aceleraron la toma de conciencia política de los criollos de las colonias americanas, de cuyas filas surgieron algunos de los líderes insurgentes de la Independencia. Como ha sucedido tantas veces en la historia, las masas populares que se levantaron en armas al llamado de los libertadores no obtuvieron los frutos de la derrota del imperio español. Las clases dirigentes locales, supieron transformar pronto la independencia política en una victoria sobre las clases populares.
34. A pesar de que Simón Bolívar, quien vio desvanecerse su sueño de la unidad americana, reconociera el papel de los indios y los negros en la conformación de la nueva nación hispanoamericana independiente, aquellos desaparecieron de los proyectos nacionales que surgieron de las luchas por la independencia. Esta fue apropiada por la oligarquía terrateniente y la naciente burguesía urbana criollas. Los

españoles expulsados fueron pronto sustituidos por comerciantes ingleses, franceses y alemanes, quienes entre sus mercancías y capitales traían también sus modelos culturales europeos.

35. La independencia política planteaba una tarea gigantesca a los nuevos gobernantes: cómo formar nuevas naciones, cómo integrar sociedades coherentes, cómo ser aceptados por las "naciones civilizadas" de la vieja Europa, cómo gobernar conjuntos de población heterogénea y dispersa en una vasta geografía hostil. La respuesta fue el desarrollo de una filosofía política nacionalista, de corte romanticista e idealista, que caracterizó el pensamiento político y los sistemas educativos de América Latina hasta el siglo XX.
36. Los indígenas no aparecen, salvo excepcionalmente, en los discursos fundadores de las naciones latinoamericanas. La búsqueda ansiosa por la esencia nacional: la mexicanidad, la peruanidad, la argentinidad etc., tarea a la cual se han dedicado con ahinco filósofos, políticos, escritores, psicólogos y aún militares, por lo general excluía a los indígenas (como también a los negros, y posteriormente a judíos, chinos, japoneses y demás inmigrantes). Se ha pretendido, en América Latina, construir nuevas naciones sin los pueblos indios y a espaldas de ellos. De allí que los procesos de construcción nacional en esta parte del mundo, iniciados desde hace casi dos siglos, sigan sin concluir.
37. Pronto fue planteada la necesidad de una segunda independencia, la "emancipación mental". Se argumentaba que América había heredado del imperio español formas de pensamiento retrógradas, medievales, oscurantistas de las que había que liberarse. Las nuevas naciones debían deshacerse del fardo de la Colonia y del oscurantismo religioso e ingresar de lleno al progreso y al mundo de los países civilizados, encabezados ahora por la nueva y dinámica nación norteamericana.. El pasado, decían algunos, estaba representado por el rudo mundo rural y formas tiránicas de gobierno, imbuídos de los valores retrógrados de la España católica y colonial, mientras que el futuro democrático y el progreso se concentraba en las ciudades modernas y libertarias. Nadie expresó esta polarización mejor que Domingo Faustino Sarmiento en Civilización y Barbarie, obra que tuvo gran influencia sobre generaciones de latinoamericanos.

Sociedades polarizadas, culturas fragmentadas

38. Los "pensadores" hispanoamericanos se dieron a la tarea de inventar y construir sus culturas nacionales a partir de las ruinas del imperio español y en base a las micro-sociedades regionales y fragmentadas incluidas en las nuevas repúblicas que aún no constituían naciones acabadas e integradas. Los liberales y positivistas buscaron su inspiración en Estados Unidos y en Europa del norte; los conservadores y tradicionalistas seguían orientados hacia España y el legado colonial. Ambos sectores, sin embargo, tenían en común ser voceros de las clases dirigentes minoritarias quienes participaban de una visión elitista, restringida de la sociedad. La heterogeneidad étnica y cultural de las naciones latinoamericanas era considerada como un obstáculo a la integración nacional y al progreso. El derrumbe

de la administración y economía coloniales había contribuido a la fragmentación y atomización de los espacios sociales; la reinserción al mercado mundial vendría años después, hacia fines del siglo XIX, con la expansión del capitalismo. A pesar de haber adoptado las instituciones políticas democráticas de Estados Unidos y Europa, las sociedades hispanoamericanas seguían siendo altamente estratificadas en lo económico y lo social. La oligarquía terrateniente afianzaba su poder a través de la concentración de la propiedad de la tierra, que se intensificó con los nuevos cultivos comerciales para la exportación y la explotación de la mano de obra rural. Las promesas y esperanzas libertadoras de las luchas por la independencia se habían desvanecido. En el nuevo régimen las clases populares, y sobre todo los pueblos indígenas, quedaron simplemente como "ciudadanos imaginarios". El caudillismo y el clientelismo se instauraron como formas de dominio político y social, hasta llegar a ser un elemento permanente, todavía actual, de la cultura política de América Latina.

39. La intelectualidad desesperaba de las contradicciones entre el "país formal" y el "país real". Pronto apareció la ideología racista que pretendía explicar la perenne inestabilidad y el atraso de las naciones por las características étnicas del estrato indígena de la población, mayoritario en muchas repúblicas. Liberales y conservadores coincidieron que los pueblos y las culturas indígenas que aún existían en América debían desaparecer, ya que el proyecto de nación que se fue gestando excluía a los pueblos indios. En los países del Cono Sur esta visión se transformó en campañas genocidas realizadas por los ejércitos al servicio de las oligarquías terratenientes. En otras regiones fueron impuestas la lengua y la cultura oficiales a través del sistema educativo religioso y la escuela oficial, se implantó el derecho positivo como único sistema jurídico, se desconocieron las autoridades políticas y las instituciones propias de las comunidades indígenas, así como sus territorios comunales. Al querer forzar un rápido proceso de asimilación e incorporación de estas a las nuevas naciones en gestación, se aceleró el proceso de destrucción de las culturas indígenas que aún quedaban. En la nueva cultura nacional inventada y elaborada por las élites urbanas no había lugar para las culturas de los pueblos originales, autóctonos de América.
40. El proceso recibió también fuerte impulso por las políticas de inmigración europea promovida por algunos gobiernos, que coincidió con la expansión de la frontera agrícola y ganadera, y la introducción de nuevos cultivos comerciales como el café y el algodón para los mercados de ultramar. La inmigración extranjera también habría de servir para "blanquear" a las poblaciones locales, de acuerdo a las teorías racistas europeas de moda.
41. En Brasil la estructura señorial y esclavócrata de la sociedad se había mantenido hasta fines del siglo XIX, Después de la abolición de la esclavitud, y ante la creciente demanda de mano de obra, también Brasil abrió sus puertas a la inmigración europea, transformándose paulatinamente en un país multiétnico, siempre en el marco de una sociedad altamente estratificada y patrimonial. La estructura social del Brasil rural fue captada por cronistas, novelistas y estudiosos. La importancia del sertão y sus movimientos sociales mesiánicos y milenaristas

había sido subrayada en la ya clásica obra de Euclides da Cunha. Gilberto Freyre describió -y sin duda idealizó- la rígida estructura esclavista de las zonas cañeras en Casa Grande e Senzala. El propio Freyre acuñó el término de "lusotropicalismo" para referirse a la pretendida unidad cultural y espiritual de los países colonizados por Portugal en América y en África.

Surge América Latina

42. Fue a mediados del siglo XIX que comenzó a ser utilizado el término de América Latina, originalmente inventado por un publicista francés al servicio de Napoleón III. En la medida que este concepto indicaba la supuesta unidad de los países de lenguas latinas y su distancia frente a la América anglosajona, surgió la necesidad de definir a Latinoamérica en el mundo y de afirmar la identidad propia de la región. El concepto tuvo su itinerario ideológico y político. Por una parte, se deslindó claramente de las tendencias panamericanistas que se fueron imponiendo a lo largo del siglo veinte bajo la orientación de EE.UU. y por la otra se apartó también de la ideología de la Hispanidad promovida con gran esfuerzo en una época por la España franquista, para adquirir eventualmente una personalidad propia que expresaba de alguna manera tendencias nacionalistas y antiimperialistas en la región.
43. La originalidad del pensamiento y la acción revolucionaria de José Martí fue justamente el haber planteado por primera vez la necesidad de crear una cultura propia latinoamericana, de "nuestra América", que fuera nacionalista, continental y antiimperialista, planteamientos que marcaron un nuevo rumbo en el pensamiento político y social latinoamericano. En 1900, el uruguayo José Enrique Rodó electrizó a varias generaciones de jóvenes latinoamericanos al plantear en Ariel y otras obras un latinoamericanismo espiritual que se opondría no solamente al materialismo y utilitarismo de la América anglosajona, sino también a todas las hegemonías e ideologías extranjerizantes, descartadas como "nordomanía".
44. La búsqueda de la identidad permea las obras culturales latinoamericanas en el siglo veinte, particularmente la literatura y otras ramas de la expresión artística. Los analistas y críticos de la novela y del ensayo, de las formas musicales, de la expresión pictórica y escultórica, subrayan una y otra vez este hilo conductor de la cultura latinoamericana contemporánea: la búsqueda de la identidad. Esta tarea se da tanto en el nivel propiamente nacional, como en el regional y continental. Por una parte, se explora la "esencia" de lo mexicano, lo peruano etc.; por la otra, se reafirma la unidad de América Latina más allá de las fronteras nacionales, y se proclama que el verdadero nacionalismo no está limitado por las fronteras políticas, sino que es también un nacionalismo regional latinoamericano.
45. A partir del siglo diecinueve aparece en la cultura popular y la literatura de Argentina el personaje del gaucho, tal vez como primer tipo humano auténticamente americano de la literatura, idealizado, mitificado, portador de virtudes y de características que se dice expresan el alma nacional argentina. Posteriormente el

tema de la población indígena capta la imaginación de numerosos novelistas latinoamericanos (Ciro Alegría, José María Arguedas en Perú, Jorge Icaza en Ecuador, Miguel Angel Asturias en Guatemala y Gregorio López y Fuentes y Francisco Rojas González en México), quienes desarrollan la narrativa indigenista.

46. La revolución mexicana de 1910-1917 marcó profundamente el pensamiento latinoamericano. Las ideas que generó este movimiento social popular, agrario e indigenista, calificadas con el término “nacionalismo revolucionario”, se propagaron a otros países e hicieron eco en la constitución de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) de Víctor Raúl Haya de la Torre en Perú, así como en la ideología de la revolución boliviana de 1952.
47. En términos de objetivos programáticos, las revoluciones mexicana y boliviana, así como otros movimientos semejantes, plantearon dos grandes temáticas que estuvieron vigentes en América Latina durante buena parte del siglo veinte. Por una parte, la realidad campesina y el movimiento de la reforma agraria, tema que ha marcado profundamente el quehacer político e intelectual de numerosas naciones del continente. En segundo lugar, el indigenismo, esa gran corriente ideológico-cultural que ha marcado a los países indoamericanos, aquellos con fuerte población indígena, tanto en cuanto a políticas educativas y culturales, como en la creatividad intelectual misma.
48. De la heterogeneidad étnica que ha marcado la conformación de las culturas latinoamericanas surgió el proceso de mestizaje biológico y cultural. El contacto entre los tres grandes troncos étnicos de la región (el europeo sobre todo en su vertiente ibérica y mediterránea, el indígena y el africano) ha resultado en la constitución de un nuevo grupo étnico, el de los mestizos, al que con frecuencia se le identifica con la personalidad actual y el nacionalismo latinoamericanos. Mestizaje significa no solamente cruzamiento entre hombres y mujeres de razas y culturas distintas, sino el surgimiento de tipos humanos y más importante aún, de culturas esencialmente diferentes bajo determinadas de sus raíces originales. A través de este proceso de mestizaje, se fue conformando una nueva cultura latinoamericana que no es ni propiamente europea ni indígena ni africana, sino que incluye elementos básicos de estos diversos orígenes pero es a la vez algo distinto.
49. El sincretismo cultural representado por el mestizaje se manifiesta en todos los niveles del quehacer humano y social. Si los europeos aportaron la lengua y religión oficiales, las leyes, las armas y las instituciones políticas, los indígenas aportaron la tecnología agrícola, los hábitos alimenticios, las creencias populares, las artesanías; y los africanos su música y su religión popular. Sería ocioso confeccionar listas de elementos culturales aislados y atribuirlos a tal o cual origen, aunque para la historia cultural de un pueblo esto no carece de importancia. Lo importante es reconocer que si bien una cultura, la europea, se impuso a la indígena, y si bien los contingentes de población africana sufrieron un proceso de desculturización por la naturaleza misma de su migración involuntaria, el resultado de estos procesos ha sido la emergencia en América Latina de una nueva cultura sincrética que se alimenta de sus raíces

europeas, indígenas y africanas pero que ha desarrollado elementos propios que la distinguen de sus antecesores.

50. El segmento mestizo de la población que durante la Colonia y todavía a principios de la era republicana era despreciado y marginado, fue ahora considerado como elemento nuevo y dinámico de la sociedad, factor de estabilidad en lo político y social, identificado con la "clase media" progresista y emprendedora, y transformado en símbolo de la nueva nacionalidad. Numerosas naciones de la región se perciben a sí mismas como sociedades mestizas. El concepto mismo de nación se finca a veces en su composición mestiza. En cuanto al componente indígena, este es a veces rescatado del olvido y glorificado como otro de los pilares de la nacionalidad, aunque el indígena vivo y contemporáneo siga discriminado y marginado: la cruel y racista distinción entre "el indio vivo y el indio muerto". Durante el siglo veinte se sostiene que la nueva cultura nacional es la síntesis de las dos culturas originarias --la hispánica y la indígena. La esencia de América Latina, como proclamara el filósofo mexicano José Vasconcelos en los años veinte, sería mestiza, una nueva "raza cósmica" a la cual el filósofo le auguraba toda clase de potencialidades.
51. Pero al tiempo que avanza el mestizaje y se instala el "mito del mestizo", en otro nivel el choque y los conflictos entre los distintos pueblos que han conformado a Latinoamérica dio lugar a lo largo de medio milenio a sociedades altamente segmentadas, fracturadas y estratificadas en donde siguen prevaleciendo la discriminación, el exclusivismo étnico, el racismo más o menos latente o manifiesto, el etnocentrismo, el desconocimiento, la desconfianza y el temor mutuos. La dialéctica del cambio social histórico ha dado simultáneamente un proceso de integración étnica y mestizaje por una parte y por la otra la segmentación y estratificación étnica y cultural de las sociedades latinoamericanas.
52. Un sistema social asentado sobre estas bases resulta estable por largo tiempo pero no es inmutable. Además genera resistencias y fuerzas contrarias. La historia de Latinoamérica está salpicada de rebeliones populares, revoluciones y movimientos sociales que una y otra vez han puesto en entredicho los esquemas dominantes y han generado ideologías libertadoras y alternativas. Entre estas vale la pena mencionar a los movimientos milenaristas o mesiánicos, vinculados a creencias y representaciones populares, productores de utopías y de promesas frustradas mas siempre renovadas y recreadas.
53. El pensamiento religioso no ha estado ajeno a estas preocupaciones. Relegado durante mucho tiempo como "escolástico" y dogmático e irrelevante a los problemas contemporáneos de la cultura latinoamericana, el pensamiento católico intentó en décadas recientes recuperar terreno en el quehacer cultural. Por una parte han surgido nuevas tareas misioneras, como la de "evangelizar la cultura"; por la otra se ha redescubierto la importancia de la religiosidad popular como fenómeno cultural y sociológico. Uno de los movimientos religiosos más significativos es la teología de la liberación, una corriente renovadora y liberadora del cristianismo tradicional, vinculada a las luchas sociales populares de América Latina. Una

variante conocida como teología india tuvo fuerte influencia en los movimientos sociales en Chiapas que culminaron en el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994. Por otra parte, la creciente actividad e importancia numérica de las iglesias evangélicas en países tradicionalmente católicos plantea retos al estudio del cambio cultural en la región, y no deja de tener importancia política en algunos países.

La cultura de la liberación en el Caribe

54. En el Caribe la larga noche colonial, caracterizada por la economía de plantación de caña de azúcar basada en el trabajo esclavo, limitó todo desarrollo cultural significativo antes del siglo XIX. La independencia de Haití, primer país libre de América Latina, en el cual los antiguos esclavos negros decidieron asumir su propio destino, libera energías sociales que posteriormente repercutirán en todas las Antillas así como en América del Sur. A mediados del siglo XIX hay ya una gran efervescencia intelectual en Cuba que se canaliza posteriormente en la lucha antiimperialista, primero contra España y después Estados Unidos, la nueva potencia hegemónica. En Puerto Rico, Emeterio Betances levanta la bandera de la "antillanidad" desde los años sesentas de ese siglo.

55. En las Antillas, la conciencia anticolonialista adquiere en el siglo veinte un matiz racial, como resultado de la discriminación y opresión de que son víctimas los pueblos antillanos de origen africano. El "garveyismo" plantea un retorno a Africa en los años veintes y su movimiento tiene gran influencia en la región así como en Estados Unidos. Posteriormente, surge el movimiento literario y político de la negritud, en el cual se mezclan factores ideológicos, culturales y raciales. y del cual forman parte figuras de la talla de Jacques Roumain y René Depestre (Haiti), Aimé Césaire (Guadeloupe), Walter Rodney (Guyana), Frantz Fanon (Trinidad), Nicolás Guillén (Cuba), y aún Léopoldo Sedar Senghor en el lejano Senegal. Este movimiento antillano a su vez inspirará años más tarde al black power movement en Estados Unidos. La lucha contra el colonialismo y por la dignidad humana se expresa también en las Antillas a través de nuevas formas culturales como el movimiento étnico-religioso de los Rastafari, surgido en Jamaica con inspiración etíope, y que se ha diseminado entre la población negra de Estados Unidos y Reino Unido así como en otras partes. En el campo de la música, el calypso y el reggae se transformaron en movimientos musicales de alcance universal, con su componente de protesta y crítica social y de orgullo étnico. En el Caribe, como en América Latina, la creatividad cultural (narrativa, poesía, música, artes plásticas) no puede desvincularse de los grandes problemas económicos y sociales que enfrentan las sociedades nacionales

La era de las inmigraciones

56. El aporte cultural de los esclavos africanos ha sido fundamental an la región. Originarios de diversos pueblos del continente africano, transformados en mercancía, deshumanizados, desculturizados, su contribución a la economía colonial fue fundamental a lo largo de los siglos. La cultura negroamericana

mantiene sus raíces africanas, y puede ser considerada como una de las múltiples culturas oprimidas, de resistencia, de nuestra América. Durante largo tiempo fue ignorada y menospreciada por los grupos dominantes y excluida de la cultura nacional oficial, pero en varios países han aparecido movimientos de revitalización de las identidades afrolatinoamericanas.

57. A partir del siglo diecinueve la región recibió a millones de inmigrantes europeos (veinte millones sólo entre 1821 y 1932) a los que se agregaron también inmigrantes de países asiáticos y del medio oriente. Sus diversos aportes a la cultura latinoamericana han sido considerables y se enriquecieron con los de numerosos grupos de refugiados políticos durante el siglo veinte.
58. En resumen, las diversas corrientes migratorias que confluyeron en América Latina desde la época de la Colonia, han contribuido al proceso de mestizaje y a la conformación de una nueva cultura latinoamericana. Procesos de migración y mestizaje que se dieron bajo el signo de la violencia y del conflicto social y económico, y generalmente en el marco de estructuras sociales rígidas y jerarquizadas así como de sistemas políticos oligárquicos y autoritarios, pero que a pesar de todo ello contribuyeron al nacimiento de identidades culturales nuevas y distintas.

Los pueblos y las culturas indígenas

59. El antropólogo brasileño Darcy Ribeiro nos habla de los distintos pueblos que hoy en día conforman la región latinoamericana. Por una parte menciona a los "pueblos testimonio", descendientes directos de las grandes civilizaciones prehispánicas, portadores todavía hoy en día de fuertes rasgos culturales indígenas. Si bien es cierto que hoy constituyen culturas profundamente transformadas por la conquista, la colonización, la evangelización, la asimilación lingüística y la subordinación al poder político estatal, los "pueblos testimonio" representan con su fuerte personalidad cultural una fuerza pujante que reclama el reconocimiento de sus derechos culturales y su legítimo lugar en la constelación cultural de América Latina.
60. En segundo lugar Ribeiro señala a los "pueblos nuevos, surgidos de la conjunción, deculturación y fusión de matrices étnicas africanas, europeas e indígenas", que componen entidades étnicas distintas de sus matrices constitutivas, como un subproducto de proyectos coloniales europeos. Se trata por supuesto del Brasil y de la región del Caribe. Finalmente existen en América Latina los "pueblos trasplantados", correspondientes a las naciones modernas creadas por la migración de poblaciones provenientes de otros continentes, como son Argentina, Chile y Uruguay.
61. Sin duda en la América hispana continental el elemento étnico más importante después del ibérico es el indígena. Pero, ¿quiénes son los indios y cuántos hay en Latinoamérica? Si bien los criterios usados en las definiciones varían de un país a otro y los datos censales son poco confiables, se estima que existen más de 400

grupos indígenas identificables, con una población total de más de cuarenta millones, que incluyen desde pequeñas tribus selváticas del Amazonas, numéricamente insignificantes y casi extintas, hasta las sociedades campesinas de los Andes, que suman varios millones de habitantes. México tiene la población indígena más numerosa de América Latina, alrededor de quince millones, que representan el 15% de la población total. En contraste, los indios de Guatemala y Bolivia constituyen la mayoría de la población nacional, y en Perú y Ecuador llegan casi a la mitad. En Brasil, los indígenas representan menos del medio por ciento de la población total, pero como son los habitantes originales de la cuenca amazónica, han jugado un papel importante en la resistencia contra la depredación de sus territorios, exigiendo derechos territoriales y representación política, luchando por la preservación del medio ambiente amazónico y logrando su incorporación en la nueva constitución brasileña adoptada en 1988. En algunas regiones y en numerosos municipios los pueblos indígenas son mayoría absoluta de la población.

Cuadro 1

Estimaciones de la población indígena en algunos países de la región latinoamericana

País	Población indígena	% de la población total
Argentina	360,000	1.1
Belize	27,000	14.7
Bolivia	5,600,000	81.2
Brasil	1,500,000	1.0
Colombia	744,000	2.2
Chile	1,000,000	10.3
Ecuador	3,800,000	35.3
El Salvador	400,000	7.0
Guatemala	4,600,000	50.0
Honduras	50,000	1.3
México	10,900,000	12.6
Nicaragua	67,000	1.8
Panamá	194,000	8.3
Paraguay	30,000	0.7
Perú	9,000,000	40.0
Venezuela	315,000	1.0

Fuente: CEPAL, “Etnicidad, ‘raza’ y equidad en América Latina y el Caribe”, Doc. LC/R.1967, marzo de 2000; ML. González, “How many indigenous people?”, en Psacharopoulos, G. y Patrinos, H. A. (Eds.), *Indigenous People and Poverty in Latin America*, 1994. Los datos del cuadro corresponden a diferentes fechas y, tratándose de estimaciones, no coinciden necesariamente con los datos censales. Por diversas razones, las estimaciones tienden a ser superiores a los datos censales. Algunos totales excluyen a niños menores de cierta edad.

62. ¿Cómo se distinguen actualmente las culturas indígenas del resto de las sociedades nacionales? ¿En qué consiste su especificidad cultural? Aunque pudiera parecer fácil responder a esta pregunta, el asunto es complejo porque no existe consenso en cuanto a la definición de lo que constituyen los fenómenos culturales, y no existe tampoco una definición clara y consensada de lo que se quiere decir con el término “indígena. Un criterio ampliamente utilizado para estos menesteres es el de la lengua materna que se habla en el hogar. Si esta es de origen prehispánico, entonces puede suponerse que se trata de personas indígenas. Los censos latinoamericanos generalmente utilizan este criterio, pero ha variado con el tiempo. Los estudios etnolingüísticos modifican a veces sus conclusiones y puede resultar que una lengua indígena se desdoble después de más estudios detallados en dos o varias lenguas diferentes. Por otra parte, algunos dialectos identificados erróneamente como idiomas distintos resultan a la postre clasificados como variantes de una sola lengua. Esto puede cambiar el número de lenguas y hablantes consignados en cada caso. Los censos nacionales en los países latinoamericanos han arrojado significativas variaciones de un periodo a otro, y han resultado poco confiables en general, en cuanto a los pueblos indígenas se refiere. Los criterios utilizados para clasificar a los indígenas varían de un país a otro, y de un censo a otro. Quienes conocen la materia, con frecuencia consideran que los censos subenumeran sistemáticamente a las poblaciones indígenas, de tal forma que se ha podido incluso hablar de un “etnocidio estadístico”. No han faltado definiciones diversas de quienes son o han de considerarse indígenas en los estados latinoamericanos, pero no hay criterios unificados.
63. Si bien ha sido el más utilizado hasta ahora, el criterio etnolingüístico no es tampoco unívoco. Ya se mencionó que en Paraguay no todos los hablantes del guaraní son considerados indígenas y lo mismo sucede en algunas otras regiones, en donde la lengua vernácula puede ser una lengua franca (el quechua en los Andes, por ejemplo). Pero por otra parte, existen pueblos indígenas identificados como tales que han dejado prácticamente de hablar su idioma tradicional; se trata no solamente de indígenas que han emigrado a las ciudades sino también de comunidades campesinas sujetas a un acelerado proceso de cambio cultural (por ejemplo, los mayos en el norte de México y algunas comunidades mapuches en Chile).
64. Los estudiosos de la materia optan hoy en día por el empleo de diversos criterios además del factor lingüístico. Se toman en cuenta, por ejemplo, las tradiciones y las costumbres, las formas de organización social, y las prácticas religiosas en el marco de la vida comunitaria para considerar si tal o cual comunidad expresa una identidad que la vincula al pasado precolombino y colonial. Casi siempre esa estructura comunitaria constituye un universo simbólico significativo para todos sus miembros y en él se socializa la niñez y la juventud y se realiza buena parte del ciclo de vida.
65. Como decía Alfonso Caso, el fundador del Instituto Nacional Indigenista de México: “indígena es quien pertenece a una comunidad indígena”. El hecho de pertenecer a una colectividad específica es importante para la identidad étnica, porque la pertenencia implica involucrarse en una red más o menos estrecha de

relaciones sociales, participar en un universo simbólico compartido y realizar un conjunto de prácticas sociales que vinculan y distinguen a la vez. Hoy en día el concepto de “comunidad”, tal como fuera entendido hace medio siglo, ha cambiado. Por una parte, la comunidad no es ya solamente una localidad geográfica. Muchas comunidades indígenas trascienden la territorialidad estrecha y constituyen un espacio social más amplio en el cual también tienen su lugar las migraciones. Los migrantes indígenas a las grandes zonas metropolitanas de nuestro continente mantienen vínculos más o menos estrechos por una o dos generaciones, o aún más tiempo, con sus tierras de origen a las que vuelven con frecuencia para participar en las actividades y los ritos del ciclo de vida (matrimonios, fiestas y ceremonias). Un fenómeno más reciente es el de las llamadas “comunidades transnacionales” que abarcan a la localidad originaria, las redes de circulación migratoria y los asentamientos de migrantes en lugares distantes como Estados Unidos y aún Canadá.

66. Es evidente que en estos procesos se transforman las identidades culturales. Actualmente la autodefinición y autoadscripción son formas comunes de construir y señalar identidades culturales. Los indígenas plantean su pertenencia ya no más a tal o cual comunidad serrana o selvática, sino a los conjuntos mayores, los pueblos indígenas. Pertenecer a un pueblo indígena es la manera contemporánea de afirmar la identidad indígena, lo cual plantea una nueva vertiente de un viejo debate: ¿cómo se definen y se delimitan los pueblos indígenas en Latinoamérica? Esta no es una discusión meramente académica, ya que el concepto de “pueblo” tiene implicaciones jurídicas nacionales e internacionales y condiciona las dimensiones de la política social y cultural de los Estados. Las identidades indígenas han comenzado desde hace algunos años a girar en torno del concepto “pueblos”; la nueva intelectualidad indígena lo usa como parte de un discurso público cada vez más eficaz y se encuentra con mayor frecuencia en el lenguaje legislativo y jurídico, aún cuando todavía suscita reticencias por parte de algunos Estados de la región. Así, por ejemplo, se habla del pueblo mapuche en el Cono Sur, del pueblo aymara en los Andes, del pueblo maya en Guatemala y México. Estos conjuntos son “comunidades imaginadas” –como las naciones de las que habla el antropólogo británico Benedict Anderson, pero no por ello menos reales. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo –ratificado por varios estados de la región— así como los proyectos de declaración sobre derechos indígenas que se discuten actualmente en el seno de la ONU y de la OEA, hablan de los derechos de los pueblos indígenas, incluyendo desde luego los derechos culturales. En el marco de los estados nacionales de la región americana, los pueblos indígenas han venido adquiriendo su propia identidad que se manifiesta ahora en todos los niveles de la vida pública nacional y que los Estados democráticos no pueden ya ignorar. El respeto de los derechos culturales de los pueblos indígenas es factor indispensable para el desarrollo democrático de las naciones latinoamericanas.

Desarrollo y culturas indígenas

67. Como resultado de largos procesos históricos bien conocidos, los pueblos indígenas ocupan por lo general las posiciones inferiores en toda escala de indicadores

sociales y económicos en los países latinoamericanos. En otras palabras, los marcadores de la identidad indígena (que van desde las características biológicas – generalmente consideradas como “raciales”– hasta los aspectos manifiestamente culturales) corresponden a niveles bajos de bienestar económico y social. Salvo excepciones, los indios son pobres y entre los pobres los más pobres son los indios. Es por ello que desde hace tiempo se dice en América Latina que no existe la discriminación racial o étnica, sino más bien la *desigualdad económica y social* entre grupos de población. En este documento se sostiene, por el contrario, que la pobreza y extrema pobreza de las poblaciones indígenas no es un hecho casual, sino que responde al efecto acumulado de políticas discriminatorias en las que una visión “racista” de la sociedad viene informando las acciones de los grupos dominantes desde la época colonial, visión que se fortaleció en el siglo diecinueve bajo el esquema del entonces muy popular enfoque del darwinismo social. Durante el siglo veinte, esta visión cambió sólo superficialmente, se transformó más bien en un lenguaje de “darwinismo cultural”, pero en esencia no se modificó.

68. Durante muchos años campeaba la idea en los medios indigenistas de América Latina, que la raíz del "atraso" de los pueblos indígenas (el famoso "problema indígena" del siglo veinte) se encuentra en las *características de su cultura*, una cultura pre-moderna, tradicional, parroquial y "particularista" que se resiste al cambio y opone resistencia a la modernización. Esta cultura, proponían los indigenistas, debe ser modernizada no solamente en aras de los intereses nacionales --tal como estos eran definidos por los grupos dominantes-- sino también en beneficio de los propios indígenas. Incorporar, integrar, asimilar eran los lemas de la acción indigenista del estado, así como de otras instituciones como las escuelas y las prédicas religiosas misioneras. Toda una corriente de la disciplina antropológica fue reclutada para coadyuvar en esta tarea, a tal grado que la *antropología aplicada* fue promovida exprofeso en los centros académicos de la región para formar a los técnicos que se consideraban necesarios para facilitar el proceso de incorporación de los indios a la nacionalidad.
69. Ahora ya no se afirmaba –como antes– que los indios eran biológicamente o mentalmente inferiores a los blancos, ni que tenían costumbres bárbaras o salvajes que los hacían reacios a las bondades de la civilización; ahora se sostenía simplemente, echando mano del lenguaje moderno de las ciencias sociales, que la cultura de los indios era “disfuncional” a las tareas del desarrollo nacional. Así como durante el siglo diecinueve se había mantenido a los pueblos indígenas fuera del proyecto de nación que las clases dominantes quisieron construir con tanto afán, ahora en el siglo veinte se afirmaba que las culturas indígenas “tradicionales” y “arcaicas” constituían un obstáculo al desarrollo, que era preciso modificarlas –por medio de la acción indigenista– para que pudieran incorporarse al progreso y la modernidad.
70. Pero si las culturas indígenas tenían esas características que el estado y los grupos dominantes consideraban incompatibles con su concepto de nación y de modernidad, se debía a tres factores fundamentales:

- a) al hecho que la nación dominante las había excluido explícitamente de su espacio simbólico y social;
- b) al hecho que después de trescientos años de coloniaje y más de un siglo de vida republicana independiente, las culturas indígenas reflejaban en todo momento la situación de subordinación estructural que el colonialismo interno les había asignado en nuestros países;
- c) al hecho que los pueblos indígenas mantienen y practican su cultura como una forma de resistencia a la opresión y una manera de sobrevivir como colectividades singulares frente a la persistente agresión y marginación de la que han sido víctimas.

71. De allí que los bajos indicadores de desarrollo humano y los altos indicadores de exclusión social no sean privativos sólo de un conjunto de individuos, meras categorías estadísticas, sino expresión de la marginación y subordinación estructural de sociedades caracterizadas por una serie de características que las distinguen de la sociedad mayoritaria o dominante. Es por ello que los índices de pobreza indígena (como los que señalan los estudios del Banco Mundial) no se refieren a atributos individuales de personas simplemente categorizadas como pobres o indigentes, sino que deben ser interpretadas como uno de tantos elementos que intervienen en la subordinación estructural de las colectividades indias. De allí, finalmente, que la pobreza y demás indicadores de privaciones diversas (bajos índices de desarrollo humano, alto índice de exclusión social) deban ser considerados como un expresión más —y ciertamente una de las más dramáticas y costosas en términos humanos— de la discriminación centenaria de que son víctimas los pueblos indígenas.

72. Existe desde luego un fuerte componente racial en la identificación étnica de los pueblos indígenas, entendido el término “raza” no como un referente biológico demostrado empíricamente, sino como una construcción social que toma como criterios de clasificación algunos rasgos biológicos visibles, que son los que caracterizan a las poblaciones indígenas del continente desde tiempos inmemoriales. La biología humana contemporánea prefiere hablar de “poblaciones genéticas” en vez de “razas”, y en este sentido puede decirse que los pueblos indígenas comparten determinados componentes genéticos que los distinguen de otras poblaciones. Ciertamente, lo mismo ocurre con poblaciones clasificadas como “negras” y “blancas”, y es solamente en este sentido muy limitado que se debe utilizar el término de raza. Pero como la historia de América Latina ha sido también una historia de mezclas y cruza biológicas, la numerosa población mestiza del continente comparte elementos genéticos de todos los troncos biológicos que intervienen en su formación. Huelga agregar que los genes que determinan el apelativo de raza representan solamente una minúscula parte de la riqueza genética humana, la que comparten todos los seres humanos del planeta.

73. Por tanto, en el uso del término raza intervienen no solamente determinados factores biológicos, sino sobre todo el uso social y cultural de estos factores. Los conceptos *blanco, indio, indígena, negro, mulato, moreno, pardo, preto, mestizo, ladino, cholo* y tantos otros que tienen connotaciones raciales en nuestro continente, son constructos mentales y sociales que reflejan las ideas, los estereotipos y los

prejuicios de su época y de su contexto histórico. Podemos citar como ejemplo el término *mulato*, que en algunos países se refiere a una categoría socio-biológica específica en el espacio social, pero que en otros ni siquiera existe. Tal es la diferencia entre Brasil y Estados Unidos, en donde no se usa el término mulato. En algunos países latinoamericanos se optó alguna vez por sustituir el vocablo *indio* (que era considerado denigrante) por el de *campesinos* (que tiene un contenido de *clase* y no étnico), por lo que las estadísticas nacionales reportaban una ausencia de indígenas (fue el caso en El Salvador después de la gran matanza del año 1930). El velasquismo en Perú, durante los setentas, propuso la categoría genérica de “campesinos” en vez de indígenas para referirse a las poblaciones serranas. Los antropólogos siguen discutiendo si en los países andinos el término “cholo” tiene un referente biológico, o es esencialmente una categoría social y/o cultural.

74. El panorama se complica cuando vemos que coinciden determinadas categorías “raciales” con posiciones en las distintas escalas socio-económicas. En América Latina nadie se sorprende que las élites gobernantes sean identificadas como *blancas* (como resultado de la historia colonial y post-colonial de nuestros países), y que los estratos inferiores de la escala económica estén compuestos en su gran mayoría por poblaciones indígenas, negras o mulatas. Pero se afirma que estas distinciones no son propiamente *raciales* sino sociales y culturales. Si esto es así, entonces el concepto de *raza* se hace extensivo a grupos cuya identidad se basa no solamente en la percepción general de su composición genética sino en elementos de su patrimonio cultural (lingüístico, religioso, simbólico) y su inserción social (instituciones, relaciones interpersonales, vida colectiva etc.). De allí que en América Latina el término de *raza* rebasa ampliamente la limitada definición de grupo humano caracterizado por elementos biológicos compartidos, para transformarse en un concepto de contenido cultural y social, es decir *étnico*. En consecuencia, las desigualdades socio-económicas entre la población coinciden con distinciones *étnicas* que son ampliamente reconocidas por la población, expresan actitudes valorativas, forman parte de los mapas cognoscitivos de la gente y son con frecuencia incorporadas en los códigos escritos y no escritos de comportamiento.
75. Si bien puede considerarse que la desigualdad social es un fenómeno universal, esta puede ser atribuida a alguna de múltiples formas de discriminación cuando ciertas colectividades étnicas mantienen posiciones consideradas como bajas o inferiores al resto de la sociedad (según las escalas valorativas prevalecientes) durante generaciones o aún siglos y cuando esto sea considerado como “normal” en una sociedad dada. Este es el caso de los pueblos indígenas. Su marginación social – tema ampliamente documentado—tiene profundas raíces históricas y responde a fuerzas estructurales que poco se han modificado a lo largo de cinco siglos, a pesar de los cambios económicos y políticos y los procesos de modernización. El problema es, entonces, tratar de elucidar los mecanismos que permiten la persistencia de esta situación y encontrar las alternativas de solución posibles.
76. Aunque a nivel de sus comunidades rurales relativamente aisladas logran mantener vivas costumbres, tradiciones e identidades (cambiantes, desde luego) que los distinguen de otros grupos y de los pueblos no indígenas, en el marco del estado

nacional, los pueblos indígenas no han tenido prácticamente personalidad pública reconocida, situación que sólo ha comenzado a cambiar en las últimas dos décadas. Por el contrario, la idea de la nación post-colonial niega de hecho su presencia en la *polis*, y el discurso dominante ha sido a lo largo de casi doscientos años el de un *criollismo excluyente*, o bien por el contrario, el *mito de un mestizaje incluyente* y hegemónico, del cual están excluidos los pueblos indígenas.

77. No es extraño entonces, que la mayoría de los pueblos indígenas no hayan logrado identificarse con el modelo dominante de nación y sus intentos simbólicos, pero muy reales, por ocupar el espacio cultural y social del territorio nacional. En cambio, los movimientos indígenas contemporáneos (fenómeno social y político de los últimos veinticinco años, cuando mucho) cuestionan al estado nacional su pretensión hegemónica y han propuesto discursos alternativos en el marco de sus luchas sociales y políticas. También aquí encontramos, sin embargo, variaciones importantes. En la cordillera peruana, por ejemplo, los símbolos nacionales (bandera, escuela, fuerzas armadas...) han ejercido una atracción considerable sobre los pueblos indígenas en lucha contra las viejas estructuras latifundistas, el gamonalismo local y regional y, más recientemente, el efecto desintegrador y mortífero de la insurrección senderista. El escritor Vargas Llosa describe bien este proceso en algunas de sus novelas, como también lo hace a su manera Arguedas, de stirpe indígena, en las suyas.
78. A los pueblos indígenas de América Latina se les ha prometido libertades civiles y políticas, derechos sociales y económicos, igualdad jurídica, y políticas desarrollistas diversas, pero en gran medida se trata de promesas incumplidas y pospuestas. La situación comenzó a cambiar a raíz de las movilizaciones indígenas de las últimas dos décadas, que condujeron en varios países del continente a modificaciones constitucionales y legislativas en las cuales se reconoce a los pueblos y comunidades indígenas como colectividades con derechos propios, fundamentados en su situación histórica y sus características sociales y culturales particulares. Así se produjeron modificaciones constitucionales en Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Panamá y Paraguay; y legislaciones nacionales indígenas en Argentina, Costa Rica, Chile, y Perú entre otros.
79. Las profundas desigualdades económicas entre indígenas y no-indígenas, la marginación social de aquellos, su exclusión política y su subordinación cultural, conforman un cuadro histórico de discriminación persistente que no puede calificarse más que de *racismo estructural*, es decir, enraizado en las estructuras del poder y del dominio que han venido caracterizando a las sociedades latinoamericanas durante siglos. De allí que aún hoy en día, con políticas desarrollistas y discursos incluyentes, la situación de los pueblos indígenas en el contexto nacional no se haya modificado sustancialmente. Sin embargo, se han dado cambios y se están generando dinámicas que permiten vislumbrar nuevas posibilidades en la centenaria relación entre pueblos indígenas y estados nacionales.
80. Hace algunas décadas se solía predecir la pronta desaparición de las culturas indígenas, y tal era en efecto el objetivo de la política indigenista continental,

elaborada por primera vez en la Carta de Pátzcuaro que creó el Instituto Indigenista Interamericano en 1940. Se hablaba de un proceso de aculturación en el cual las diferentes identidades indígenas se fundirían en un gran sincretismo nacional. La política educativa y cultural de nuestros Estados iba encaminada en esa dirección. Si bien en parte este proceso se ha ido cumpliendo, es preciso reconocer que también se ha venido dando un cambio importante. La renovada valoración del componente indígena de nuestras sociedades se debe a varios factores. En primer lugar, es preciso mencionar la sorprendente resistencia y vitalidad de las culturas indígenas que expresa un anhelo colectivo de sobrevivencia frente al etnocidio y a las políticas de asimilación, y en algunos casos ante la violencia genocida de las dictaduras militares. En segundo lugar, hay que mencionar el papel primordial que han desempeñado las organizaciones indígenas de todo tipo que surgieron paulatinamente en la década de los sesenta y se multiplicaron y consolidaron asombrosamente a partir de los ochenta. En tercer lugar, la lucha por la democratización de nuestras sociedades se basó fundamentalmente en un concepto amplio de los derechos humanos y este no podía menos que incluir los derechos de los pueblos indígenas por tanto tiempo ignorados y conculcados en la región latinoamericana.

Surge el movimiento indígena

81. El surgimiento y el desarrollo de las organizaciones indígenas ha llamado la atención de los estudiosos de los fenómenos sociales. Hoy en día existen centenas de tales organizaciones, cuando hace apenas tres o cuatro décadas eran una rareza. Forman parte de ese gran resurgimiento de la sociedad civil que se manifiesta como reacción al largo periodo de regímenes autoritarios y excluyentes. Pero también se manifiestan como alternativa a una visión simplista de la realidad latinoamericana que durante muchas décadas analizaba a estas sociedades a través del prisma de las fuerzas ideológicas de izquierda y de derecha.
82. Una de las primeras organizaciones mencionada con frecuencia como prototipo de otras, es la Federación Shuar, establecida en los años sesenta con el objeto de proteger los intereses de las diversas comunidades shuar en las tierras bajas amazónicas del oriente ecuatoriano. Los shuar decidieron formar su federación para defender su territorio de invasiones por parte de colonizadores externos y diversos intereses comerciales, y en el proceso descubrieron que la lucha por los derechos a la tierra no podía desvincularse de su sobrevivencia como un pueblo étnicamente distintivo con sus propias tradiciones e identidad cultural. También descubrieron, como lo han hecho tantos pueblos oprimidos a lo largo de la historia, que sólo juntando fuerzas y uniendo esfuerzos podrían lograr su propósito. Aunque estuvo motivada por consideraciones económicas y sociales (la preservación del territorio ancestral, el acceso a los recursos productivos), la lucha de los shuar no puede ser descrita simplemente como una "lucha de clases" --en contraste con los conflictos agrarios entre campesinos y terratenientes que ocurrieron más o menos al mismo tiempo en el altiplano andino. En la medida en que los shuar y otros pueblos indígenas de las tierras bajas no se insertaban claramente en una estructura agraria de clases sociales, su organización adquirió mayormente un carácter más comunal y

étnico que los movimientos más clasistas de los campesinos indígenas en otras partes de América Latina.

83. Organizaciones similares a las de los shuar surgieron durante los años setenta en varios otros países, y consolidaron sus actividades durante los ochentas. Pronto lograron romper el cerco de las "actividades comunales" a las que con frecuencia los limitaban los proyectos estatales de desarrollo. Si bien los programas de "desarrollo de la comunidad", algunos financiados por agencias multilaterales y organizaciones no gubernamentales, lograron generar la creciente participación de la población local, pronto resultó obvio para las élites indígenas emergentes que la actividad a nivel local era muy limitada desde el punto de vista político. Al poco tiempo, lograron construir una identidad indígena trans-comunitaria, incorporando un número creciente de comunidades locales y enfatizando la identidad étnica como vínculo unificador y agente movilizador. Así surgieron algunas organizaciones étnicas en el escenario político, cuyos líderes hablarían en nombre del grupo étnico como tal en vez de hablar solamente a nombre de tal o cual comunidad rural particular. Posteriormente, a este nivel de organización siguieron las asociaciones regionales, que incluyen a varios grupos étnicos, tales como la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE), la Asociación Indígena de la Selva Peruana (AIDSESP), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia, la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), y muchas más. Todas ellas organizaron sus congresos, publicaron sus manifiestos y declaraciones, dirigieron peticiones a los gobiernos estatales y nacionales así como a la comunidad internacional, y con frecuencia organizaron acciones militantes tales como marchas de protesta, manifestaciones, plantones, ocupaciones de tierras, resistencia activa, o bien iniciaron procesos legales, cabildearon a las legislaturas y a los funcionarios públicos, para alcanzar sus diversos objetivos.
84. Una forma de organización más reciente es la confederación indígena a nivel nacional. Una vez más, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) ha estado en la vanguardia de la actividad política cuando organizó dos masivos levantamientos indígenas pacíficos en Ecuador en 1990 y en 1993, que prácticamente paralizaron al país y obligaron al gobierno nacional a negociar con los pueblos indígenas sobre cuestiones agrarias y otros problemas. La Unión Nacional de Indios del Brasil (UNI), compuesta de numerosas tribus amazónicas, fue muy activa en las discusiones políticas sobre la nueva constitución brasileña (1988), igual que lo fue en 1991 la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).
85. Las organizaciones indígenas también se han extendido más allá de sus fronteras nacionales al involucrarse en actividades internacionales. En América Central y en América del Sur, los activistas indígenas han tratado, con éxito variable, a establecer organizaciones regionales transnacionales, y a partir de la segunda mitad de los años ochentas, han tenido lugar diversas reuniones internacionales regionales y continentales en torno a las actividades conmemorativas del "Encuentro de Dos Mundos", (o más bien, los "500 años de resistencia indígena y popular"), el Año

Internacional de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas (1993) y la Década Internacional de los Pueblos Indígenas, también proclamada por Naciones Unidas (1995-2004). Representantes indígenas de América Latina han participado también activamente en las discusiones del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas, en el cual se ha venido preparando una Declaración de Derechos Indígenas que deberá ser adoptada eventualmente por la Asamblea General, y también tomaron parte en los debates previos a la adopción del Convenio 169 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo. Asimismo los indígenas también forman parte de los órganos directivos del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, creado en 1992 por la Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado. También participan en las consultas que realiza actualmente la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos, con respecto a un futuro instrumento jurídico interamericano sobre derechos indígenas. Estas actividades internacionales han conseguido que los representantes indígenas de América Latina hayan tomado contacto con representantes de otras partes del mundo, además de que les ha permitido familiarizarse con el derecho internacional y los mecanismos y procedimientos de protección de los derechos humanos en el sistema internacional, una relación que a su vez promueve su causa y les ayuda a mejorar su capacidad de negociación política en sus propios países.

86. Un análisis cuidadoso de las declaraciones, resoluciones y proclamaciones producidas por estas distintas organizaciones y congresos (que queda fuera del alcance de este ensayo) nos mostraría una progresión de ideas y una secuencia de temas de preocupación de sus miembros a lo largo de los años. En los primeros años, los manifiestos indígenas recordaban al público en general la subordinación histórica de los indios y su pobreza secular, y reclamaban a los gobiernos algún tipo de retribución y justicia históricas. Al mismo tiempo, un tema persistente en muchos de estos documentos fue la idealización del pasado indígena precolonial, descrito a veces como una especie de "Edad de Oro", un periodo sin explotación, discriminación o conflictos, a la vez que se describía a las culturas indígenas precolombinas como moralmente superiores a la llamada civilización occidental.
87. En años posteriores, las demandas planteadas por las organizaciones indígenas se han enfocado más a problemas específicos tales como la tierra, el crédito agrícola, la educación, la salud, la cooperación técnica, las inversiones en infraestructura etc., problemas de cuya solución se hace responsable a los gobiernos. Más recientemente, a las demandas socio-económicas concretas se han agregado llamados a la autonomía y la autodeterminación. La identidad étnica se ha vuelto un punto nodal de muchas de estas organizaciones; la preocupación por el medio ambiente es un tema de primordial importancia, especialmente las tierras bajas amazónicas, y cada vez con mayor frecuencia se oyen reclamos de cambios en las legislaciones nacionales y el cumplimiento de instrumentos jurídicos internacionales, tales como el Convenio 169 de la OIT y el proyecto de declaración sobre los derechos indígenas de las Naciones Unidas. Los líderes indígenas ahora plantean como consigna: “de la protesta a la propuesta”.

88. Las organizaciones indígenas no solamente organizan reuniones y difunden sus programas e ideas; también negocian con las autoridades públicas, mandan representantes a conferencias internacionales, y con frecuencia reciben ayuda financiera de agencias internacionales para fines específicos. ¿Quién representa a estas organizaciones y qué tan representativos son de la población indígena? Este tema lo plantean por igual los gobiernos cuando desean cuestionar la "autenticidad" de la representación indígena en los niveles nacional e internacional, como también las facciones y grupos rivales indígenas que compiten por el reconocimiento oficial o el acceso a recursos. Es cierto que en numerosos casos las organizaciones indígenas existentes fueron estructuradas de arriba abajo, formadas por élites intelectuales indígenas que carecen de una auténtica base "popular", pero cada vez más las organizaciones indígenas se están construyendo de abajo arriba, a través de un difícil proceso de movilización y organización, en el que surgen nuevos liderazgos con bases populares, que expresan las auténticas preocupaciones de sus afiliados.
89. El tema de la representación seguirá siendo planteado sin duda durante algún tiempo. El liderazgo tradicional a nivel de comunidad local lo ejerce generalmente una generación más vieja de autoridades locales quienes a pesar de estar inmersos en la cultura de su grupo, no siempre están bien preparados para enfrentar los retos de las organizaciones "modernas" y las negociaciones políticas. Estas autoridades tradicionales están siendo desplazadas paulatinamente por una generación joven de activistas indígenas, muchos de ellos profesionales que han vivido y han calibrado sus habilidades en un ambiente no-indígena. Si bien pueden surgir tensiones entre estas dos generaciones, sus papeles son a veces complementarios: las autoridades tradicionales de ancianos se ocupan de los asuntos de la comunidad, mientras que los líderes más jóvenes se involucran en construir organizaciones y alianzas y en tratar con el mundo exterior.
90. Conforme más y más jóvenes indígenas pasan por el sistema educativo formal y logran obtener posiciones profesionales como agrónomos, maestros, médicos, abogados etc., ha surgido una élite intelectual indígena en varios países latinoamericanos, que se está transformando en la fibra vital de las nuevas organizaciones. Los intelectuales indígenas están involucrados activamente en desarrollar el "nuevo discurso indígena" que otorga a estas organizaciones su legitimidad y sus identidades distintivas. No solamente se ocupan de formular la agenda política de sus movimientos, también redescubren sus raíces históricas, se preocupan por la lengua, la cultura y la cosmología, y se involucran activamente en "inventar tradiciones" y construir nuevas "comunidades imaginadas". En la medida en que la nueva *intelligentsia* indígena participa en redes nacionales e internacionales y logra difundir su mensaje hacia otros sectores de la población, y en la medida en que es capaz de movilizar recursos y obtener cierta cantidad de "bienes colectivos" (recursos materiales y políticos, reconocimiento público y legal, etc.), los intelectuales indígenas se han transformado en vínculos indispensables en el proceso de organización y movilización.

91. Por otra parte, el liderazgo indígena también logra obtener apoyo de sus bases populares, de los activistas locales involucrados en la lucha contra las violaciones de los derechos humanos, o por los derechos a la tierra, o al medio ambiente, temas en que con frecuencia juegan un papel especialmente activo las mujeres indígenas. A veces parece haber alguna tensión entre los activistas locales y los intelectuales, porque los primeros se preocupan de asuntos más inmediatos y buscan soluciones concretas, mientras que los segundos se involucran más en la consolidación de las instituciones a mediano y largo plazo. Además, mientras que los intelectuales indígenas contribuyen al desarrollo de una ideología y una *Weltanschauung* "indianista", y también se encuentran a veces envueltos en discusiones con diversas tendencias ideológicas en América Latina (nacionalismo, marxismo, teología de la liberación, democracia cristiana, protestantismo evangélico), los activistas locales no tienen mucha paciencia con estos debates intelectuales y se interesan más en la negociación de problemas específicos con el poder existente en vez de alcanzar la pureza o la coherencia ideológicas. Estos diversos enfoques, así como otros factores, han conducido a no pocas disputas sobre asuntos organizativos, estrategia y tácticas que a veces dan la impresión de un movimiento indígena muy fragmentado y faccionalizado.
92. En la medida en que la mayoría de las comunidades indígenas en América Latina consisten de sociedades campesinas rurales, las demandas indígenas tienen mucho en común con las preocupaciones de todos los campesinos acerca del derecho al agua y la tierra, la cuestión de la reforma agraria, el crédito agrícola, la asistencia técnica, el acceso a los mercados, los precios y los subsidios agrícolas etc. Estas han sido cuestiones particularmente urgentes en el altiplano andino, como en otras partes, desde los años sesentas, cuando surgieron numerosos movimientos campesinos militantes en América Latina. Además, si bien las organizaciones indígenas son conscientes de su identidad y su independencia, también saben que su impacto y alcance serán limitados si se aíslan de otros movimientos sociales. De esta manera, las organizaciones indígenas han tenido que enfrentar dos tipos de problemas interrelacionados: el papel de los movimientos indígenas en el marco de los conflictos y de la articulación de intereses en la sociedad nacional, y el tema crucial de la construcción de alianzas estratégicas con otras organizaciones.
93. Sobre el primer punto, no me referiré a los añejos debates, comunes en el siglo diecinueve y a principios del veinte, sobre la supuesta inferioridad de las "razas" indígenas en América Latina, ni al objetivo de las élites nacionales de eliminar a los indígenas "bárbaros" que hacían peligrar la sobrevivencia de la civilización. Más bien, el debate se ha centrado en las décadas más recientes, en dos conceptualizaciones alternativas: por una parte, la idea de que las culturas indígenas no estaban integradas a la cultura nacional y que la integración nacional requería de la rápida incorporación de los indios, por lo tanto, de su desaparición como tales. Para las organizaciones indígenas, este modelo les presentaba algunas opciones: ya sea aceptar las políticas asimilacionistas del estado negociando sus términos, o rechazarlas totalmente y bien presentar alternativas posibles. Cada una de estas tres posturas ha sido asumida en algún momento por alguna de las organizaciones indígenas.

94. Por otra parte, a partir de los años treinta, se ha dado un largo debate acerca de si los pueblos indígenas deben ser considerados como una instancia de una clase social subordinada y explotada (campesinado de subsistencia, trabajadores agrícolas), o bien como pueblos oprimidos culturalmente diferenciados (nacionalidades), que de hecho también pueden estar diferenciados internamente en lo social y lo económico. Este es el debate sobre etnia o clase, que se ha escuchado frecuentemente en las aulas académicas, y tiene implicaciones para los objetivos y las estrategias de los movimientos indígenas y de otros movimientos sociales. Si se ha de considerar a las poblaciones indígenas simplemente como un segmento del campesinado explotado, entonces la solución a sus problemas se podrá encontrar en la lucha y la organización clasistas (sindicatos campesinos, reforma agraria). Además, el énfasis en la identidad étnica diluiría la conciencia de clase y sus correspondientes actitudes políticas. Pero, si se considera la identidad indígena como fundamental, entonces los asuntos vinculados a la situación de clase resultarán secundarios.
95. Tal pareciera que la mayoría de las organizaciones indígenas en años recientes han optado por la segunda de estas posiciones. Sin negar o ignorar la cuestión clasista, han enfatizado la identidad étnica y los aspectos "étnico-nacionales" de sus luchas, lo que también les ha producido cierta prominencia a nivel nacional como en el extranjero. Una de las razones que las ha llevado a adoptar esta posición es el enfoque bastante sesgado que han adoptado los partidos políticos tradicionales de izquierda en América Latina con respecto a la "cuestión indígena". Durante muchos años estos partidos promovieron una postura "clasista" clásica frente a los conflictos sociales, que enajenó a muchos aliados potenciales indígenas que no veían reflejadas sus propias preocupaciones en el discurso marxista de muchos de estos partidos políticos. Se pueden ver ejemplos de estas tensiones en el conflicto entre los sandinistas y los miskitos en Nicaragua durante los ochentas, y en la evolución de la ideología y la guerra revolucionarias en Guatemala durante treinta años, hasta la firma de la paz en 1996.
96. El debate acerca de la clase vs. la etnia también tiene implicaciones más amplias en cuanto a estrategia y tácticas políticas, porque tiene que ver con la posibilidad de que los movimientos indígenas hagan alianzas con otras organizaciones sociales y políticas. Desde el inicio de su proceso de organización y movilización, los activistas indígenas se dieron cuenta que para lograr sus objetivos más amplios, y para evitar el encapsulamiento, tendrían que buscar alianzas con otros sectores de la sociedad, particularmente con los sindicatos de trabajadores, las organizaciones campesinas, los estudiantes, los intelectuales urbanos, así como con instituciones establecidas como la iglesia católica (o cuando menos con algunas de sus tendencias actuales, específicamente la teología de la liberación), y bajo ciertas circunstancias, también con algunos partidos políticos.
97. Algunas organizaciones indígenas tuvieron sus inicios como filiales de algún partido político: en México, el PRI fomentó la organización indígena en los setentas; en Bolivia los diversos partidos políticos tenían, y algunos todavía tienen, filiales indígenas. Un partido claramente indígena, el katarismo (Movimiento

Indígena Tupac Katari) compitió electoralmente por el poder político, y su antiguo candidato presidencial, Victor Hugo Cárdenas, quien se identifica como indígena aymara, fue vice-presidente de Bolivia en un gobierno de coalición. Por lo común, sin embargo, las organizaciones indígenas han evitado afiliarse a algún partido político (no así sus miembros individuales), y sus líderes generalmente rechazan los ofrecimientos que les hacen los partidos políticos para incorporarlos o cooptarlos a las estructuras partidarias establecidas.

98. Sin embargo, los líderes indígenas se han dado cuenta de la necesidad de establecer alianzas tácticas con otras organizaciones sociales, particularmente cuando se comparten los objetivos de la lucha social, como por ejemplo en la defensa de los derechos humanos bajo regímenes represivos o militares. El problema de las alianzas se ha planteado públicamente en algunos congresos internacionales a los que asisten las organizaciones indígenas. Los participantes subrayan el hecho que la movilización popular ampliamente inclusiva tendrá mayor impacto político que acciones aisladas llevadas a cabo por grupos más pequeños y fragmentados. Por otra parte, los líderes indígenas afirman que sus intereses específicos (la identidad étnica, el reconocimiento de los derechos históricos de los pueblos indígenas) se pierden fácilmente y resultan subordinados a las preocupaciones más generales de las organizaciones populares. Por lo común temen (con alguna justificación) que las organizaciones indígenas llegarán a ser jugadores menores en un juego dominado por las organizaciones mestizas establecidas, y que se arriesgan a ser manipulados por los políticos mestizos más experimentados. Los partidos políticos tradicionales suelen dar poca importancia a la llamada "cuestión indígena". La cuestión de las alianzas ha generado tensiones entre las organizaciones indígenas. En Guatemala, por ejemplo, se dieron fuertes discrepancias entre los "culturalistas" y los "populares". En México, algunas organizaciones indígenas se dividieron en torno al tema de si debían o no colaborar con el gobierno surgido de las elecciones de 2000, así como anteriormente debatían su apoyo al Movimiento Zapatista. Semejantes discusiones políticas afectaron a las organizaciones indígenas en Ecuador cuando un fallido golpe de militares e indígenas derrocó a un presidente electo en enero 2000.
99. El surgimiento del movimiento indígena, ¿es un fenómeno temporal o es un hecho permanente que representa algún cambio profundo en las sociedades latinoamericanas? Sólo el tiempo lo dirá, pero por ahora está claro, cuando menos para quien esto escribe, que el movimiento indígena expresa fuerzas sociales fundamentales que subyacen algunas de las transformaciones que han estado ocurriendo en el continente durante el último tercio de este siglo. Existe cierto número de factores que pueden dar razón del surgimiento de la conciencia indígena y de estos nuevos movimientos sociales en la escena pública.
100. En primer lugar, hay que mencionar el desencanto generalizado, y el fracaso de las políticas desarrollistas tradicionales que fueron aplicadas asiduamente por los gobiernos nacionales y las organizaciones multilaterales desde el fin de la segunda guerra mundial. El "desarrollo económico" era la palabrita mágica, utilizada por generaciones de planificadores oficiales y académicos, que traería mejores niveles de vida y mayores ingresos a los pobres, los marginalizados, las poblaciones

atrasadas de América Latina. Esto no sucedió así, como lo han demostrado las "décadas perdidas" de los ochentas y noventas.

101. Las poblaciones indígenas fueron efectivamente incorporadas al sector "moderno" de la economía a través de los mecanismos del mercado, las migraciones de trabajadores, la ampliación de la infraestructura de comunicaciones y transportes, pero vieron cómo los beneficios del crecimiento iban a dar, como siempre, a las élites. Salvo algunos proyectos "piloto", la situación de los pueblos indígenas se fue deteriorando durante este periodo, al ir perdiendo su autonomía y sus medios de subsistencia y volverse más y más dependientes del capitalismo de mercado. En este proceso de desarrollo desigual, las poblaciones indígenas fueron en todas partes "víctimas" más que "beneficiarios", las poblaciones más vulnerables y frágiles atrapadas en la vorágine de cambios económicos y sociales acelerados e inestables. Este hecho no pasó desapercibido para la *intelligentsia* indígena emergente, quienes pronto se volvieron escépticos de las proyecciones económicas optimistas, las promesas de sus gobiernos y las predicciones acerca de su acceso inminente al progreso y la civilización. Así como habían sido grandes las esperanzas, también fue grande la desilusión.
102. Otro factor que está vinculado al anterior, fue la creciente conciencia de los intelectuales indígenas emergentes de que el estado-nación moderno que la élite mestiza había venido construyendo con tanto ahinco desde el siglo diecinueve tenía fallas de origen. En vez de ser un estado incluyente, resultó ser excluyente: las culturas indias eran negadas, los indios eran víctimas de racismo y discriminación abierta o sutil; los pueblos indígenas (aún cuando constituían mayorías demográficas como en Bolivia y Guatemala y en numerosas regiones sub-nacionales en los demás países), estaban excluidos del bienestar económico, de la igualdad social, de los procesos de toma de decisión política, y del acceso a la justicia en el sistema legal. Los indios no se reconocían en el modelo prevaleciente del estado "nacional", tal como este fue construido por las élites mestizas y blancas de la clase dominante. (Mientras que los mestizos llegaron al poder en países como México, las jerarquías tradicionales racial-culturales dominadas por los descendientes criollos de los colonizadores españoles o de otros europeos prevalecieron hasta bien entrado el siglo veinte en los demás países).
103. Las raíces indígenas de América Latina fueron consideradas durante mucho tiempo como un lastre por las élites europeas, y las políticas indigenistas asimilacionistas de los gobiernos indicaban claramente que las culturas indígenas no tenían futuro en el estado-nación moderno. La democracia representativa, la participación política institucional, la igualdad ante la ley, el debido proceso, el respeto de sus lenguas, culturas, religiones y tradiciones, así como la dignidad acordada por el resto de la sociedad nacional; todo esto no era para los indios. Muchos indígenas interiorizaban de hecho los estereotipos y los estigmas que les fueron impuestos por los sectores dominantes, y recurrían a la auto-negación y la auto-denigración con tal de ser aceptados por los no-indios. Otros desarrollaron una "cultura de la resistencia", volviendo hacia adentro, evitando el contacto con el mundo exterior lo más posible (una reacción que en años recientes ha sido cada vez

más difícil de mantener). Otros más, conscientes de que el modelo existente de estado nacional les niega su identidad y su sobrevivencia como culturas viables, han comenzado a cuestionar la idea dominante de la nación, al proponer concepciones alternativas de estado multicultural y poliétnico. Esta es una de las demandas que el nuevo movimiento indígena ha estado proponiendo en años recientes.

104. El surgimiento de las organizaciones indígenas también refleja la emergencia de una cosmovisión indígena o indianista, que todavía no constituye una ideología política estructurada y coherente, pero que contiene elementos de ella que la distinguen claramente de otras ideologías que permearon el pensamiento social durante muchas décadas. Tal parece que la emergente intelectualidad indígena rechazó las ideologías hegemónicas de la época porque estas no encaraban la problemática de los pueblos indígenas y el estado nacional en forma adecuada, y luego se dedicó a construir sus propios textos ideológicos.
105. Estrechamente vinculado a las ideas del desarrollo económico y de la construcción nacional, está el concepto de "modernización", que alguna vez fue promovido como un proceso social universalizante e inclusivo que abarcaría eventualmente a todas las formas tradicionales, atrasadas o pre-modernas de sociedad. Se consideraba que estas formas eran propias de las comunidades y las culturas indígenas, y que por lo tanto estaban destinadas a desaparecer. Las políticas de modernización, promovidas como un remedio al subdesarrollo y la pobreza, fueron diseñadas para acelerar este proceso, considerado por muchos como inevitable y deseable. El paradigma de la modernización, aún mantenido en alto por los estadistas como sinónimo de progreso y por lo tanto moralmente legítimo, es considerado hoy en día por muchos activistas indígenas y sus simpatizantes como poco menos que etnocida. La ideología indianista emergente encuentra poco apoyo en este paradigma y generalmente lo rechaza como objetivo viable para los pueblos indígenas. Esta tensión se expresa claramente en los conflictos en torno de los cambios ecológicos, particularmente en las regiones de selva húmeda tropical. En dichas regiones, la modernización se identifica con frecuencia con vastas transformaciones ecológicas que destruyen los recursos bióticos del bosque tropical, el habitat de numerosos grupos indígenas.
106. La teoría de la modernización también planteaba la necesidad de profundos cambios en los valores culturales de las poblaciones "atrasadas" y "tradicionales". A las poblaciones indígenas se les enseñaba que sus modos de vida eran moralmente equivocados (el enfoque misionero) o bien disfuncionales al mundo moderno (el enfoque tecnocrático). Los pueblos indígenas que aceptaban estos argumentos pronto se encontraban moralmente despojados, culturalmente empobrecidos y materialmente devastados. La ideología indígena (o indianista) actual cuestiona por ello al paradigma de la modernización como irrelevante en el mejor de los casos, y como potencialmente destructivo de los valores indígenas. El ex-vice presidente aymara de Bolivia, Victor Hugo Cárdenas suele decir que los indios no están contra la modernización sino solamente quieren modernizarse a su manera.

107. La ideología indianista surge como una alternativa al vacío ideológico, en cuanto a pueblos indígenas se refiere, de las principales filosofías políticas que se han disputado el escenario en Latinoamérica. Si bien sería difícil hablar actualmente de una ideología indianista acabada, estructurada y coherente (de hecho, podría nunca ocurrir), existe cierto número de temas e hilos conductores que persiste y reaparece en las diversas corrientes del "indianismo", tal como se expresa en los documentos de las organizaciones los grupos, seminarios, conferencias, talleres, revistas y periódicos indígenas.

Derechos culturales

108. Una de las formas más persistentes de discriminación contra los pueblos indígenas de América Latina ha sido la negación de su identidad cultural, así como su exclusión de la sociedad dominante y del concepto hegemónico de nación, en su calidad de pueblos con identidad cultural propia. Esto ha sido caracterizado como etnocidio o genocidio cultural, y como tal puede ser considerado como una violación importante de los derechos humanos de una parte significativa de la población latinoamericana. El problema tiene varias facetas. Por una parte, al excluir con toda intención a los indígenas como tales del modelo de nación y al mantener una rígida estratificación étnico-social en la cual estos pueblos estaban relegados a los estratos más bajos, los estados nacionales practicaron durante largos decenios una política efectiva de segregación semejante al *apartheid*, aún cuando no estuviera sancionada por el sistema legal vigente. Su exclusión de la *polis* sólo logró fortalecer la auto-percepción de las élites dominantes como naciones sin indios. Por otra parte, el estigma asociado a la calidad de indígena llevó a muchos de estos a auto-denigrarse y a negar su propia identidad, fenómeno que se advierte todavía hoy en día en algunos estratos sociales intermedios mestizos que prefieren identificarse con las clases dominantes (que los rechazan) y que a su vez se sienten diferentes y superiores a los estratos indígenas de los que provienen. Es un fenómeno que ha sido descrito en estudios antropológicos entre los *cholos* de la región andina y los *ladinos* en Mesoamérica. La discriminación étnico-racial de tipo estructural se expresa en las relaciones interpersonales y en estereotipos negativos y prejuicios subjetivos en contra de los indígenas. De esta manera se mantuvieron en América Latina durante muchas generaciones las *sociedades duales* altamente polarizadas de las que hablan algunos estudiosos.
109. A partir del pensamiento liberal, en el siglo veinte los estados latinoamericanos optaron, cuando menos formalmente, por políticas de asimilación e integración de las poblaciones indígenas. En nombre del afán nacionalista unificador y desarrollista se volvió a practicar de hecho otra forma de discriminación al proponer que la única manera para los indígenas de "progresar" era mediante su aculturación, es decir, dejando de un lado sus identidades propias. En otras palabras, el indigenismo asimilacionista, que ocupó el escenario durante varias décadas, optó activamente por una efectiva "desindigenización" de las sociedades latinoamericanas. Pocas formas de discriminación han sido más letales: el etnocidio como política de estado (si no en la intención, ciertamente en los resultados) en nombre del progreso y el desarrollo.

110. En este proceso han jugado un papel importante las políticas educativas, lingüísticas y culturales de los estados. A través de un análisis de estas políticas se puede captar la magnitud del problema. Como señala el lingüista Enrique Hamel:
“Cuando en el siglo XIX los estados nacionales en América Latina establecieron la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley en sus constituciones liberales, el ideal europeo del monoculturalismo y la homogeneidad lingüística no dejaba espacio, en rigor, para la sobrevivencia de los pueblos indígenas como sociedades propias al interior de la nación. En la medida en que los países extendieron la educación pública a la población rural e indígena en el siglo XX, el principio de igualdad y la presión hacia la asimilación se plasmó en programas monolingües en español que ignoraban simplemente la diferencia lingüística y cultural de sus alumnos.”
111. El monoculturalismo fue durante mucho tiempo la norma de la educación dirigida a los pueblos indígenas. No fue así durante la primera época de la Colonia en la que los idiomas nativos fueron utilizados ampliamente por los curas españoles y se prepararon importantes diccionarios y cartillas en las principales lenguas indígenas. Sin embargo, en el marco de las reformas borbónicas, en 1770 el rey Carlos III emitió una Real Cédula en la cual ordenaba *“que de una vez se llegue a conseguir el que se extingan los diferentes idiomas de que se usa en los mis dominios, y sólo se hable el castellano.”* El mismo objetivo fue perseguido por las nacientes repúblicas independientes durante el siglo diecinueve. Conforme se fue extendiendo la educación pública impartida por el estado, esta tenía por meta castellanizar a los indios e introducir la lecto-escritura desde el nivel de la escuela primaria (pre-primaria en algunos casos), solamente en español, considerado como la lengua nacional y oficial en los países hispanoparlantes.
112. Los prejuicios contra los indígenas fueron tan grandes entre las clases gobernantes que muchos políticos y educadores dudaban que los indios fueran capaces de adquirir conocimientos modernos, mientras que otros aseguraban que sólo hacía falta una buena educación para que los indígenas se transformaran en ciudadanos útiles de sus países. Con variantes, este debate sigue vivo hasta hoy en día. En los años veinte el gobierno de México estableció la Casa del Estudiante Indígena en la ciudad de México, con el objeto de impartir enseñanza en castellano y conocimientos científicos a jóvenes indígenas provenientes de todas las regiones del país, y de paso demostrar a los escépticos que los indios sí eran capaces de educarse. La idea era que los jóvenes egresados de esta escuela retornaran a sus comunidades para promover el tan deseado cambio social y cultural. El experimento fue tan exitoso, que a los pocos años la Casa del Estudiante Indígena tuvo que cerrar sus puertas: todos sus egresados se integraron rápidamente al medio urbano, se olvidaron de sus identidades indígenas y no volvieron más a sus pueblos de origen.
113. En *México* durante los años treinta y cuarenta se se inició un debate entre los especialistas acerca de la conveniencia de utilizar las lenguas vernáculas en la educación indígena, idea que poco a poco fue ganando adeptos. El gobierno mexicano invitó a una asociación religiosa norteamericana, el Instituto Lingüístico de Verano, a establecerse en el país y ayudar con sus conocimientos lingüísticos a la

preparación de cartillas en lenguas indígenas y a la formación de maestros bilingües. A lo largo de los años se llevaron a cabo varias experiencias piloto, con resultados mixtos. Ante los que sostenían que al niño indígena había que sumergirlo lo más tempranamente posible en la lengua castellana y llevar adelante toda la enseñanza directamente en este idioma desde el primer momento de la escolarización, surgió la tendencia de que era más conveniente, desde el punto de vista pedagógico y psicológico, alfabetizar a los niños en su propia lengua, enseñar el español como segunda lengua, y al cabo de dos o tres años pasar paulatinamente a la enseñanza completa en castellano.

114. Este sistema dio resultados mejores que el de la castellanización directa, y fue generalizándose en la educación pre-primaria y primaria entre diferentes grupos indígenas del país, en el marco de la educación pública gratuita impartida por el estado. Ya para los años sesenta había un cuerpo incipiente de maestros bilingües en el sistema educativo oficial en México, y por aquellos años la educación bilingüe se introdujo también en algunos otros países de la región, más en calidad de experimento que de política oficial. Este *bilingüismo de transición* seguía considerando la lengua indígena como un obstáculo, tal vez un mal necesario, para la implantación de la “lengua nacional” como única lengua de enseñanza. Se le daba al idioma nativo un mero carácter instrumental y transitorio; es por ello también que no fueron fortalecidos los métodos pedagógicos y la formación de maestros, relegando de hecho a la educación bilingüe a un *status* secundario frente a la educación en lengua castellana que priva en la mayoría de las escuelas. Aunque fue aumentando poco a poco el promedio de escolaridad de los niños indígenas, esta aún seguía y sigue estando muy por debajo del promedio nacional, tal como lo documentan los estudios del Banco Mundial mencionados anteriormente.

115. A partir de los años ochenta se perfila una nueva tendencia en el marco de las reivindicaciones de las organizaciones indígenas y el ambiente internacional favorable al reconocimiento de la diversidad cultural y a los derechos humanos de los pueblos subordinados. Se introduce la idea que la educación bilingüe ha de ser completa hasta el nivel escolar más alto posible y que, además, debe ser *intercultural*. Este enfoque de *bilingüismo de mantenimiento* ya no considera las lenguas y culturas indígenas como una etapa que debe ser denegada, rezagada y superada, sino más bien al contrario, como una riqueza y un recurso que debe ser preservado y fomentado como fin en sí mismo. Para ello se propone no solamente el uso de la lengua indígena como medio de enseñanza sino también la elaboración de un curriculum nuevo, contextualizado, con contenidos relevantes para el educando indígena y con métodos pedagógicos apropiados a la experiencia y al ambiente de la infancia en las comunidades indígenas. La educación intercultural no puede simplemente implantar el mismo curriculum utilizado en el ambiente urbano en la sociedad no indígena, y traducirlo a la lengua de la comunidad. Debe desarrollarse la educación intercultural sobre nuevas bases pedagógicas y metodológicas. Esto le ha planteado enormes retos a los responsables de las políticas lingüísticas y educativas en los países con presencia indígena, que se refieren a los siguientes puntos:

- El desarrollo de las lenguas indígenas habladas y escritas para incorporar conceptos nuevos del mundo moderno
- La elaboración de materiales pedagógicos –textos, cartillas, audio-visuales etc.—en lenguas indígenas y adecuadas al contexto cultural indígena
- La formación de maestros auténticamente bilingües e interculturales con alto nivel profesional
- La extensión de la educación bilingüe intercultural de las comunidades indígenas a la población monolingüe en español que habita en las regiones indígenas y de preferencia en el resto del país (experiencia ya intentada en Bolivia, por ejemplo)

116. Este esquema educativo que se da en el marco del reconocimiento del *pluralismo cultural* de nuestros países responde al reclamo de la vigencia de los *derechos culturales* que están sancionados por varios instrumentos jurídicos internacionales sobre los derechos humanos, pero que han recibido relativamente poca atención hasta ahora en la práctica cotidiana. Sin embargo, la visión de una sociedad *pluricultural* y de una educación *bilingüe e intercultural*, se ha topado con múltiples escollos. En primer lugar, hay quienes desde posiciones de prestigio y poder rechazan la idea misma del pluriculturalismo y se aferran a los viejos modelos de las sociedades nacionales homogéneas y monoculturales. Otros, para quienes el pluralismo cultural es simplemente cuestión de opciones individuales que no tienen por qué implicar la política educativa formal. Ambas posturas niegan el derecho de los pueblos indígenas a conservar y desarrollar sus propias culturas e identidades en el marco de las sociedades multiculturales de las que forman parte, y expresan por lo tanto los viejos patrones de racismo y discriminación étnica ya señalados arriba. Pero aún cuando se aceptan los derechos culturales y se les reconoce en las legislaciones como principios recortes de los derechos humanos, su aplicación no siempre se realiza de manera constante y constructiva. Así es que los programas de educación bilingüe e intercultural sufren de múltiples deficiencias que van desde la falta de recursos y de continuidad, hasta la insuficiente preparación y capacitación de los maestros bilingües, la ausencia de materiales didácticos, el poco desarrollo de los métodos y contenidos interculturales en el sistema educativo, y la posición secundaria que ocupan en el orden de prioridades de los planes nacionales de educación. Aunque hay interesantes experiencias de educación privada bilingüe e intercultural, en la que, como en las escuelas mayas de *Guatemala*, los padres de familia y las comunidades asumen la responsabilidad de organizar y mantener los planteles escolares y los programas respectivos, por lo general la falta de apoyo oficial —que se agrava en la medida en que el estado se debilita frente a las presiones por la privatización de la enseñanza— vulnera seriamente el potencial de la educación bilingüe e intercultural.

117. En *Guatemala*, ante los problemas que tuvieron los programas directos de castellanización de la niñez indígena, que se venían impulsando desde los años treinta, la educación bilingüe comenzó a ser puesta en práctica a partir de 1965 con los Instructores Educativos Bilingües de Castellanización. Estos se ubicaron en seis áreas lingüísticas: quiché, cakchiquel, mam, kekchí, ixil y aguacateca. Tenían asignadas las funciones de castellanizar, alfabetizar y contribuir al desarrollo de la

comunidad. En 1980 se establece oficialmente el Programa de Educación Bilingüe que se transforma en 1985 en Programa Nacional de Educación Bilingüe Bicultural –PRONEBI-. Su Reglamento establece que: “*La educación bilingüe bicultural toma como base para su desarrollo los idiomas de origen maya, y el español como segunda lengua; los elementos propios de las culturas de origen maya y de la cultura occidental.*” En los siguientes seis años el programa se propuso alcanzar a 200,000 niños indígenas monolingües en 400 escuelas (es decir, 40% de la inscripción en el nivel primario rural; capacitar 800 promotores educativos bilingües, 1,600 maestros bilingües, 16 maestros capacitadores y 50 supervisores de educación bilingüe. Se prevé organizar un curriculum completo para el cuarto grado (último año de enseñanza bilingüe), aprobar 36 nuevos libros de texto, e imprimir aproximadamente 1,300 textos para uso de los alumnos y los maestros. En 1993, el programa había alcanzado a más de 70,000 niños, la mayoría en el nivel preprimario.

118. Uno de los problemas enfrentados por el programa –que es semejante en otros países—es la estandarización de las lenguas mayas y sus alfabetos, con el objeto de contribuir al establecimiento de lenguas literarias mayas que en el futuro podrían ofrecer una producción literaria propia. Por Decreto del Congreso, fue creada en 1990 la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala que se ocupa de esta cuestión. La Academia Kaqchiquel, por su parte, se ha preocupado por uniformar criterios de actualización y creación de neologismos para las lenguas mayas, basados en sus raíces comunes. Otro reto que enfrenta el programa es que los contenidos académicos den a conocer al niño no sólo las dos lenguas sino las dos culturas. Esto implica, entre otras cosas, el pensamiento, la cosmovisión, la clasificación del mundo y de la sociedad, relaciones y estructuras según se conciben en los dos mundos culturales. Pero los equipos técnicos consideran que falta información sobre contenidos del mundo cultural maya y que muchas veces los textos en lenguas indígenas son simples traducciones de contenidos que corresponden a otra cultura.
119. Otra experiencia digna de notarse es la de *Honduras* en donde se establece por primera vez la educación primaria bilingüe e intercultural, mediante un acuerdo presidencial en 1994, en el que se reconoce el carácter pluricultural y plurilingüístico de la sociedad hondureña. Desde los años ochenta los grupos indígenas y afro-caribes de Honduras se organizaron en federaciones para defender originalmente su derecho a retener o recuperar las tierras que históricamente les pertenecen, y luego ampliaron sus peticiones en defensa de sus culturas y de sus lenguas. A partir de 1994 se propone la educación bilingüe para los hablantes del misquito (en donde ya se había realizado en las misiones escolares desde años atrás), lenca, garífuna, tawahka y jicaque. Como en otras experiencias, el programa de educación bilingüe intercultural promueve el bilingüismo de mantenimiento para rescatar, conservar y desarrollar las lenguas vernáculas. La política de educación será de bilingüismo en lenguas vernáculas maternas, como medio principal de comunicación pedagógica y de rescate y desarrollo de estas mismas lenguas. Dentro de este marco nacional, ha merecido particular atención la lengua *lenca* que ha estado a punto de extinguirse. El programa enfoca entonces a los “campesinos pobres de tradición lenca” cuyo número se calcula entre 20,000 y cien mil, según las

diversas estimaciones basadas en criterios culturales antropológicos. El programa de educación bilingüe e intercultural tiene por objeto, en este caso, rescatar la lengua vernácula ya que el Acuerdo Presidencial mencionado indica que el Estado debe iniciar la recuperación de las lenguas y culturas en grave riesgo de extinción, e indica que la *“educación partirá de la cultural ancestral, sin desmedro de facilitar el acceso y manejo de la cultura nacional y universal.”*

120. Como se ha podido constatar, la negación de las culturas y lenguas indígenas constituye una de las más graves violaciones a los derechos culturales de estos pueblos y raya en el genocidio cultural o etnocidio. En la medida en que estas lenguas y culturas siguen marginadas de los programas nacionales de educación y de las principales políticas culturales de los Estados, constituyen muestras persistentes de discriminación étnica. Como resultado de cambios en el ambiente internacional y la movilización creciente de las organizaciones indígenas, varios países de la región han adoptado legislaciones —con frecuencia ancladas en modificaciones constitucionales de envergadura— que permiten ahora llevar al área programática y operativa nuevos principios de política educativa y lingüística. La educación bilingüe e intercultural, y el bilingüismo de mantenimiento, constituyen ahora objetivos declarados y apoyados por amplios sectores de la población. Sin embargo, podemos observar que en la práctica estos objetivos aún están lejos de ser alcanzados y enfrentan diversos obstáculos. Para superarlos, y de esta manera combatir efectivamente la discriminación imperante, será preciso redoblar esfuerzos y dar prioridad a los programas de educación y de promoción cultural.

121. Desde hace varios años y con apoyo de algunos organismos externos nacionales o internacionales, diversas comunidades indígenas han intentado promover aspectos de su propio desarrollo (llamado a veces autodesarrollo o etnodesarrollo). Podemos citar el caso de las comunidades aymaras que viven a orillas del Lago Titicaca en la Provincia de Ingavi en *Bolivia*, entre las más pobres de la región. Hace unos años algunos jóvenes decidieron hacer algo al respecto de su situación, y esta es una parte de su historia:

“...Nuestra organización, fundada en 1993, se llama Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia de Ingavi (FACOPI)...Detrás de esta constitución, estamos reconstruyendo nuestras propias formas de organización social, nuestro sistema de autoridades originarias; es decir, recuperando nuestra identidad y cultura...”

“Ayllu es un sistema de organización social. Lo más importante, es que este sistema nos permite un adecuado “control” de diversos pisos ecológicos y el manejo de los recursos naturales existentes en nuestro territorio... Entendemos por ayllu a un grupo de familias circunscritas a un territorio, unidas por lazos de parentesco, relacionadas entre sí por un idioma común, la realización de trabajos colectivos y por tener una religión propia... En Bolivia hay más de 5 000 comunidades originarias...”

...Hemos decidido que triunfe nuestra memoria. Ella ha constituido la base ideológica de la opción que hemos tomado: reconstituir un modelo

social propio...El proceso de reconstitución y fortalecimiento del ayllu en diferentes regiones es parte de los cambios que el Estado y la sociedad civil protagonizan, en la búsqueda de sentar las bases de una sociedad democrática y participativa. La interculturalidad y el respeto a la diversidad y a la diferencia constituyen los postulados fundamentales de esta propuesta...Queremos sentar las bases de la autogestión sustentada en nuestros recursos. El modelo ayllu nos permite el manejo y la administración del territorio y sus recursos naturales...

122. En Chile, la constatación de la pérdida de las prácticas culturales y la baja autoestima de una gran masa de la población mapuche, principalmente de generaciones que tienen menos de 50 años es visto como un problema crítico. Los niños y jóvenes, al usar en la vida cotidiana, en forma exclusiva, el castellano, se encuentran imposibilitados de una comunicación fluida con los ancianos y, por ende, no pueden acceder al conocimiento de mayor complejidad de la cultura mapuche ni a la internalización de los valores culturales. Para encarar este problema, un grupo de estudiantes formó el Centro Socioeducacional Mapuche con sede en Temuco, y ha logrado trabajar con unas 4000 personas que viven en 30 comunidades mapuche. Su desafío consiste en cómo revertir el proceso educativo que se vive en las escuelas, al no considerarse en la enseñanza los aspectos fundamentales de la cultura mapuche. La organización Centro Socioeducacional Mapuche decidió impulsar un proyecto de propuesta propio para el pueblo mapuche, sistematizando el pensamiento de su cultura, sus conocimientos y saberes y recuperando los aspectos esenciales de la historia de la institucionalidad educativa de la sociedad mapuche. A partir de 1993 se organizaron talleres de reflexión en torno a la problemática de la identidad cultural; y se comenzó un trabajo en educación informal de niños menores de 15 años. Al poco tiempo se logró que en algunas escuelas y jardines infantiles surgiera el interés por desarrollar programas educativos con características de interculturalidad y bilingüismo. La meta del Centro es seguir con la formación y captación de recursos humanos, consolidar un currículo para educación pre-escolar y el primero y segundo ciclo de la educación básica, y, a mediano plazo, crear un complejo educacional multigrado para la educación intercultural, en los cánones propios de la educación mapuche.

La ciudadanía multicultural y las políticas culturales

123. La importancia de estas experiencias radica en el hecho que los pueblos indígenas se organizan en torno a ciertos valores comunes tradicionales, no para aislarse del mundo globalizado, sino más bien por el contrario, para incorporarse y vincularse sin perder su propia identidad, y para poder negociar con los gobiernos y otros actores desde una posición sólida definida por ellos mismos. Se trata, en esencia, de un proceso de *empoderamiento*, mediante el cual los pueblos indígenas fortalecen y consolidan su unidad interna y al mismo tiempo se establecen como interlocutores válidos y reconocidos por los estados y demás actores políticos y culturales. Este proceso de empoderamiento ha demostrado ser una forma eficaz de

lucha contra el racismo y la discriminación estructural. Entre muchas personas en la sociedad dominante o mayoritaria, la creciente presencia de las organizaciones indígenas en escenarios que antes les fueron vedados, despierta alguna inquietud, pero también respeto y toma de conciencia sobre las cambiantes realidades nacionales. De allí que estos procesos de organización para el desarrollo --definido por los propios pueblos indígenas en función de sus necesidades y aspiraciones-- no son experiencias aisladas sino parte de una tendencia hacia la *ciudadanización multicultural* de las sociedades latinoamericanas.

124. Un campo privilegiado para la construcción de una auténtica ciudadanía multicultural lo constituye el *sistema educativo* en todas sus expresiones formales e informales, institucionales y extra-institucionales. La Comisión Internacional de Educación para el Siglo XXI de la UNESCO insiste en que uno de los pilares de la educación en el nuevo siglo debe ser *aprender a vivir juntos, a vivir con otros*. Esto no es tan sencillo como suena, ya que los contenidos y métodos pedagógicos de los sistemas educativos nacionales con frecuencia ignoran o niegan las realidades culturales diversas al interior de sus propias naciones. La educación pública en América Latina ha tenido desde el inicio un fuerte contenido nacionalista que se puso al servicio de las políticas de asimilación e integración mencionadas anteriormente. La educación religiosa, por su parte, que se extendió en las zonas indígenas bajo administración eclesiástica, tuvo por objetivo eliminar las culturas indígenas como tales. Frente a estas realidades que se encuentran muy enraizadas en los sistemas pedagógicos de los países latinoamericanos, se ha visto la necesidad de replantear los objetivos, contenidos y métodos de la educación nacional, y no solamente la que va dirigida directamente a los pueblos indígenas. La nueva educación del siglo XXI tendrá que reconocer la *naturaleza multilingüe y poliétnica de las naciones latinoamericanas* y adecuar los sistemas de enseñanza correspondientes. Pero el combate contra la intolerancia, los prejuicios y el racismo en los sistemas educativos es un proceso largo que sin duda tomará décadas sino es que generaciones en dar sus frutos.
125. La educación bilingüe e intercultural, en sus diversas manifestaciones, ha sido hasta ahora una experiencia valiosa para compensar los déficits educativos de los pueblos indígenas; sin embargo tampoco está exenta de problemas y ambigüedades. Aparte de la cuestión de los métodos pedagógicos, los contenidos curriculares y la capacitación de los maestros, se discute acerca de la naturaleza de una “educación especial” para indígenas en el contexto nacional. Si para algunos la educación bilingüe es un medio de liberación y emancipación, para otros se trata de “aislar” a los indígenas del resto de la sociedad. Por ejemplo, se ha propuesto la elaboración de un texto de historia de los pueblos indígenas de América para uso en las escuelas secundarias, como alternativa a las “historias nacionales” tradicionales, pero la propuesta no ha sido tomada en cuenta.
126. De manera simultánea será necesario reconsiderar el papel de los medios de comunicación masiva y la informática en la generación y transmisión de modelos culturales que perpetúan actitudes de rechazo, estereotipos e intolerancia racial,

religiosa, étnica y cultural. Los medios de comunicación pueden ser instrumentos valiosos para promover el respeto hacia los demás, la dignidad humana, la tolerancia hacia el “otro”, en el marco de una concepción auténtica de pluralismo y *ciudadanía multicultural*. Las industrias de comunicación masiva (prensa, audio, video e informática) deberán regirse de acuerdo a normas de convivencia civilizada, luchar contra los estereotipos y los prejuicios y rechazar imágenes y mensajes que fomenten el rechazo del otro, la intolerancia y el odio. También en este campo se trata de temas delicados y controvertidos, ya que aquí compiten los derechos a la información y la libre expresión (garantizados como derechos humanos) con los derechos culturales y de libre determinación de los pueblos (que también son derechos humanos de aceptación universal). En este campo contencioso es preciso reconsiderar el papel del estado que no sólo debe garantizar la efectividad de los derechos humanos, sino también obrar por el bien común de todos los ciudadanos en toda su diversidad.

127. Hoy en día las políticas culturales ya no pueden ser el resultado solamente de voluntades y decisiones tomadas en oficinas burocráticas o empresas comerciales. En años recientes ha ido cambiando el ambiente internacional, y ahora es preciso tomar en cuenta los diversos derechos culturales establecidos en los instrumentos jurídicos internacionales. La Declaración Universal de los Derechos Humanos establece el derecho de toda persona a participar en la cultura. Las personas que pertenecen a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas tienen el derecho a gozar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma, en común con los demás miembros de su grupo, según el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Este derecho fue reafirmado en la Declaración sobre los Derechos de las Personas que Pertenecen a Minorías Nacionales, Étnicas, Religiosas o Lingüísticas adoptada por la ONU en 1992, que proclama: "Los Estados protegerán la existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de minorías dentro de sus respectivos territorios, y fomentarán las condiciones para la promoción de dicha identidad." (Art. 1) También exhorta a los Estados en el art. 4 a que adopten medidas que permitan a las personas que pertenecen a las minorías desarrollar su propia cultura. La Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural adoptada por la UNESCO en noviembre 2001 afirma en su artículo 5 que todas las personas tienen el derecho de expresarse y de crear y difundir sus obras en la lengua que desean, y particularmente en su lengua materna. Todas las personas tienen derecho a una educación que respete plenamente su identidad cultural y todas las personas tienen el derecho de conducir sus propias prácticas culturales, siempre que estas respeten los derechos humanos y las libertades fundamentales.

128. Una lectura ciudadosa de los instrumentos internacionales sobre derechos culturales revela distintos conceptos de cultura que no siempre están bien explicitados. Así, una corriente de opinión identifica la cultura con el *patrimonio material acumulado de la humanidad*, lo cual incluye monumentos y artefactos. De acuerdo con esta opinión, el derecho a la cultura significaría el derecho de toda persona a tener acceso en condiciones de igualdad a este capital cultural acumulado.

La UNESCO tiene un programa mundial de protección al patrimonio cultural de la humanidad que incluye la inscripción de sitios seleccionados a una lista que mantiene la organización.

129. La idea del patrimonio cultural incluye también obras culturales como museos, pinturas, esculturas, composiciones musicales, literatura, películas, videos etc. Cuando la UNESCO habla del derecho al desarrollo cultural se refiere por lo común a la difusión amplia de este patrimonio, sobre todo mediante el uso de los medios de comunicación masiva. Esto puede medirse a través del número de bibliotecas, museos, tirajes de periódicos y libros, estaciones de radio y televisión, salas de cine etc. Se supone que cuanto mayor sean estos índices, a veces considerados como “servicios culturales”, mayor será el desarrollo cultural de tal o cual país.
130. El problema con este enfoque es que no distingue entre contenidos culturales. Se habla mucho de una “cultura universal” que ha de ser accesible a todos, y se descuida el hecho que en toda sociedad, en todo momento, diferentes concepciones de la cultura compiten entre sí. A veces, incluso, esta visión oculta los conflictos culturales que pueden existir en una sociedad. El derecho a la cultura ha de entenderse no como un derecho abstracto, sino como el derecho de un grupo social (nación, pueblo, tribu, comunidad) a su propia cultura. Por ello, cada comunidad, cada pueblo, tiene su propio concepto de lo que significa su patrimonio cultural.
131. Desde otra perspectiva, se puede considerar que la cultura no es necesariamente el "capital cultural" acumulado o existente, sino más bien el *proceso de creación artística o científica*. Por consiguiente, en toda sociedad existen ciertos individuos que "crean" la cultura (o alternativamente, quienes "interpretan" obras culturales). Desde esta perspectiva, el derecho a la cultura significa, por supuesto, el derecho de los individuos a crear sus "obras" culturales libremente y sin restricciones, y el derecho de toda persona a disfrutar del libre acceso a las mismas (museos, conciertos, bibliotecas, etcétera.). Por consiguiente, las políticas culturales tienen por objeto apoyar la posición del creador cultural individual en la sociedad (pintores, escritores, artistas), y el derecho de estos creadores a la libre expresión cultural se ha convertido en uno de los derechos más apreciados en la época contemporánea.
132. El concepto de la cultura como resultado de la labor de especialistas culturales ha dado lugar a que se haga una distinción, que goza de gran aceptación, entre la cultura "alta" y la cultura "baja", o entre la cultura elitista y la cultura popular. Las políticas dirigidas al desarrollo de la cultura normalmente se centran en la cultura elitista, y entonces los derechos culturales son fácilmente identificados con los derechos de los creadores culturales, los especialistas de la cultura. Pero esta

es una visión muy limitada, ya que por lo general castiga a lo que se conoce como las culturas populares. Estas suelen ser el producto de múltiples creadores culturales, músicos, poetas, danzantes, tejedoras, pintores etc. que producen sus obras culturales generalmente en el anonimato para uso y disfrute de grupos reducidos de destinatarios: la propia comunidad, el barrio, el mercado regional y, excepcionalmente pero cada vez con mayor frecuencia, también los consumidores nacionales e internacionales.

133. La situación de las llamadas artesanías y de sus productores, los artesanos, es sintomática de esta problemática. De gran tradición, riqueza y variedad entre los pueblos indígenas, las artesanías fueron durante largo tiempo menospreciadas por el público “culto” en Latinoamérica y recibieron poca atención por parte de los responsables de las políticas culturales, incluso mientras eran objeto de admiración en el extranjero. De hecho, las distintas manifestaciones de arte y cultura popular indígena han sido menospreciadas y se les negaba incluso el reconocimiento como “arte”, el cual estaba reservado sólo a los productos que se ajustaban a los cánones estéticos occidentales cuyos guardianes más celosos eran las escuelas y academias de “bellas artes” en las que no cabían aquellas. Entretanto las presiones del mercado y los productos sucedáneos (plásticos, fibras artificiales, mezclas químicas, etc.) han contribuido aceleradamente al deterioro del diseño y la calidad de las artesanías tradicionales, condición de la cual difícilmente las podrán rescatar los débiles esfuerzos en favor de la promoción de las culturas populares que se llevan a cabo en algunos países desde hace pocos años.
134. La antropología nos ofrece un tercer concepto de la cultura, que sería la *suma de todas las prácticas, actividades y productos materiales y espirituales de un determinado grupo social, que lo distinguen de otros grupos similares*. Entendido de esta manera, la cultura también se perfila como un sistema de valores y símbolos coherente y autocontenido que un grupo social específico (frecuentemente denominado una etnia) reproduce en el tiempo y que brinda a sus miembros la orientación y los significados necesarios para normar la conducta y las relaciones sociales en la vida cotidiana.
135. Si la cultura se entiende en este sentido más amplio y antropológico, en vez de simplemente como el patrimonio cultural (capital cultural acumulado) o el producto del talento y labor de un número reducido de creadores culturales individuales, entonces el derecho a la cultura debe ser reconocido como el derecho que tienen los grupos sociales a la cultura propia y a su propia identidad cultural. Esto es lo que reclaman actualmente los pueblos indígenas. Se trata nada menos que de los derechos culturales colectivos de estos pueblos, ya que el derecho individual a la cultural sólo puede gozarse plenamente en común con otras personas, y la comunidad debe tener la posibilidad de preservar, proteger y desarrollar lo que tiene en común. Puede que sean individuos los que se benefician de estos derechos, pero

su contenido se desvanece sin la preservación de los derechos colectivos de los grupos.

136. Las reformas constitucionales y legislativas sobre derechos indígenas que han tenido lugar en los últimos años en numerosos países latinoamericanos se ocupan de estos problemas. En Bolivia, la reforma constitucional de 1994 reconoce que el país es multiétnico, multicultural y multilingüe, y así lo establece también la reforma constitucional del Ecuador de 1996. Cada uno a su manera, el Brasil, Colombia, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela han adoptado leyes constitucionales en sentido semejante, como también aconteció en México en agosto 2001. Los acuerdos de paz firmados en Guatemala en 1996 poniendo fin a una larga y brutal guerra civil se refirieron en primer lugar a los derechos y la cultura de los pueblos indígenas, pero un referéndum para modificar la constitución en ese sentido no obtuvo una mayoría de votos en 1999.
137. Numerosas organizaciones indígenas se quejan que aún cuando existen leyes que les favorecen, estas no siempre se aplican y que faltan aún los mecanismos institucionales adecuados para hacerlas efectivas. Después de la etapa de febril actividad constitucional y legislativa durante las dos últimas décadas, ahora pareciera que hacen falta las reformas institucionales que permiten asegurar efectivamente los derechos culturales de los pueblos indígenas y llevar adelante las políticas educativas y culturales cuyos principios ya están contenidos en estas legislaciones.
138. El reconocimiento de la diversidad y pluralidad cultural interna en los países latinoamericanos es un fenómeno tardío y reciente. Los sistemas educativos oficiales han tenido dificultades para adaptarse a los reclamos políticos y sociales de los grupos étnicos indígenas y a las cambiantes percepciones de las realidades nacionales; sólo desde hace pocos años se vienen estableciendo políticas culturales que responden adecuadamente a este pluralismo.
139. En los debates sobre las políticas culturales se habla más de recursos, formas, productos, incrementos cuantitativos etc., que de contenidos y calidades. Uno de los temas del debate que más calor ha suscitado es el relativo al papel de las "culturas populares" en la política cultural. Con frecuencia se identifican las culturas populares como indignas de ser promovidas por las instituciones oficiales o privadas, y se les relega a un ámbito marginal al de la "Cultura". Esta, en cambio, se considera como la "alta cultura", la única merecedora de ser promovida o reconocida, la única que tendría visos de "universalidad". Desde luego, se trata de un falso debate y de una disyuntiva inexistente. Una visión amplia y democrática de la cultura incorpora a las llamadas culturas populares junto con todas las demás manifestaciones culturales. En años recientes se han visto cambios positivos en

algunas políticas culturales, que se han abierto para incluir a las culturas populares en su ámbito y mandato.

140. Sin embargo, es preciso tener presente la distinción entre el concepto de cultura popular como el consumo popular de los productos promovidos por las industrias culturales (películas, video, música pop, “estilos de vida” etc., sobre todo en el medio urbano), y el concepto de la cultura popular como la expresión creadora de un pueblo a través de sus expresiones artísticas y simbólicas diversas. Ambas son parte del escenario cultural contemporáneo, pero si bien la primera, también conocida como “cultura de masas” se difunde en distintas capas sociales a partir de un núcleo reducido de empresas comerciales productoras de bienes culturales y mundos imaginarios (Disney, MTV, Sony Entertainment), la segunda está imbricada en la cotidianeidad de la vida social de cientos de miles de comunidades locales, sobre todo rurales e indígenas. Sin caer en la trampa engañosa de que esta es “auténtica” y “propia” y aquella es “falsa” y “ajena” sí es necesario subrayar que las políticas económicas de nuestros países han facilitado la primera mientras que las políticas culturales poco se han ocupado de la segunda. Ha llegado el momento de enderezar este desequilibrio.
141. Después de quinientos años de marginación, exclusión social y discriminación, los pueblos indígenas de América han despertado y están ahora exigiendo los derechos que durante tantos siglos les fueron negados. Con el cambiante panorama internacional y las nuevas legislaciones nacionales en la región existe el marco jurídico e institucional para que estos derechos se hagan efectivos, se desarrolle una auténtica ciudadanía cultural, y se establezca una nueva relación entre los estados nacionales y los pueblos indígenas del continente.