

DOCUMENTOS

Invitación a la utopía: En torno a utopías y anti-utopías, *Esteban Krotz* **129**

VII Conferencia Iberoamericana de composiciones nacionales para la conmemoración del descubrimiento de América "Encuentro de dos mundos", presencia y significado de los pueblos indígenas de América **134**

DOCUMENTOS

Invitación a la utopía: En torno a utopías y anti-utopías*

Esteban Krotz

... somos caminantes y brújula al mismo
tiempo...

(Ernest Bloch)

...trabajar por un futuro, que aunque
lejano es
seguro...

(Isabel Parra)

Seguramente es algo extraño que un escritor y periodista inglés, nacido con el nombre de Eric Arthur Blair en la India, un exmiembro de la policía colonial en Birmania, que se da a conocer primero con reportajes sobre la pobreza urbana y

los estratos sociales más flagelados por la depresión socioeconómica de los treinta y que se consagra en el mundo editorial años después con una obra satírica sobre el marxismo estalinista, haya logrado lo que usualmente es dado hacer, sólo al Secretario General de las Naciones Unidas y, en menor medida, al Papa; a saber, convertir durante un año entero una palabra en referencia obligada para políticos, periodistas y literatos, para discursos, artículos y programas televisivos en todo el mundo (al menos, occidental). Pero estará todavía la memoria de todos como durante el año de 1984 abundada en México en suplementos culturales, revistas de todo tipo, la televisión y la cartelera de toda clase de eventos, esta palabra multívoca "utopía", que desde entonces ha vuelto a reti-

* Texto de la intervención en la presentación del libro *Utopía* (Ed. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Colección CSH, México, 1988), el 20 de abril de 1988 en la sala Cuicacalli de la UAM-Iztapalapa.

rarse a los dominios de lo meramente fantástico, a veces incluso lo curioso y esotérico. Y parece que esta retirada ha sido acompañada en el caso de muchos que leyeron la novela *1984* de quien aceptara tras largas deliberaciones el seudónimo de George Orwell, con un cierto suspiro de alivio: "nos salvamos de este futuro terrorífico y asfixiante que afortunadamente no ha llegado", e incluso por un cierto triunfalismo: "al fin y al cabo, comparando nuestra situación con este presagio oscuro, no estamos *tan mal*".

Poco se ha reparado -hace cuatro años y desde hace cuatro años en una asombrosa coincidencia, ya que un cuarto de siglo antes de que Orwell redactara su último libro que se acaba de mencionar, en otro país y en circunstancias bastante diferentes, un autor ampliamente conocido por quienes estudian la problemática del campo rural, describiera (al parecer, de manera fragmentaria) cómo su hermano ficticio, de nombre Alexej Vasilievich Kremnev, perdiera después de unos acontecimientos inexplicables el conocimiento y despertara posteriormente en este mismo año de 1984 -para encontrarse con un Moscú y una Rusia muy diferentes de las que había conocido durante los primeros años posrevolucionarios este autor, de nombre Alexander Chayanov.

Usualmente se considera que ambos escritos pertenecen a un determinado género literario, documentado desde los inicios de la civilización greco-romana; frecuentemente se les llama tam-

bién "novelas políticas". Pero no debe perderse de vista que forman parte de una tradición de pensamiento, expresión y acción mucho más antigua y comprensiva, la tradición rebelde de aquellos que por un motivo u otro encuentran no únicamente su vida personal, tampoco "la condición humana" abstracta, sino la condición de *todos* los humanos profundamente insatisfactoria, la compran con el potencial humano individual y colectivo, denuncian los mecanismos que impiden el florecimiento de este potencial, proponen y a menudo inician caminos hacia este mundo nuevo donde hay alegría y amor, justicia y paz y, desde luego, comida y casa para todos. Aunque encontramos los representantes y portavoces de esta tradición utópica en todos los sectores sociales, no es difícil reconocer su arraigo en lo que hoy se llamarían las capas populares; los estudios antropológicos han contribuido a demostrar, aunque todavía de manera incipiente, que este impulso utópico no se ha limitado a la civilización europea, donde únicamente ha sido más documentado, sino que se encuentra entre los pobres de siempre en todas las épocas y todas las latitudes. Por ello, las novelas políticas sólo pueden ser entendidas como las señales más visibles -a veces meramente eco bastante lejano- de lo que se expresa sin cesar de modo polifacético en canciones y ritos, imágenes y cuentos, símbolos y costumbres, organizaciones y movimientos, que la mayoría de las veces se encuentran separados de la esfera literaria de la cul-

tura sancionada. Ha sido y sigue siendo una tradición un tanto subterránea, cuyo acceso ha sido dificultado particularmente por el establecimiento definitivo de las llamadas "ciencias sociales" durante el siglo pasado, que monopolizan en medida creciente descripción, análisis, interpretación y predicción con respecto a los fenómenos socio-culturales -y esto a pesar de que es de todos conocido que tan estrechamente estaban entrelazados durante largo tiempo el pensamiento utópico y las ciencias sociales incipientes; basten los nombres de Saint-Simon, Fourier, Kropotkin, Marx y Engels para testimoniar este parentesco hoy generalmente olvidado o menospreciado.

Sin embargo, conviene ser cauto. La misma palabra "*utopía*" es tan multicolor como toda la tradición histórica a que se refiere. La retrospectiva, a cuatro años de distancia, nos permite fijarnos en una cuestión importante: la diferencia entre utopía y anti-utopía. Comparemos para ellos brevemente lo que las dos obras mencionadas dicen sobre dos problemáticas, que actualmente en toda América Latina están en el centro del debate sociológico, antropológico y político: la cuestión ecológica y las relaciones entre Estado y sociedad civil.

En el *Viaje de mi hermano Alexej al país de la utopía campesina*, la primera temática es expresada a modo de muchos escritos de fines del siglo pasado -incluyendo los de corte utópico- en términos de la oposición ciudad-campo. En el "Moscú nuevo, transformado y sose-

gado" (p. 7), este problema ha sido resuelto de una manera prácticamente paradisíaca: "La ciudad parecía un parque ininterrumpido, en el interior del cual surgían a diestra y siniestra grupos de edificios que parecían pequeñas ciudades dispersas" (p.11), observa Alexej durante su recorrido. Después aprende en una larga conversación que el sistema social ruso de 1984 "está construido en general de un modo tal que se puede vivir durante años en el distrito, digamos Volojolansk, sin recordar ni una sola vez que existe un estado en cuanto poder constrictivo" (p. 28). Todo el día, Alexej se encuentra en compañía de bellas mujeres, de familias felices, de jóvenes alegres, en un mundo donde el juego, la música y los colores dan en el tono².

El contraste con la Oceanía orwelliana no podría ser más chocante. Ya sus primeros renglones y párrafos describen el mundo de Winston Smith lleno de polvo y de uniformes, de olor "a repollos hervidos y a trapos viejos" (p. 9), con edificios inhóspitos y feos, calles sucias y ciudades semidestruidas, en una palabra, un mundo que "parecía frío, incluso visto a través de los cristales de la ventana" (p. 10). Y esta sensación aumenta a lo largo de la trama, al final de la cual el protagonista, llamado repetidamente "el último hombre" (p. 266) por su tortu-

². Las citas están tomadas del relato contenido en A. V. Chayanov y otros, *Chayanov y la teoría de la economía campesina* (Eds. Pasado y presente, México 1981).

rador, es quebrado física y emocionalmente, despojado de su capacidad para el amor y la cordialidad, vegetando de allí en adelante en un mundo de miedo y sin dignidad. Es así el reflejo y el producto de un poder despótico y totalitario que obra igualmente por medio de la guerra sin tregua y el terror policíaco y por medio del control férreo el lenguaje y las relaciones interpersonales.³

Se antoja visualizar este contraste mediante dos obras pictóricas muy conocidas. El mundo soñado de Chayanov es el de los cuadros de casas, calles y paisajes amenos y coloridos de Wassili Kandinsky, mientras que el mundo de la pesadilla orwelliana es el del cuadro "El grito", de Edvard Munch.

Pero ¿por qué aquí lo de la distinción entre utopía y anti-utopía? En términos generales puede decirse que si la historia de la utopía ha sido en buena medida la historia de los sueños de un mundo distinto del actual y fundamentalmente acorde con las aspiraciones, deseos y capacidades de todos los humanos, la historia de los modelos de transformación que parten de ellos y la historia de los experimentos para ponerlos en práctica, entonces la historia de la anti-utopía, tan antigua como la anterior, es la historia de los intentos de contrarrestar su fuerza, de inhibir mediante la ridiculación y la difusión del desánimo estos sueños, de calificar de absurdos estos modelos y de desacreditar estos ex-

perimentos. La anti-utopía se sirve también de escritos; así, existen anti-utopías elaboradas expresamente para tales propósitos, mientras que en otras ocasiones se les confiere una función anti-utópica a textos que no necesariamente han sido creados con estas intenciones.⁴ Muchas de estas anti-utopías concuerdan en la difusión de un mensaje que se desprende con frecuencia de la lectura de 1984 y, de una manera semejante, de *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury y de *Un mundo feliz* de Aldous Huxley. ¿Cuál es este mensaje? De manera abreviada es este: el futuro que nos aguarda es con alta probabilidad tan espantoso y antihumano que lo mejor que se puede hacer es mantener a toda costa lo existente (cuyas imperfecciones, desde luego, no se niegan, pero que se pretenden reducir poco a poco). Por consiguiente: la propuesta y discusión de alternativas radicales -es decir, de alternativas que van a la raíz de la situación actual-y, más todavía, cualquier intento de cambio en este sentido no puede tener otro significado que el de una incitación malsana al suicidio colectivo, motivo suficiente para tratar de parar a toda costa los peligros protagonistas de tales conductas, de eliminar sus ideas ya que parecen verdaderamente "fuera de lugar", u-tópicos...

⁴ Es decir, esta concepción de la anti-utopía -a veces también llamada "utopía negativa"- no se fija en las *motivaciones* personales de los autores, sino principalmente en el *uso* que los detentadores del poder social han hecho de ella, de la *función ideológica* que le han asignado.

³ Las citas están tomadas de Orwell, 1984 (Juan Pablos Editor, México, 1981).

Así, la anti-utopía es el intento constante y repetido de bloquear el impulso utópico en todos sus niveles y formas, es la manifestación de la incapacidad para imaginar futuros posibles que no sólo prolonguen algunos -y, por lo general, los peores- elementos de la actualidad, es la expresión suprema de la negación de reconocer en la caducidad del hoy el anuncio de un mañana *no un poquito mejor sino realmente diferente*. El resultado es que la utopía no sólo se encuentra impugnada y criticada a causa de sus fallas, contradicciones y debilidades intrínsecas, sino se enfrenta al asfixiante bloqueo de antemano, que deja poco espacio para los gérmenes utópicos de toda clase para la anticipación y la instauración de lo verdaderamente *nuevo*. ¿Será exagerado afirmar que la anti-utopía está ganando terreno? Pero no podrá exagerarse, sin duda, la urgencia de reivindicar la utopía como molde de pensamiento y acción, de fortalecer el impulso utópico por doquier.

El hecho de que un libro introductorio a la tradición utópica inicia una nueva colección de estudios del campo de las ciencias sociales y humanidades parece encerrar perspectivas alentadoras. Parece abrir una posibilidad de que, al estar presente el tema de la utopía de esta manera en una universidad, se pueda contribuir a contrarrestar el creciente peso de la anti-utopía -que, por cierto, opera de modo cada vez más "científico"- y reforzar el impulso utópico precisamente mediante su análisis cuidadoso y la crítica ilustrada. Así, por

ejemplo, las relaciones entre la tradición utópica e ideología, entre utopismo abstracto y utopía concreta, entre la tradición utópica genuina y las ya iniciadas exaltaciones escatológicas del fin del milenio necesitan del instrumental conceptual y del acervo de datos empíricos de las más diversas disciplinas. Por otra parte, las pinturas murales de Teotihuacan, el ambiente de expectativa febril que nutría los sueños de Colón, descrito tan vivamente por Alejo Carpentier en *El arpa y la sombra*, los eventos evocados recientemente por la en más de un sentido conmovedora película *La misión*, el "Manifiesto a todos los oprimidos y pobres de México y del universo" lanzado por Julio López hace 120 años desde Chalco o las figuras del Che Guevara, de Camilo Torres y de otros más que han trascendido para siempre su propio ámbito de acción, nos recuerdan una y otra vez que también América Latina ha sido y sigue siendo un continente auténticamente "utópico" -aunque desconozcamos tanto las huellas de esta tradición y aunque la fragilidad y ambigüedad de todo hecho social y de toda vida humana hayan sido utilizadas tan hábilmente por los operadores de la anti-utopía para hacer palidecer esta vertiente de la historia civilizatoria americana. ¿Pero no hace falta recurrir también a los medios científicos a nuestro alcance para rescatar esta historia, y, más importante aún, para descifrar las tendencias utópicas precisamente en un mundo donde uno a veces no sabe si las cámaras de tortura y las ciudades

perdidas del "Cuarto Reich" y las calles y cantinas en que se mueve "Boogie el aceitoso" son parte de la sección noticiosa o no?

Por todo ello, un libro sobre la utopía que pretende ser parte de esta tradición utópica universal, no podrá ser únicamente una invitación al estudio y la crítica de las diversas manifestaciones de ésta. Querrá siempre y ante todo invitar a soñar utópicamente, a reiniciar la construcción de castillos en el aire que *en sí* no cambian nada, pero *sin los cua-*

les tampoco cambiará nada, a contradecir en teoría y práctica la imagen de un mundo cerrado y determinado del que nos hablan los noticieros y las estadísticas, de redescubrir la dimensión utópica precisamente después de cada nuevo tope contra el muro de la llamada realidad objetiva.

En este sentido, el viaje por la tradición utópica, al que el libro *Utopía* invita, quiere ser, al mismo tiempo, una invitación a la utopía.

VII Conferencia iberoamericana de comisiones nacionales para la conmemoración del descubrimiento de América

"Encuentro de dos mundos"

"Presencia y significación de los pueblos indígenas de América"

INTRODUCCION

En el llamado Nuevo Mundo, en esta América, viven hoy por lo menos 40 millones de personas que se identifican a sí mismas como indios¹ y como indios son reconocidos por el resto de las socieda-

des nacionales del continente y los depositarios de culturas forjadas en estas tierras durante milenios.

En la conmemoración del quinto centenario, la presencia y la voz de los pueblos indios deben tener la posibili-

¹NOTA: En este texto se utilizan indistintamente las denominaciones indio, indígena y poblaciones autóctonas, sin ninguna connotación valorativa de las mismas.

dad de ocupar el papel protagónico que merecen y que con persistencia se les ha negado.

Durante cinco siglos los pueblos indios de América han ocupado una posición subordinada y han estado sujetos a las más diversas formas de explotación. La legislación protectora, que se inicia desde los albores mismos de la colonia no ha sido capaz por sí sola, de eliminar las relaciones de dominación que predominan en el trato hacia la población indígena. Por esta razón final, la voz india es voz de demanda y exigencia cada día más firme.

El Quinto Centenario, por su indudable fuerza simbólica, es ocasión propicia para que las naciones y los gobiernos de América avancen sustancialmente en la construcción de una relación nueva con los pueblos indios, basada en el reconocimiento, el respeto y el diálogo.

Reconocer significa aceptar que los pueblos indios tienen el derecho a ser parte de las sociedades nacionales sin que para ello deban renunciar a su propia identidad ni a su singular perfil cultural.

Respetar implica la voluntad colectiva de crear las condiciones necesarias (en lo económico, lo político y lo ideológico) para que los pueblos indios tengan la opción real de construir su futuro a partir de su propia herencia cultural, enriquecida constantemente por la creatividad de las nuevas generaciones.

Dialogar será el resultado natural del reconocimiento y el respeto a los pueblos indios, la forma democrática de ha-

llar convergencias y dirimir diferencias entre interlocutores que se admiten legítimos y en pie de igualdad.

Quinientos años son poco en la larga historia de la humanidad; pero son demasiado para que perdure aún la opresión de los pueblos indios. Hay un reclamo de justicia que no se puede ignorar más. Hay una querrela no resuelta de cuya solución depende no sólo el futuro de los pueblos indios sino el de América en su conjunto. Y no hay solución posible sin la participación plena, por su propio derecho, de los pueblos indios. Esta convicción orienta las siguientes reflexiones y proposiciones.

POLITICA INDIGENISTA Y DERECHOS INDIGENAS

El indigenismo, es decir, el desarrollo de una política diseñada para definir la articulación de los grupos indios de América en las sociedades nacionales, es el resultado de una acción estatal y de una estrategia reciente. El Congreso Indigenista de Pátzcuaro realizado en 1940 fue el punto de arranque de las políticas indigenistas.

ANTECEDENTES

A partir del descubrimiento y la conquista de las tierras americanas, los indios fueron considerados teóricamente como comunidades de vasallos libres, pero sujetos a leyes y prácticas especia-

les que, en realidad, los consideraron como un sector o república específica, con un *status* jurídico, territorial, político y económico que al mismo tiempo que los pretendió segregar de los otros sectores de la sociedad, propició un régimen de tutela que los convirtió en comunidades y poblaciones marginadas, ubicadas en el último peldaño del edificio social. La legislación promulgada por las potencias coloniales y la acción de los agentes históricos de la colonización, rompieron una tras otra todas las estructuras que sostenían a las poblaciones indígenas y le daban sentido a la vida comunitaria de los pueblos indios. La milenaria organización económica, política, social y religiosa de los pueblos indios fue abruptamente resquebrajada y sucesivamente transformada por el nuevo orden geográfico, político, económico, social y religioso que impuso el conquistador.

Paralelamente a esta política, se desarrolló una intensa respuesta indígena en casi todos los órdenes, que buscó asimilar, adoptar, transformar y resistir los modelos extraños que se le imponían, y mediante este esfuerzo extraordinario asegurar la supervivencia de la población y conservar las tradiciones básicas que les dotaban de identidad. La presencia indígena contemporánea y su continuidad cultural son la expresión combinada de las políticas hacia los indios y de las políticas de resistencia y adaptación indígenas. La primera se encuentra relativamente bien documentada, la segunda espera todavía un esfuerzo considerable de los estudiosos para recono-

cerla en sus múltiples aspectos y para expresar su características.

LA INDEPENDENCIA Y LA ERA REPUBLICANA

Con la independencia, en la mayoría de las repúblicas americanas los indígenas adquirieron teóricamente las libertades y derechos comunes a los demás sectores de la población. La política y la práctica de las nuevas repúblicas convirtieron la igualdad jurídica individual en una política general respecto al conjunto de la población. En virtud de ello desaparecieron las legislaciones específicas para los pueblos indios.

En muchos casos, la aplicación de esta política repercutió negativamente sobre las poblaciones indígenas. El derecho colonial, al admitir la propiedad colectiva de la tierra, apoyó la preservación del espacio territorial básico para la producción y reproducción tanto de la población como de las culturas indias. Este derecho fue disminuido por las nuevas leyes y políticas liberales, que, por otro lado, se proponían destruir la separación estamental de la sociedad que daba fueros y privilegios a cada sector social en una estructura jerarquizada en la cual los indios ocupaban el último lugar.

Durante el siglo XIX se emitieron diversos decretos mediante los cuales los indios debían convertirse en propietarios individuales de sus parcelas, sin considerar que esta política afectaba gravemente la base de sustentación de

las culturas indias. Se inició entonces en toda América una nueva resistencia indígena que atravesó el siglo XIX.

A la generación de los libertadores políticos sucedió una generación republicana. La bandera de esta nueva generación fue el liberalismo. Bajo el ideal del progreso que sustentaba las naciones europeas y los Estados Unidos de Norteamérica, una minoría mestiza llena de fé en el futuro, decidió negar grandes partes del pasado nacional, haciendo suyas doctrinas y modelos políticos que no tenían que ver con la realidad india.

Para el pensamiento liberal, el legado cultural español y las culturas indias remitían a un pasado del que había que desprenderse, al que se intentó negar y al que se quiso superar de manera radical.

En las distintas corrientes de pensamiento que aparecen entonces, el indio se ve como un obstáculo o como una esperanza para esta nueva manera de mirarse a sí misma de América. La salvación o redención del indio en el contexto latinoamericano se vuelve una tarea urgente, y su integración a la cultura nacional mestiza será considerada como el único camino para edificar naciones homogéneas culturalmente. Estos principios de asimilación e integración orientaron las políticas indigenistas del siglo XX en gran parte de América Latina.

Desde 1933 aparecen programas específicos en favor de las poblaciones indias a nivel continental. A partir de esta

fecha puede decirse que la reflexión indigenista realizada en las sociedades latinoamericanas se convierte en una política nacional. El Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro en 1940, marca el arranque de una política más o menos semejante a nivel continental. Los dirigentes latinoamericanos asumen la responsabilidad del problema indio bajo un programa explícitamente integracionista. En consecuencia, la integración, la aculturación y la asimilación constituyen las grandes líneas de ésta política a nivel continental.

Los impactos de este proyecto se dejan sentir en el conjunto de América Latina: Bolivia crea el Instituto Indigenista Boliviano en 1941 y decreta la abolición de los servicios personales no remunerados y la obligación por parte de los propietarios de abrir escuelas.

En Paraguay se crea en 1936 el Patronato Nacional Indígena y en 1958 se funda el Departamento Nacional Indígena, que en 1975 se convierte en Instituto Nacional del Indígena.

En Perú se funda en 1946 el Instituto Indigenista Peruano; en 1951 se ponen en marcha proyectos de desarrollo de la comunidad y en 1959 se crea la Comisión Nacional del Plan de Integración de la Población Aborigen.

En México se crea el Instituto Nacional Indigenista en 1948, como un órgano de investigación, consulta, ejecución e información del Estado, y se establecen centros coordinadores indigenistas en diversas regiones del país, conformando

así una estructura institucional para desarrollar tareas integracionales en las zonas indígenas.

En 1960 se crea en Colombia la División de Asuntos Indígenas bajo la tutela del Ministerio de Gobierno, con el objetivo de aplicar las recomendaciones de Pátzcuaro.

En Brasil, desde 1910 existía el Servicio de Protección a los Indios, que fue sustituido en 1967 por la Fundación Nacional del Indio.

En todos estos casos las diversas instituciones se propusieron como objetivo central una política de integración gradual que permitiera la nacionalización progresiva de los indios; es decir, la desindianización de las poblaciones.

Aunque el propósito de ésta política era la gradual desaparición de los indios, hacia finales de este siglo la realidad es otra, muy distinta. Tanto en términos absolutos como relativos, la población indígena crece en América Latina; crece demográficamente y crece también su demanda de participación en los escenarios nacionales.

Esta política fue recogida en el Congreso Indigenista Interamericano de 1980, año en que la política indigenista inicia un viraje marcado por la participación de los grupos indios en las políticas vinculadas directamente a ellos. La presente década se ha caracterizado por la exigencia indígena no sólo de participar en las políticas definidas para ellos, sino en los asuntos nacionales. La novedad de este fin de siglo es que a lo largo del territorio americano, por diferentes

medios y a través de las formas de expresión más diversas, los indígenas de América demandan ser ellos los creadores de sus propias políticas y estrategias de desarrollo, y redefinir los programas que afectan su desarrollo material, sus contextos particulares, sus tradiciones culturales y sus identidades.

LAS DEMANDAS ACTUALES DE LOS PUEBLOS INDIGENAS

En las últimas dos décadas se ha observado la aparición y el fortalecimiento de una constelación de *organizaciones indígenas* en los niveles locales, regionales, nacionales e internacionales, que vienen conquistando espacios de participación cada vez mayores y que han desarrollado un conjunto de demandas relativas a su propia organización y a su relación con el estado nacional del que forman parte.

Estas demandas pueden agruparse en cinco campos fundamentales:

- a) **Territorios.** Hay un reclamo genérico por asegurar los medios de vida básicos de los pueblos indígenas, que va desde la seguridad para sus parcelas de cultivo hasta los derechos territoriales sobre sus espacios de producción étnica y el entorno natural que rodea a sus poblaciones y comunidades.
- b) **Participación en el desarrollo económico y material.** Tanto pa-

ra asegurar su participación en los beneficios del desarrollo nacional como para mantener sus propias formas de vida y prácticas culturales, los pueblos indígenas demandan mayores formas de participación, corresponsabilidad y autogestión en los programas y políticas de carácter financiero, técnico y de manejo de recursos que les conciernen directa e indirectamente.

- c) **Desarrollo cultural.** Una de las demandas más vigorosas de los pueblos indígenas es el derecho a usar y desarrollar sus lenguas, religión, prácticas médicas y saberes tradicionales, así como la demanda de organizar sus propios procesos educativos y de comunicación social de acuerdo con sus necesidades.
- d) **Justicia.** La justicia, el acceso a ella y la defensa de los individuos y derechos indígenas están lejos de ser una realidad en las zonas indígenas. El respeto de los derechos humanos es uno de los problemas más acuciantes y una de las demandas más exigentes de los pueblos indígenas.
- e) **Autonomía.** Para alcanzar los anteriores objetivos algunos pueblos indígenas y numerosos defensores del indigenismo consideran un requisito indispensable el que los pueblos indígenas tengan autonomía sobre las decisiones que afectan a sus bienes territoriales, medio natu-

ral, recursos económicos y patrimonio cultural.

En este sentido la autonomía es también la concreción teórica que aglutina las demandas anteriores. Sin embargo, al no ser homologables las culturas y vocabularios políticos de los indígenas con los del resto de la sociedad iberoamericana, es natural que el significado de este término difiera según sea el contexto del discurso cultural. Además la autonomía no implica una voluntad de secesión respecto de los Estados, pero sí plantea un reordenamiento de la estructura legal que asegure a los pueblos indios su representación en la toma de decisiones y en la formulación de las políticas que los afectan.

EDUCACION Y LENGUAS INDIGENAS

Hasta fecha reciente, las grandes mayorías indígenas del continente americano han sido mantenidas al margen de los sistemas educativos formales. Por razones estructurales y también por causas estrictamente ideológicas, los indígenas durante la época colonial no tuvieron acceso a la educación institucionalizada. Esta situación no cambió fundamentalmente después de la independencia en ninguna de las sociedades latinoamericanas.

Las lenguas indígenas americanas, por otra parte, así en la época colonial como en la republicana, recibieron un tratamiento etnocéntrico. Cuando se

las utilizó por los europeos -con muy contadas y honrosas excepciones- y cuando se trató de incorporarlas en los sistemas educativos formales, fue con propósitos de facilitar la evagelización, la transculturación más o menos espontánea, o bien la franca imposición de la cultura europea dominante. Como parte de tales políticas generales, primero se trató de sustituir a las lenguas indígenas por el español o el portugués, y circunstancialmente se ha buscado utilizar un bilingüismo oficializado que, a la postre, puede facilitar también la sustitución de una cultura por otra.

No obstante la situación aludida y después de 500 años las lenguas indígenas se mantienen vivas en una población de más de cuarenta millones de habitantes americanos. Este es un hecho evidente que demuestra la vitalidad no sólo de las lenguas mismas, sino de las culturas indígenas en general. Las lenguas indígenas, en efecto, han sido algo más que un simple instrumento de interrelación y comunicación social; han sido, sin duda, el gran recurso pedagógico para la socialización de las nuevas generaciones y el mecanismo efectivo para transmitir la cultura ancestral. En una situación ideal, en la que los derechos de los pueblos indios pudieran ser ejercidos sin cortapisas de ninguna naturaleza, las lenguas indígenas deberían ser estimadas en todo su valor social y cultural: en lo que han sido en el pasado, en lo que son actualmente y en lo que están llamadas a ser el futuro de América.

Cambios recientes en las políticas indigenistas y su institucionalización en la legislación

La política indigenista se está transformando en los últimos años en los países americanos como parte de la modernización de los estados y como resultado de la acción de los movimientos indígenas en su nueva situación nacional. Estas transformaciones suponen tres pasos fundamentales:

- El cambio de la concepción de integrar lo indígena por la noción de reconocer la especificación indígena dentro de la pluralidad de la nación.
- El cambio de una estrategia de asistencia del Estado a las necesidades indígenas, por una de participación directa de los indígenas en las decisiones que les conciernen.
- El cambio de una actitud paternalista por una de diálogo y participación activa de los mismos indígenas. Aunque perduran viejas concepciones, cabe mencionar algunas nuevas tendencias:

En cuanto al acceso de los recursos: Se están adoptando sistemas de protección de los recursos que son aprovechados por los indígenas, (comarcas, resguardos, zonas de reserva, reservas etno-ecológicas y etno-forestales).

En algunos casos se han establecido condiciones mínimas para el aprovechamiento del subsuelo, los recursos hidroeléctricos, los bosques, etc, como por ejemplo, el Parque Nacional de Xinivngú, el de Manu y el de Yasumí.

En cuanto al desarrollo económico y material: Algunos programas del tipo desarrollo rural integrado han evolucionado hacia formas más adaptadas a la realidad indígena apoyándose en el uso de sus propias tecnologías y formas de organización del trabajo. La búsqueda de soluciones para la ocupación racional de los bosques tropicales en los años recientes es muy importante y algunos gobiernos la asumen también como una respuesta a la demanda indígena, siendo ésta garantía de un buen manejo del espacio que les pertenece de hecho.

En cuanto al desarrollo cultural. El reconocimiento de las lenguas y su uso para la educación bilingüe y bicultural ha sido aceptado por casi todos los países, con énfasis distintos. La tolerancia a las prácticas médicas y religiosas es más restringida, pero hay casos en los cuales los estados las aceptan y las promueven. Sin embargo, todavía hay restricciones reales y legales al respecto.

En cuanto a la impartición de justicia y la autonomía. Es un terreno muy complejo y en general poco desarrollado. En casos excepcionales algunos gobiernos aceptan las formas tradicionales de autoridad indígena local y las prácticas consuetudinarias de administración de justicia. El sistema de comarcas en Panamá y el estatuto de autonomía de la costa atlántica de Nicaragua,

PAIS	CONSTITUCION	LEY
Argentina	1983	1983, No. 23, 302
Brasil	1988	1973, No. 6.001
Colombia	1978	1890, No. 89
	1985	1961, No. 135
Costa Rica	1986	1967, No. 31
Ecuador	1972	1977, No. 6172
Guatemala	(Reformada 1983)	No. 28, 40, 43
Nicaragua	1967	1953, No. 16
Panamá	1961	1983, No. 22
Paraguay		1987, Ley Electoral
Perú		1981, No. 904
Venezuela		1988, No. 1372
		1974, No. 22175

**OTRAS
DISPOSICIONES**

Ministerio de
Salud 1981
INCORA, 1987 y
1988.

Ministerio de
Educación, 1979

son dos ejemplos que señalan nuevas perspectivas para el futuro.

La institucionalización de estos avances en las *legislaciones nacionales* es todavía débil pero se han experimentado logros en los últimos años. Por lo menos en las Constituciones de una docena de Estados se reconocen los derechos de las poblaciones indígenas al uso de sus lenguas, o se establecen normas específicas que apoyan viejas demandas indígenas. Varios países han formulado normas especiales sobre temas relativos a educación, salud, trabajo y formas de organización indígena.

A lo anterior hay que añadir los acuerdos y convenios internacionales firmados entre varios países. Por ejemplo, la Declaración de San Francisco de Quito, emanada de la II Reunión de Ministros de Relaciones Exteriores de los Países miembros del Tratado de Cooperación Amazónica (6-8 marzo 1989), por la cual los ocho países firmantes crearon una Comisión Especial de Asuntos Indígenas de Amazonas, con el objetivo de "Impulsar el fortalecimiento de la identidad étnica..., lograr la participación efectiva de las poblaciones indígenas (...) en todas las fases de la caracterización de los asuntos indígenas y en cualquier proyecto que les afecte o influya; promover programas de desarrollo que recojan las verdaderas aspiraciones y necesidades de las poblaciones indígenas", desarrollar programas de investigación de las áreas indígenas, etc.

En esa misma ocasión, el presidente del país anfitrión, Doctor Rodrigo Borja, expresó que "nuestros estados, normalmente, son estados multiculturales y multinacionales".

Por su parte, el presidente Virgilio Barco, al entregar el predio Putumayo a las comunidades indígenas, afirmó que "con miras a la conmemoración de los 500 años del arribo de los europeos al continente americano.. espera este gobierno que cuando se conmemore este acontecimiento, ya haya sido entregada a la totalidad de las comunidades indígenas del país un territorio donde vivir libremente, conforme a sus tradiciones y costumbres, con medidas positivas de defensa y protección de los recursos naturales de los territorios indígenas y con el pleno reconocimiento de sus formas de organización social y de sus valores culturales en el nivel más operativo".

INSTITUCIONES INTERNACIONALES DEDICADAS A ATENDER ASUNTOS INDIGENAS

En 1940 se creó el *Instituto Indigenista Interamericano* como organismo intergubernamental, dedicado a prestar ayuda a los gobiernos en el desarrollo de sus políticas indigenistas, coordinar sus acciones e impulsar las relaciones entre los estados y los grupos indígenas en aras de un esfuerzo conjunto que apoye el bienestar de estas poblaciones.

En las *Naciones Unidas* la promoción y defensa de los derechos indígenas esta apoyada en el marco legal de la doctrina de los derechos humanos, cuya evolución hacia el ámbito de los derechos económicos, sociales y culturales de las colectividades sirve de fundamento a las obligaciones genéricas y específicas de las naciones con los pueblos que las constituyen.

La Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), ha jugado un papel importante en la protección de las lenguas y las expresiones culturales indígenas y en el desarrollo de los sistemas de educación bilingüe y bicultural. El programa *Amerindia 92*, dará mayor importancia a la temática indigenista en todos sus campos de competencia.

La Organización Internacional del Trabajo (OIT). Cumple una labor significativa a este respecto. La reciente revisión del Convenio sobre Poblaciones Indígenas y Tribales, número 107 (1957), aprobada en julio de 1989, constituye un medio para actualizar el debate y poner al día las normas internacionales. Finalmente, la *Comisión de Derechos Humanos del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas* prepara, con amplia participación de los gobiernos y de los mismos interesados, una *Declaración Universal de Derechos Indígenas*, como paso previo a una convención que fije los compromisos básicos en favor de esta causa.

Quedaría muy incompleto el panorama de las actuales acciones indigenistas si no se menciona la presencia activa de las agencias de cooperación gubernamentales. Estas agencias, de muy diferente naturaleza, coinciden en su interés por los pueblos indios. Es general, la puntualidad de sus actuaciones y la ágil disponibilidad de sus recursos, las califica favorablemente en cuanto a la efectividad de sus intervenciones.

Todo lo anterior confirma las coincidencias que hoy reconocen el profundo significado que para las naciones del mundo tienen las culturas indígenas de América. Una reserva cultural inagotable, enriquecida y protegida durante siglos por los pueblos indios, es hoy patrimonio de la humanidad. La demanda de participación india en la construcción nacional permitirá a nuestras naciones enriquecer y redefinir de manera definitiva su futuro.

RECOMENDACIONES

La VII Conferencia Iberoamericana de Comisiones Nacionales para la Conmemoración del Descubrimiento de América-Encuentro de Dos Mundos, recomienda:

1. Avanzar en la renovación de los ordenamientos constitucionales y legales que garanticen el reconocimiento y la aplicación de los derechos indígenas con la participación de los interesados.

2. Respetar los grupos indígenas y su habitat natural, pues ellos garantizan el equilibrio ecológico frente a la destrucción de los recursos naturales.
3. Conformar políticas educativas que permitan el desarrollo de las lenguas indígenas, reconociendo los procesos históricos, tradicionales, valores y conocimientos propios como el fundamento de la educación bilingüe bicultural.
4. Incorporar en los programas de trabajo de las comisiones nacionales proyectos que valoren y destaquen la significación de los pueblos indígenas en el pasado y en el presente, de modo que ésta sea la oportunidad para recuperar el aporte de los pueblos indios en la formación y el desarrollo de la realidad pluriétnica y pluricultural del mundo.
5. Invitar a la participación de representantes de los pueblos indígenas en las Comisiones Nacionales.
6. Apoyar la creación de un Corpus Americano de las lenguas, tradiciones, historias, mitos, construcciones tangibles y conocimientos científicos y técnicos de los pueblos indígenas.
7. Promover una mayor valoración de los organismos públicos indigenistas y una participación efectiva de los representantes de los pueblos indígenas en los mismos.
8. Incrementar las acciones y los vínculos entre las distintas agencias de cooperación (intergubernamentales, gubernamentales y no gubernamentales), a fin de optimizar el uso y la canalización de sus recursos hacia los programas y necesidades prioritarias de los pueblos indígenas.
9. Que los problemas y necesidades de los pueblos indígenas fronterizos y los de las poblaciones asentadas en otros territorios nacionales, en calidad de refugiados, se atiendan a la luz de la doctrina de los Derechos Humanos.
10. Que este documento sea completado con Anexos elaborados por cada Comisión Nacional, las cuales presentarán en las próximas Conferencias, informes sobre el avance de las recomendaciones anteriores.