



Revista de Fomento Social, 59 (2004), 593-638

En defensa de los Indios

*Gaspar RUL-LÁN BUADES**

(PALABRAS CLAVE: AMPARO, ANIQUILACIÓN, ASIMILACIÓN, AUTOGESTIÓN, INDIANISMO, INDIGENISMO, INTEGRACIÓN, SEGREGACIÓN, SOMETIMIENTO.

KEY WORDS: ANNIHILATION, ASSIMILATION, INDIAN, INDIGENOUS, INTEGRATION, SUBJUGATION, SEGREGATION, SELF-DETERMINATION, SHELTER)

El problema de la unidad en la diversidad, del Estado plurinacional, de la “integración” de varios pueblos en una sola unidad política, el problema de la pluriculturalidad, ha sido un problema presente en el continente sudamericano desde el momento que el 12 de octubre de 1492 Colón y sus hombres pusieron pie en el Nuevo Continente y entraron en contacto con los *taínos*, los pueblos aborígenes de aquellas tierras. Desde entonces, hace ya más de 500 años, hasta hoy, las relaciones entre los pueblos de los originales pobladores del continente sudamericano y, primero los españoles, y más tarde los criollos y los descendientes de otros pueblos europeos, no han sido nunca fáciles a pesar de los distintos esfuerzos que se han hecho para resolver el problema. En este artículo, precisamente, queremos estudiar los

* Profesor de ETEA. Dr. En Derecho, Licenciado en Económicas y Filosofía.

distintos “indigenismos” o soluciones que han propuesto los no-indios para estructurar una “pacífica” forma de convivencia entre los indios de Sudamérica¹ y las comunidades criollas y mestizas, y la reacción “indianista” de los propios indios.

1. Los primeros indigenismos

1.1. *Indigenismo Real y Papal de “sometimiento”*

La motivación fundamental que movió a los soberanos españoles y al Papa a apoyar los viajes de Colón fue, sin duda alguna, el deseo de evangelización de nuevos pueblos. La conquista de América hay que entenderla en el contexto de un mundo medieval en el que el viejo continente cristiano era visto como centro del mundo, con un Sumo Pontífice animado por el celo evangelizador de todos los pueblos y considerado soberano de todas las tierras conocidas y por descubrir. Europa hasta entonces había clasificado a toda la humanidad conocida según su relación con la iglesia católica, así el mundo estaba dividido en: *crístianos* fieles a Roma, *herejes* que habían abandonado la fe, *infeles*, como los mahometanos, que habían rechazado la predicación del Evangelio, y *paganos* que no habían recibido todavía el mensaje evangélico, y todas las relaciones internacionales de los países cristianos de Europa estaban determinadas por la postura a tomar frente a estas categorías de personas: condenar a los herejes, combatir a los infeles y convertir a los paganos. Así pues, las gentes descubiertas en los nuevos territorios de América debían ser consideradas paganas y, como tales, la primera obligación de los soberanos españoles era su conversión.

Pero pronto este piadoso deseo de conversión de los indios chocó frontalmente con los intereses más materiales y egoístas de los conquistadores que habían ido al Nuevo Mundo en busca de fortuna, y con los mismos intereses de Estado del reino de España. Este choque de intereses, espirituales y materiales, dio origen a uno de los fenómenos más extraordinario de la época y, se podría decir, único de toda la historia del colonialismo internacional: un Estado colonial lleno de escrúpulos espirituales buscando por todos los medios argumentos filosóficos y teológicos que pudiesen calmar su conciencia

¹ En la actualidad se calcula que en América Latina hay unos 50 millones de indígenas pertenecientes a más de 400 etnias. Ver Anexo I.

y justificar la conquista de las nuevas tierras, la apropiación de sus riquezas y, si fuese necesario, la esclavitud de sus habitantes.

La Primera Instrucción de los monarcas españoles, Isabel y Fernando, a los españoles sobre los nuevos territorios descubiertos dejaba bien claro que el objetivo primero que se perseguía en la conquista de los nuevos territorios era la evangelización y conversión de los nuevos pueblos: los Soberanos Católicos, habiendo sido informados por Colón que en los nuevos territorios había encontrado “*gentes muy aparejadas para se convertir a nuestra santa fe católica*”, declararon que

*“deseando que nuestra santa fe católica sea aumentada y acrecentada, mandan al dicho almirante...que por todas las vías y maneras que pudiere, procure trabajar y atraer a los moradores de dichas islas y tierra firme a que se conviertan a nuestra santa fe...y procure y haga el dicho almirante que todos los que en ella van, y los que más fueren de aquí adelante, traten muy bien e amorosamente a los dichos indios, sin que se les haga enojo alguno, procurando que tengan los unos con los otros conversaciones y familiaridad”*².

Esta misma preocupación para que se dispensase un buen trato a los indios se repite una y otra vez en los escritos y declaraciones de los monarcas españoles. En 1503 los reyes promulgaron un Decreto titulado “De Inocencia y Confusión”, detallando que los indios tenían que ser agrupados para facilitar su adoctrinamiento; cada poblado tenía que tener obligatoriamente una iglesia, un hospital para los indios y un capellán responsable de adoctrinar a los indios y enseñarles a leer y escribir. Dos años más tarde la reina Isabel mandó un escrito a los futuros reyes Felipe y Juana en el que insistía: “*los indios serán bien tratado siempre y cuando se mostraren sumisos y aceptasen el cristianismo, así como la autoridad española, pero si se resistían y luchaban, serían considerados “caníbales” y denunciados por comerse a sus prisioneros, y por tanto podrían ser esclavizados*”. Y ya al final de su vida, la reina Isabel volvió a reafirmar, en un codicilo de su Testamento, que lo que le había movido a apoyar la gesta de Colón fue la posibilidad de evangelizar a nuevos pueblos, y en el mismo documento insistía en el buen trato que debía darse a los indios de los nuevos territorios: “*Y no consientan ni den lugar que los indios vecinos e moradores de las dichas islas e Tierra Firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, mas manden que sean bien e justamente tratados*”³.

² M. SOLS L. y J. I. GONZÁLEZ FAUS, (1993), nº 34, p. 5.

³ M. SOLS L., op.cit., p. 6.

Las inquietudes y preocupaciones de los soberanos españoles por la conversión de los indios a la fe cristiana no eran más que, en cierta manera, el cumplimiento de una orden dada por el Papa Alejandro VI al concederles, por la Bula “Inter Caetera Divinae” la posesión de los nuevos territorios descubiertos por Colón con la condición de que los soberanos lo dispusieran todo para la eficaz propagación de la fe:

“En consecuencia, tras haberlo considerado todo y, por encima de todo, pensando en la exaltación y propagación de la fe católica como es natural para reyes y soberanos católicos,...os concedemos los mismos derechos, privilegios, libertades, facultades e inmunidades...a todas las tierras firmes halladas o que se hallaren descubiertas o que se descubrieren hacia Oriente o a mediodía...”⁴,

trazando una línea a 100 leguas de las Islas Azores y Cabo Verde que, al año siguiente, por el Tratado de Tordesillas, se movió hacia poniente hasta las 370 leguas, que distribuía el mundo descubierto y a descubrir entre España y Portugal para fines de evangelización.

1.1.1. Las encomiendas

Pero pronto estos piadosos y altruistas deseos de los Pontífices y los Soberanos chocaron frontalmente con los intereses más mundanos de los españoles que se habían trasladado al Nuevo Mundo con intereses muy alejados de la predicación del Evangelio y la conversión de los indios. Al mismo tiempo, especialmente después de la muerte de la reina Isabel en 1504, la Corona empezó a preocuparse por los beneficios económicos que podría obtener de la explotación de las minas, la pesca de las perlas y el comercio de nuevos productos de las Américas. La conversión estaba muy bien, pero el oro, las perlas y las especias eran también importantes y, para ello, era necesario asegurar una mano de obra estable que explotase las riquezas del país mientras, al mismo tiempo, recibía la instrucción necesaria para ser admitida en la iglesia católica. Y la institución que se ideó para conseguir estos dos objetivos era una que ya había sido utilizada en el pasado: la encomienda. Esta Institución respondía a tres necesidades al mismo tiempo, por una parte, evitar que los orgullosos y aventureros españoles que habían afrontado tantos sacrificios para llegar a las nuevas tierras en busca de honra y riqueza, se viesan forzados a hacer los mismos duros trabajos de los que se habían escapado en España, como eran cultivar la tierra o entrar

⁴ H. THOMAS, (2003), p. 144.

al servicio de un gran señor; por otra, cumplir el compromiso de la Corona de proteger, alimentar, educar e inculcar al indio; y por otra, solventar el grave problema de falta de mano de obra ya que los españoles llegados a aquellas tierras eran demasiado pocos para poder explotar, ellos solos, toda las riquezas del Nuevo Mundo.

El sistema de encomiendas no era, al menos teóricamente, un sistema de apropiación de las tierras de los indios, pues sus derechos de propiedad sobre la tierra se respetaban, y no concedía al comendador otro derecho sobre los indios que el de poderles exigir su trabajo, mientras que, en contraprestación, se obligaba a proteger, alimentar, y educar en la fe a los encomendados. Sin embargo, muy pronto el sistema degeneró en verdadero sistema de esclavitud de los indios con los que se cometían los peores abusos. Abusos que generaron un extraordinario debate teológico, filosófico y jurídico entre los defensores de los indios y los defensores de los comendadores, y más profundamente, entre los defensores de los pueblos indios y los derechos de los españoles, incluida la Corona, sobre los habitantes aborígenes de aquellas tierras y sobre sus riquezas y formas de vida, debate que duró casi un siglo, y que hoy, bajo otras formas, todavía continúa.

Poco esperaban lo que se les iba a venir encima los orgullosos comendadores y sus familiares cuando, luciendo sus mejores galas, fueron, aquel Domingo de Adviento de 1512, a la iglesia de los dominicos de Santo Domingo a escuchar el sermón de Fray Antonio Montesinos. El predicador escogió, como tema a desarrollar, las palabras del Evangelio “Soy una voz que clama en el desierto” y sin muchos preámbulos se dirigió a su piadoso auditorio con estas duras palabras:

“escuchad esta voz, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tal cruel servidumbre a estos indios?, ¿con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y tranquilas?, ¿cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin dadas de comer, ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿y qué cuidado tenéis de quien los adoctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden los domingos y fiestas?, ¿estos, no son hombres?, ¿no tienen almas racionales? ¿no sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?, ¿esto no entendéis? ¿esto no sentís? ¿cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado en que estáis no os podréis salvar más que los moros o los turcos?”⁵.

⁵ B. LAS CASAS, (1993), p. 176.

Los efectos de las palabras de Montesinos fueron tres: iniciaron el primer debate serio sobre la condición de los indios y los derechos de la Corona en el Nuevo Mundo, propiciaron la aprobación de las Leyes de Burgos, primeras medidas legislativas dirigidas a la protección de los indios y la justificación de la conquista por parte de España y, tercero, movieron el corazón de al menos un comendero que dejándolo todo se convirtió durante más de medio siglo, de 1514 a 1566, fecha de su muerte, en el gran defensor de los indios: Fray Bartolomé de las Casas.

1.1.2. El debate y las Leyes de Burgos (1512)

El Rey Fernando se enteró del sermón de Montesinos pero no tomó medida alguna hasta que al año siguiente el mismo Montesinos se presentó al Rey y le entregó un pliego que contenía una larga lista de abusos cometidos contra los indios. Tal fue la impresión que este escrito causó al rey que, inmediatamente, ordenó la creación de una Comisión que estudiase las acusaciones del fraile dominico. La Comisión se reunió en Burgos y en ella se escucharon voces contradictorias. Mientras unos daban una visión negativa de los indios como Bernardo de Mesa, que afirmaba que los indios tenían una propensión natural a la pereza y que, por tanto, siendo pernicioso su total libertad, tenían que ser sometidos, por su propio bien, a algún tipo de servidumbre; el abogado Juan López Palacios quien admitía que si los indios caían prisioneros podían ser considerados como esclavos, y el licenciado Gregorio que llegó a definir a los indios como “animales que hablan”, otros, como Fray Matías Paz de la Universidad de Salamanca, después de afirmar que los indios no respondían a la definición aristotélica del esclavo por naturaleza, expuso las siguientes conclusiones: primera, no es justo que los soberanos cristianos hagan la guerra a estas gentes simplemente para fines egoístas de enriquecimiento, sólo pueden hacer una guerra justa para propagar la fe; segundo, si los indios no han recibido una invitación formal a aceptar el cristianismo, pueden defenderse en una guerra justa para propagar la fe; tercero, sólo por la autoridad papal es legítimo que el rey gobierne a estos indios y, una vez convertidos, les exija, como a cualquier otro súbdito, algunos servicios.

El resultado inmediato de este debate fue la aprobación de las llamadas “Leyes de Burgos”, el 27 de diciembre de 1512, que obligaban agrupar a los indios en pueblos; reconocía el sistema de encomiendas pero prohibía a los encomenderos la aplicación de todo castigo a los indios, estando estos reservados a los visitadores encargados del cumplimiento de las leyes, y les

obligaba a poner especial atención en la instrucción religiosa de los encomendados; todos los niños tenían que ser bautizados antes de cumplir ocho días; un tercio de todos los indios tenían que trabajar en las minas aunque no se les podía maltratar ni someter a trabajos excesivos y las mujeres embarazadas no debían ser obligadas a realizar trabajos manuales, se respetó en cierto modo, la autoridad de los caciques a los que se les eximió de los trabajos ordinarios y se les dieron varios indios como servidores. Estas leyes fueron mejoradas al año siguiente con otras disposiciones reales por las que se exigía a los indios que prestasen sus servicios a los encomenderos durante nueve meses, mientras que los otros tres meses los podían dedicar al cultivo de sus tierras, también se permitía a los niños indios aprender un oficio si así lo deseaban⁶.

Pero todos los buenos resultados que se podían esperar de las Leyes de Burgos se vieron frustrados por el famoso Requerimiento⁷ del abogado Juan López Palacios. Ese documento empezaba instando a los indios a reconocer a la Iglesia Católica y al Papa como supremos gobernantes del mundo y, en nombre del Papa, al rey y la reina de España como superiores de estas tierras. Dios había dado, a través del Papa, las Indias a los reyes de España y, por tanto, estos podían mandar, con pleno derecho, sus ejércitos para obligar a los indios idólatras a que le entregasen las tierras que le pertenecían, y su negación de entregarlas era suficiente para iniciar una justa guerra en la que se pudiese matar o esclavizar a los indios que fuesen apresados, por el contrario, si se sometían y entregaban pacíficamente sus tierras, podían vivir como vasallos. Además los indios debían permitir la predicación de la fe católica y, si se resistían, podían ser capturados y vendidos como esclavos.

Como se puede imaginar, con este requerimiento los abusos de los colonos para con los indios fueron aumentando hasta extremos inhumanos, intentando justificarlos con toda clase de argumentos teológicos, filosóficos y jurídicos, como que los indios, no habiendo sido bautizados, estaban en pecado mortal y, por tanto, no podían disfrutar del derecho de propiedad, o que las tierras eran "possessio nullius" y en consecuencia podían ser ocupadas por los conquistadores, o con el argumento, sin duda más cruel y absurdo, esgrimido para justificar la codicia de los conquistadores, que los

⁶ H. THOMAS, op. cit., p. 354 y ss.

⁷ "Requerimiento" = "Comunicación de un juez o tribunal por la que se intima a una persona a cumplir una resolución judicial. Documento que se leía a los indios antes de emprender una expedición exhortándolos a aceptar su nuevo soberano y adoptar el cristianismo".

indios, después de todo, no eran seres humanos. Esta última creencia fue mantenida por muchos hasta la publicación de la Bula “Sublimis Deus” de Pablo III del 2 de junio de 1537.

1.1.3. La Bula “Sublimis Deus” (2 de junio, 1537)

La Bula “Sublimis Deus” no define, como erróneamente se ha dicho, la racionalidad de los indios, sino que suponiéndola en cuanto que los indios son hombres, declara que los mismos tienen derecho a la libertad y a disponer de sus propiedades. Otra afirmación importante del documento pontificio es que los indios tienen el “derecho”, pero no la “obligación” de abrazar la fe, que debe serles predicada con métodos pacíficos.

Para Pablo III, el hombre fue creado con la capacidad para alcanzar al Dios Supremo por medio de la fe y, por tanto, debe estar capacitado para recibir esta fe. No es creíble, argumentaba Su Santidad, que exista alguien que, poseyendo el suficiente entendimiento para desear la fe, esté despojado de las facultades necesarias para obedecerla, por tanto, todos los hombres son capaces de ser instruidos en la fe, pues Jesucristo dijo “predicad y enseñad a todas las gentes”. Pero, asentado este principio, el Papa continúa:

*“Nos pues....prestando atención a los mismos indios que como **verdaderos hombres que son**, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana.....haciendo uso de la Autoridad apostólica, determinamos y declaramos ...que dichos indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor, y dichos indios deben ser invitados a abrazar la fe en Cristo a través de la predicación y con el ejemplo de una vida buena”⁸.*

El resultado de esta Bula, junto con los esfuerzos de dos hombres de los que hablaremos inmediatamente, Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, llevó en 1542 a la promulgación de las “Nuevas Leyes de Burgos” que, finalmente, pretendían la abolición del sistema de encomiendas.

1.1.4. Las Nuevas Leyes de Burgos (1542)

Estas nuevas leyes pretendían suprimir el sistema cuasi feudal de las encomiendas, estableciendo que estas no pudiesen ser heredadas, sino que,

⁸ http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsglLA/Paulo3_sublimis.htm. (Página de la Pontificia Universidad Católica Argentina).

muerto el encomendero, los repartimientos tenían que volver a la Corona. La ley también disponía que se quitasen los repartimientos a Obispos, monasterios y hospitales, así como a los altos cargos de la administración colonial como gobernadores, oidores, corregidores, etc. Finalmente, también se quitarían las encomiendas a todos aquellos que hubiesen tomado parte en las guerra pasadas. Según estas Nuevas Leyes los indios no podían ser obligados a trabajar ni ser reducidos a esclavitud.

Se ha discutido mucho sobre la sabiduría de esas leyes y de su puesta en práctica, pero lo que sí puede decirse es que si fracasaron las Leyes de 1542 que intentaban suprimir las encomiendas, también fracasaron los comen-deros en su intento de que fuesen perpetuas: la encomienda de servicios personales fue desapareciendo para ser substituida por la encomienda de tributos, procurándose que este se pagase en moneda más que en especie, para evitar fáciles abusos, y que no excediese de la cantidad que los indios pagaban en tiempos prehispánicos. También hay que tener en cuenta que lo que movió a la Corona española a intentar controlar y, si fuese posible, suprimir el sistema de encomiendas no fue sólo un deseo de proteger a los indios, sino también, con la memoria todavía fresca de los levantamientos comuneros de Castilla veinte años antes, el deseo de impedir la creación en el Nuevo Mundo de un poder autonómico paralelo al de la metrópolis que difícilmente se pudiese controlar.

1.2. Indigenismo intelectual de “amparo”

La Corona española buscaba una forma de gobierno colonial equilibra-da, que al mismo tiempo, motivase a nuevos contingentes de españoles a trasladarse al Nuevo Mundo para favorecer el desarrollo económico de los territorios conquistados, protegiese a los indios y evitase la creación de unos gobiernos autonómicos que pusiesen en peligro el centralismo imperial. Al mismo tiempo, había toda una corriente intelectual, tanto en el Nuevo Mundo como en España, que buscaba argumentos que, por un lado, combatiesen los abusos que se estaban cometiendo con los indios y, por otro, pusiesen un fundamento, mas teológico que filosófico o jurídico, a la labor “civilizadora” y evangelizadora de España en el Nuevo Mundo. En estos debates jurídico-teológicos destacan, sin duda alguna, las figuras de los dos dominicos Francisco de Vitoria y Fray Bartolomé de las Casas.

1.2.1. Francisco de Vitoria

El dominico padre Francisco de Vitoria adquirió en la Universidad de Salamanca un gran prestigio por la profundidad y claridad de sus exposiciones, tanto en las *lecciones* dictadas regularmente en las aulas, como por sus *relecciones* o exposiciones de temas monográficos en ocasiones solemnes. Dos de estas *relecciones*, recopiladas por uno de sus discípulos, son las que más directamente hacen referencia a la relación entre España y los indios del Nuevo Mundo: “De Indis Noviter Inventis” (Sobre los indios recientemente descubiertos) y “De Jure Belli Hispanorum in Barbaros” (Sobre el derecho de guerra de los españoles respecto a los bárbaros).

Aunque estas dos *relecciones* tratan directamente de los derechos de los indios, ya en otra famosa *relección*, “De Potestate Civile”, verdadero tratado sobre el Estado y sus fundamentos en el mismo derecho natural, responde a una cuestión de importancia trascendental para los indios del nuevo mundo al afirmar que:

*“no hay que poner en duda que entre los paganos haya príncipes y señores legítimos... y, por tanto, los príncipes cristianos seculares o eclesiásticos no podrán privar a los infieles de tal potestad y principado sólo por el hecho de ser infieles, a no ser que haya recibido de ellos cualquier injuria”*⁹.

Pero es especialmente en “Sobre los indios” donde Vitoria analiza con detalle los derechos de los habitantes precolombinos del Nuevo Mundo. Esta *relección* se divide en Tres Partes. En la Primera Parte, Vitoria pone los fundamentos teóricos de los títulos de conquista y posesión de las Indias, la Segunda Parte trata de los títulos ilegítimos por lo que los indios podían venir a poder de los españoles, y la Tercera Parte de los títulos legítimos que se aducen para la conquista del Nuevo Mundo.

Primera Parte. Tres son las proposiciones fundamentales para demostrar el derecho de los indios a sus bienes y, por tanto, la injusticia que cometen los cristianos al despojarlos de los mismos: una, la pacífica posesión de sus bienes publica y privadamente obliga a todos a considerarlos verdaderos dueños; dos y tres, *“ni el pecado ni la infidelidad ni otros pecados mortales son obstáculo para que los bárbaros sean verdaderos dueños tanto pública como privadamente, y que por este título los cristianos no puedan ocupar sus bienes y sus tierras.”*

Tampoco, según la Prop. 22, pueden los indios ser privados de sus bienes

⁹ F. DE VITORIA, (1998), p. 22 y ss.

bajo el pretexto, aducido por los conquistadores, de que son seres de inferior categoría que pueden considerarse como dementes faltos de razón.

En la Segunda Parte, Vitoria niega como títulos legítimos de conquista: a) la autoridad del Emperador y la autoridad universal del Papa, b) el hecho de considerar las tierras como “res nullius” (cosas de nadie), c) la negativa de los bárbaros a recibir la fe, d) los pecados de los bárbaros y, e) el supuesto título de donación de estas tierras por Dios a los españoles.

Tercera Parte. Títulos legítimos por los cuales pudieron venir los bárbaros a poder de los españoles. Esta parte consta de 18 proposiciones, de las cuales las principales son:

Los españoles tienen derecho a **recorrer** libremente los territorios de los bárbaros indios y de **establecerse** allí, pero sin causarles ningún daño, y tienen también derecho a **negociar** con ellos. Los indios, sin embargo no deben ser sometidos por la guerra ni privados de sus bienes, a menos que se opongan a la predicación del Evangelio y a la conversión de los nativos. Otros tres títulos legítimos de conquista por los españoles son, uno, la defensa de los conversos, dos, el deseo de liberar a los indios de la tiranía de sus señores y, tres, si los mismos indios les piden la protección de los españoles.

Estos títulos legítimos de conquista que propone Vitoria han sido criticados¹⁰ pues aunque el gran jurista español “*comenzó sus lecciones defendiendo los derechos de los indios, terminó por establecer una nueva racionalización desacralizada para la colonización española*”. Al declarar Vitoria como justos títulos de conquista el derecho de libertad de movimiento en todos los territorios ocupados, el derecho de residencia y de comercio en ellos, abría la puerta a una conquista de hecho, ya que cualquier impedimento a estos derechos por parte de los bárbaros era causa justa de guerra y de conquista: “cada encuentro entre los españoles y los indios daba el derecho a los españoles de defenderse ellos mismos contra las agresiones de los indios y, al hacerlo, expandir el territorio español”¹¹. Y, por lo mismo, el “derecho a defender a los cristianos conversos” podía convertirse fácilmente en una justificación de conquista.

Mientras Francisco de Vitoria reflexionaba tranquilamente en su celda de la Universidad de Salamanca, lejos de las nuevas tierras conquistadas allende

¹⁰ K. H. BABROFF, (1986), p. 8.

¹¹ A. ANGHIE, (1999), p. 3.

los mares, sobre los derechos de los indios, otro dominico, Fray Bartolomé de las Casas, hacía ya años que cruzaba una y otra vez el océano para hacer llegar al oído de la Corte española, primero al rey Fernando y luego a Cisneros y a Carlos V, los abusos que él veía cada día, con sus propios ojos, que cometían los españoles contra los indios del Nuevo Mundo.

1.2.2. Fray Bartolomé de las Casas

Bartolomé de las Casas nacido en Sevilla en 1484 y a los 18 años partió para el Nuevo Mundo donde consiguió una encomienda. En 1507 fue ordenado sacerdote en Roma, y en 1509 regresó a Santo Domingo, compaginando su estado clerical con sus actividades de comendero. En 1509 Bartolomé de las Casas quedó horrorizado al contemplar la matanza de indios llevada a cabo por los españoles en Camagüey lo que le hizo replantearse seriamente su papel y el de los españoles como comenderos, decidiendo tres años más tarde dejar toda su actividad como colono y dedicar todas sus energías a la defensa de los indios.

No contento con acusar directamente a los colonos españoles haciéndoles ver “*su ceguedad, sus injusticias y tiranías y crueldades que cometían contra aquellas gentes inocentes y mansísimas*”, Fray Bartolomé de las Casas vio la necesidad de acudir con las mismas quejas a la Corte de España, al agonizante rey Fernando y más tarde al Cardenal Cisneros, para intentar convencerlos de que los indios del Nuevo Mundo morirían todos si no se hacía algo para salvarlos. Cisneros fue siempre muy receptivo a las palabras del fraile misionero, llegando a otorgarle, en 1516, el título de “Protector de los Indios”. No contento con esto, Bartolomé de las Casas este mismo año escribió al rey Carlos, todavía en Flandes pero ya nombrado rey de España, una carta en la que le proponía 12 sugerencias para mejorar el bienestar de los pueblos indios, entre las que mencionaba la supresión de las encomiendas, la necesidad de agrupar a los indios en poblados, reconocer el derecho de libertad de los indios aunque sigan trabajando para los españoles, fomentar los matrimonios mixtos para crear “una república homogénea”, etc.

La carta fue sometida a una Junta para que la examinase y con ello se inició uno de los muchos debates en los que se plantearon puntos de vista distintos, unos apoyando las ideas de Bartolomé de las Casas y otros rechazándolas y hasta acusando al fraile dominico de “*ser hombre insustancial, de escasa autoridad y sin ningún crédito que habla de lo que no sabe ni ha visto,*

*por razones que en sí mismo son contradictorias*¹². Pero estas acusaciones no amedrentaban al indómito de las Casas que continuó condenando en todos los foros los abusos de los colonos españoles.

En 1540 regresó a España convencido de que era allí, más que en las Indias, donde podía ejercer mayor presión para mejorar la suerte de los indios. En 1542 consiguió ser oído por el Consejo de Valladolid, cuando allí residía Carlos V. Sus palabras causaron una gran impresión al monarca, dando origen, como ya hemos visto, a las “Nuevas Leyes” de 1542. Al año siguiente fue nombrado por el rey, Obispo de Chiapas, en México, para que pudiese poner en práctica en esta Diócesis sus ideas sobre la defensa de los indios. Su labor como Obispo de Chiapas, sin embargo, duró poco, y en 1547 dejó definitivamente su querida América y se retiró al convento de San Gregorio de Valladolid. Pero, ya en España, de las Casas continuó su defensa de los indios publicando en 1552 su “Brevisima relación de la destrucción de las Indias”, una obra que ha ocasionado toda clase de juicios contradictorios, desde su desprecio como un panfleto lleno de exageraciones y hasta mentiras que influyó poderosamente en el nacimiento de la “leyenda negra” contra España, hasta su encumbramiento como la Biblia de los defensores de los indios.

1.2.3. La Gran Controversia: Las Casas – Sepúlveda

El último acto importante del fraile de las Casas en favor de los indios fue su disputa pública con el cordobés Ginés de Sepúlveda, a quien el emperador Carlos V había llamado a Madrid para ser uno de los maestros del príncipe Felipe. En aquel entonces la Corte, y los españoles en general, buscaban desesperadamente argumentos que justificasen las guerras llevadas a cabo por los conquistadores en el Nuevo Mundo, y Sepúlveda creyó encontrar la solución aplicando a los indios el concepto aristotélico de “esclavos por naturaleza” (*phúsei doúlos*)¹³.

Para Aristóteles la sabia naturaleza había creado unos hombres débiles en cuerpo pero fuertes en razón e inteligencia, y otros, al revés, débiles en mente pero con fuertes cuerpos, y, por tanto, era según la ley natural el que los segundos sirviesen como esclavos a los primeros. Los fuertes en

¹² H. THOMAS, (2003), p. 437.

¹³ ARISTÓTELES, (1991), *Política*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 46-52.

mente, nacidos para mandar, podían someter por las armas a los nacidos para obedecer. Sepúlveda, en su obra “Democrates Alter” aplicó las ideas de Aristóteles de los “esclavos por naturaleza” a los indios del nuevo mundo, para así poder justificar las guerras de los españoles contra los indios. Su razonamiento era el siguiente: “los indios son bárbaros, los bárbaros son esclavos por naturaleza, a los esclavos por naturaleza se les puede someter por la guerra, luego las guerras para someter a los indios son justas”.

Naturalmente Bartolomé de las Casas se opuso absolutamente a este razonamiento y así se inició una famosa controversia que duró casi diez años. Contra el intento de aplicar a los indios las ideas aristotélicas de los bárbaros y los esclavos por naturaleza, Bartolomé de las Casas argumentó que tanto en Aristóteles como en la realidad misma tenían que distinguirse cuatro tipos de bárbaros, y ninguno de ellos era aplicable a los aborígenes del Nuevo Mundo:

- “*bárbaro como hombre cruel, feroz y violento*”, pero esto no podía aplicarse a los indios del Nuevo Mundo, porque sería absurdo pensar que la naturaleza hubiese podido hacer a todos los habitantes de todas estas naciones recién descubiertas, con este mal carácter;
- “*bárbaro por no tener escritura ni idioma literario*”, pero idénticas razones tendrían los indios en considerar a los españoles bárbaros, pues así como los indios no entienden la lengua de los españoles, los españoles no entienden la de los indios;
- “*bárbaros como semejantes a bestias y nacidos, portanto, para ser esclavos de los hombres sabios*”, pero la mayoría de los indios son gente civilizada con sus reinos, sus reyes, sus policías, sus casas y haciendas bien gobernadas que viven pacíficamente bajo el imperio de la sus leyes; finalmente,
- “*bárbaros como aquellos que no conocen a Cristo*”, en este sentido los indios podían considerarse bárbaros, pero, de ninguna manera, de ello se podía extraer el derecho de guerra contra ellos.

Por tanto, terminaba diciendo Las Casas, no pudiendo los indios ser considerados bárbaros, tampoco podían ser considerados “esclavos por naturaleza” y por tanto, las guerras contra ellos eran injustas, ilegales e inicuas¹⁴.

Con la controversia de las Casas–Sepúlveda termina el período de las grandes controversias sobre el modelo colonial a establecer por España en el

¹⁴ J. L. RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, (2001), p. 3.

Nuevo Mundo, y se inicia el período de las soluciones concretas al “problema indio”, que siguen dando, primero, los no-indios y más tarde, como reacción airada, los propios pueblos indios. A continuación vamos a distinguir: el **Indigenismo Colonial de segregación; el Indigenismo Post-colonial**, en sus diversas formas, y el **Indigenismo Moderno o Indianismo**.

2. Indigenismo colonial de “segregación”

Quizás hoy, en el siglo XXI, desde la óptica europea nos puede parecer que esta forma de ayudar a los indígenas creando pueblos indios, reducciones o reservas para ellos solos, es paternalista y hasta contraria a los derechos humanos, pero basta leer los informes de la disminución drástica de la población indígena los primeros años de la conquista para darse cuenta que era necesario separarlos de las codiciosas manos de los colonos españoles si tenían que sobrevivir. Bartolomé de las Casas llegó a afirmar que el número de 1.1 millones de indios que había en la Española a la llegada de los españoles, se había reducido a 12.000 en 1516. Probablemente Las Casas exageraba, y es muy difícil tener cifras exactas de lo que se ha venido a llamar “Catástrofe demográfica. El descalabro humano de la conquista”¹⁵. *“La historia no registra, por lo que se sabe,– escribe un autor– otro ejemplo de una masa humana de las dimensiones de la precolombina que se haya desplomado de manea semejante a como lo hizo esta”*¹⁶. Ante esta verdadera hecatombe demográfica muchos pensaron que lo único que se podía hacer era separar inmediatamente a los indios de los españoles.

Sin duda el mayor y mejor intento de preservar a los indios de la rapiña española fueron las Reducciones que fundaron los Jesuitas durante todo el siglo XVII y parte del XVIII, primero en lo que hoy es Perú, y más tarde, entre los pueblos guaraníes de Argentina, Brasil y Paraguay. La primera fue

¹⁵ VARIOS, (1980), “Historia Universal”, vol.VII, p. 235, Barcelona, Salvat. Como ejemplo se da “el caso de México Central que a la llegada de los españoles tenía unos seis millones de habitantes, en 1568 se contabilizaron 2.6 millones; en 1580, 1.9 millones; en 1595, 1.3 millones; en 1605, 1 millón y en 1630, 700 mil. En la isla La Española, lugar del primer asentamiento europeo la contracción demográfica fue aún más precipitada. Al cabo de varios decenios los indios desaparecieron”, p. 236. El Marqués de Lozoya, en su “Historia de España”, op.cit., vol IV, p., cita unos autores que ponen el descenso de la población amerindia durante el siglo XVI, de 12 millones a 9,8 millones, y en el Virreinato Nueva España (México) de 11 millones a 1,5 millones.

¹⁶ VARIOS, (1980), “Historia Universal”, op.cit. Vol VII, p. 236.

la Reducción de San Ignacio Guazú fundada en 1609 por el Padre Marcial de Lorenzana, en el actual Paraguay, y la última San Cosme en 1718, también en Paraguay y, entre estas, se crearon 15 Reducciones en Argentina, 7 en Brasil y 8 en Paraguay. El Padre Ruiz de Montoya, en su libro **“Conquista Espiritual”** define estas Reducciones así: *“Llamamos Reducciones a los pueblos indios, que viviendo a su antigua usanza en montes separados a legua, dos, tres y más, unos, de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a una vida política y humana”*¹⁷. Ya en esta primera definición hay conceptos que pueden chocar a nuestros oídos del siglo XXI. Para empezar hay que decir que esta definición se encuentra en el libro **“Conquista Espiritual”** con lo que ya se apunta a uno de los objetivos, pero no el único, de estas Reducciones: la predicación del Evangelio y la conversión de los indios al cristianismo. También puede sonar mal a nuestros oídos el uso del verbo *“redujo la diligencia de los Padres”*. Pero esto no hay que entenderlo en el sentido de “sujetar y dominar” sino en el de juntar y reagrupar en un sitio que entonces se llamaba “reducción” y hoy tiene más el sentido de “pueblo indio”. Finalmente, podría ciertamente considerarse insultante decir que los indios fueron “reducidos a una vida política y humana”. Todos los testimonios de la época nos hablan de la organización política existente ya entre los indios precolombinos y muchos autores, como ya hemos visto, hablan de una sociedad bien organizada en la que los individuos podían llevar una vida plenamente humana.

Las Reducciones de Paraguay no fueron, en contra de la opinión de algunos, una invención de los jesuitas, sino que nacieron por orden de la corte española, basándose en varias leyes, Cédulas y Ordenanzas que pueden encontrarse en la “Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias”, hecha por Julián Paredes en 1681, en la que explícitamente se prohíben las encomiendas y se recomienda que los indios, conservando sus tierras, se agrupen en pueblos separados de las villas y ciudades españolas, y a los que los españoles tengan restringida la entrada¹⁸.

Una de las razones principales para la creación de las Reducciones fue, además de proteger a los indios de los propios españoles, el defenderlos de las bandas de mercenarios y aventureros portugueses llegados de Sao Paulo, de ahí su nombre de “paulistas” (también llamados “bandeirantes” o “ma-

¹⁷ Citado en C. McNASPY, (1987), p. 11.

¹⁸ S. PALACIOS y E. ZOFFOLI, (1991), p. 40.

melucos”) que organizaban redadas para capturar indios y poderlos vender como esclavos en Río de Janeiro. Tal era el peligro de estos “bandeirantes” que la Corona se vio obligada, por una Cédula Real fechada el 21 de mayo de 1640, a autorizar a las Reducciones a organizar milicias que recibiesen instrucción militar y a comprar armas y municiones para autodefensa contra los grupos portugueses esclavistas.

La organización política de las Reducciones era democrática, con un Cabildo elegido anualmente por todos los habitantes del pueblo, un corregidor, un presidente del tribunal de justicia, dos jueces y varios delegados de barrio, un alférez como jefe militar, un secretario y varios alguaciles y dos padres jesuitas para la formación intelectual, religiosa y moral de los habitantes. La Reducción estaba construida alrededor de una gran plaza, presidida por la iglesia que tenía a un lado la residencia de los padres jesuitas y los almacenes comunes, y al otro lado el cementerio y el “coty-guazú” o casa grande para viudas, huérfanos y otros necesitados. Alrededor de la plaza central se encontraban las casas unifamiliares de los indios que con frecuencia tenían un pequeño huerto adosado.

El sistema socioeconómico de las Reducciones era una especie de “comunismo” primitivo¹⁹ en el que casi todas las cosas se poseían en común, y cada familia podía tener un pequeño terreno que cultivase para el sustento de su propia familia, aunque también dos días a la semana todos los adultos, incluidas las autoridades, participaban en una agricultura común para mantener a las viudas, ancianos y enfermos. Desde un principio, los jesuitas de las Reducciones dieron una gran importancia a la educación de los indios y, adelantándose varios siglos a Europa, establecieron un sistema de educación primaria obligatoria. En la escuela los niños aprendían, además del catecismo, a leer y escribir en lengua guaraní y los rudimentos de matemáticas, y los alumnos más aventajados, también algo de español y latín. Junto a las escuelas había talleres donde los indios podían aprender a tallar piedra y madera, fabricar instrumentos musicales, pintura, artes agrícolas, etc. También se introdujo en las Reducciones la imprenta, publicándose varios libros en guaraní y español, pero, sin duda, una de las cosas más sorprendente de estas Reducciones fue el enorme desarrollo que tuvieron en ellas la música y el canto²⁰.

¹⁹ B. GARAY, (s.f.). Asunción, Carlos Schuman.

²⁰ Para darse una idea del caudal creativo en materia de música en las Reducciones Jesuíticas basta recordar que, bajo los auspicios de la UNESCO en los años setenta del siglo pasado se

Este novedoso y único experimento de las Reducciones indias no duró mucho. El 24 de mayo de 1768 el Gobernador de Buenos Aires, Francisco de Bucareli, marchó con un ejército de 1.500 hombres hacia las Reducciones para hacer cumplir la Orden de Carlos III, rey de España, que ordenaba la expulsión de los jesuitas de todo el territorio español, incluidas las Reducciones²¹. Desde entonces, a pesar de algunos esfuerzos para mantenerlas, las Reducciones fueron decayendo hasta desaparecer totalmente hacia 1818. Una vez desaparecidas, historiadores y pensadores de todos los colores han intentado enjuiciar este experimento de “indigenismo segregacionista”, y los juicios han sido absolutamente contradictorios. Mientras unos consideran a las Reducciones como un experimento extraordinario digno de ser imitado hasta en nuestros días, otros lo critican por su paternalismo y su afán de conversión de los indios; mientras unos afirman que las Reducciones ponían en práctica instituciones preexistentes entre los indios²², otros, por el contrario, creen que las instituciones de estas Reducciones eran totalmente distintas a las costumbres y modo de vida de los indios²³.

Quizás un juicio más equilibrado debería ser que las Reducciones, dentro del injusto sistema colonial, intentaron ofrecer a las poblaciones indígenas unos instrumentos sociales, jurídicos y culturales que les permitiesen vivir con cierta autonomía y seguridad frente a la rapacidad de los colonizadores²⁴.

inició una gran operación para la recuperación del patrimonio musical de aquellos pueblos indios y hasta ahora se han recuperado más de 15.000 manuscritos. En 1972 un arquitecto suizo encontró en la Reducción de Chiquitos (Bolivia) más de 10.000 manuscritos musicales, y en 1986 se inició el estudio del Archivo Musical de Concepción en Bolivia, donde se guardan unos 5.000 manuscritos más de música del “barroco latinoamericano” de aquellas Reducciones que alguien ha llamado el “Estado Musical de los Jesuitas”. Varias páginas de Internet.

²¹ F. MEDINA RUIZ, (1987).

²² S. PALACIOS y E. ZOFFOLI, (1991), “La experiencia jesuítica-guaraní tiene varios ejemplos de aculturación en lo político, la permanencia del Cacique ... signo cultural importante en la tradición guaraní; en el campo social y urbanístico, la disposición de los pueblos...; en el campo religioso, identificando el Dios cristiano con el nombre del dios guaraní ‘Tupan’ ... los jesuitas ... se metieron en su (de los guaraníes) mundo cultural por un proceso de contacto permanente y prolongado y de dominio del idioma”, op. cit., p. 107.

²³ B. GARAY, (sf), “No existiendo razones para creer que los jesuitas hayan adaptado al gobierno de las Reducciones, las leyes o costumbres de los peruanos o de los guaraníes chiquitos, debemos pensar que la organización que he bostejado fue invención deliberada y exclusiva de la Compañía”, op. cit., p. 126.

²⁴ Citado en C. McNASPY, (1987), op. cit., p. 54.

Fue precisamente el objetivo de arrebatar a los indios cualquier atisbo de autonomía política y destruir cualquiera de sus signos de identidad cultural, de manera que pudiesen fundirse y desaparecer totalmente en las comunidades homogéneas de ciudadanos, lo que dio a luz los tres tipos de “indigenismo” o formas de afrontar, por parte de los no-indios, el problema indio y la pluralidad cultural de las nuevas naciones. Primero fue una política de práctica aniquilación de los indios, para luego intentar asimilarlos y, más tarde, integrarlos a las nuevas sociedades mestizas de las repúblicas independientes latinoamericanas.

3. Indigenismo postcolonial

3.1. *Indigenismo criollo de “aniquilación”*

La caótica situación creada en España a principios del siglo XIX con la invasión de las tropas napoleónicas y las luchas políticas que le siguieron, sirvió para debilitar los lazos, no sólo económicos, sino también administrativos y militares de la metrópolis con sus colonias sudamericanas. Las poblaciones criollas, descontentas con la subordinación colonial e inspiradas por los vientos de la revolución francesa y las noticias de la nueva constitución norteamericana, aprovecharon esta situación para manifestar abiertamente su desprecio por los pocos españoles que había en sus tierras y exigir, desde 1811, su inmediata independencia de España. Las tensiones entre españoles y criollos formaban parte de la vida social cotidiana en las colonias americanas dados los privilegios de que disfrutaba la pequeña colonia española en aquel continente. En el siglo XVIII la diferencia porcentual de las poblaciones criolla y española era de un 49% de la primera frente a un mero 2% de la segunda, siendo el resto indios y mestizos, sin embargo, la distribución de prebendas y cargos estaba fuertemente inclinada hacia la minoría española: en la Iglesia había 702 arzobispos y obispos españoles y sólo 287 criollos, en el ejército, había 588 capitanes generales españoles y 16 criollos, y en la administración pública, 166 virreyes españoles y sólo cuatro criollos²⁵.

Si los criollos despreciaban a los españoles, al mismo tiempo temían a los indios. La población criolla temía que la independencia supusiese la emancipación de los indios y el surgimiento de nuevas reivindicaciones indepen-

²⁵ MARQUÉS DE LOZOYA, (1977), vol 5º, p. 416.

dentistas de parte de los pueblos indios. En especial, los terratenientes y los propietarios de las minas temían la supresión del trabajo forzoso o, al menos, la pérdida de una mano de obra sumamente barata, lo que necesariamente afectaría muy negativamente sus intereses económicos y su supremacía social. Los indios habían sido siempre, tanto para los españoles como para los criollos, la última capa de la sociedad: siervos en tiempo de paz, y soldados forzados en tiempo de guerra, y así querían que continuase los padres de la independencia americana. El mismo Simón Bolívar desconfiaba de los indios y de sus posibles reivindicaciones: “*Un inmenso volcán está a nuestros pies, escribía al final de su vida, ¿quién contendrá a las clases oprimidas? La esclavitud romperá el yugo; cada color querrá su dominio*”²⁶.

Pero lo que difícilmente hubieran podido conseguir los nuevos gobiernos, lo consiguió el hacendado. En medio de la confusión de la caída de las instituciones del régimen colonial y la inseguridad de las guerras de independencia, la hacienda se mantuvo firme y se convirtió en refugio para muchas gentes, transformando al hacendado, de un mero terrateniente en un poderoso protector de la sociedad y dispensador de oficios y beneficios. Los terratenientes se convirtieron en la nueva aristocracia de las recién creadas repúblicas latinoamericanas, asumiendo el prestigio y los poderes que antes habían ostentado los burócratas españoles y los señores de las grandes casas comerciales de las zonas urbanas. Esta nueva clase dominante no estaba sola; desde un principio supo apoyarse en el poderoso estamento militar surgido de las guerras de independencia. Así la oligarquía terrateniente, ayudada y defendida por los nuevos caudillos militares, se convirtió en el único poder, a nivel local, regional y nacional, capaz de ofrecer seguridad, dispensar favores, entregar cargos y, lo que más afectó a las poblaciones indígenas, repartir tierras.

Los nuevos señores de América Latina veían a los pueblos indios como un doble obstáculo para la construcción de las nuevas nacionalidades. Por una parte, era necesario destruir entre los indios cualquier sentimiento de propia identidad corporativa, obligándoles a integrarse civil y económicamente en las nuevas naciones; por otra, era esencial arrebatar a los indios sus tierras comunales para ponerlas en circulación en el mercado libre. Para conseguir esto último se diseñaron distintas reformas agrarias que, en la práctica, supusieron un grave empeoramiento de la situación socioeconómica de aquellas gentes indígenas que, presumiblemente, intentaban ayudar. En

²⁶ IDEM, p. 360 y 61.

muchos sitios se dividieron las tierras comunales en pequeñas parcelas que se entregaron en propiedad a las familias indias, pero no yendo este reparto acompañado de capital, aperos de labranza y formación, el resultado fue que muy pronto los nuevos pequeños propietarios indígenas se vieron agobiados por enormes deudas que no podían pagar si no era vendiendo sus tierras o entregándolas a sus acreedores, los grandes terratenientes. El resultado final de estas reformas agrarias diseñadas por las oligarquías agrarias fue el crecimiento de los grandes latifundios, absorbiendo las tierras comunales de los pueblos indios, y la conversión de estos en meros peones, trabajando en las que habían sido sus tierras desde tiempos inmemoriales, en condiciones, con frecuencia, peores que las que habían tenido bajo la colonia.

Abolida, teóricamente, la esclavitud, los indios de América Latina quedaron como el grupo étnico más oprimido, sujetos con frecuencia a campañas sistemáticas de exterminio o de redistribución. Privados de sus tierras comunales y obligados a trabajar como peones para los grandes terratenientes, u oprimidos por los elevados arrendamientos que tenían que pagar para cultivar sus pequeñas parcelas, los indios fueron, finalmente, a engrosar las filas del proletariado rural que trabajaba, y todavía trabaja, en las grandes haciendas integradas en la economía capitalista mundial.

En algunos casos algunos grupos indios empujados, por el despojo de sus tierras y la destrucción de sus tradiciones, al límite de su tolerancia, se levantaron contra los poderes oligárquicos, unas veces con verdaderos ejércitos y otros con un hostigamiento continuo de guerrillas. En México, por ejemplo²⁷, son conocidos los levantamientos de los mayas de Yucatán y la de los yaquis de Sonora. El descontento del pueblo maya se debió a varias causas: la parcelación de las tierras comunales, rompiendo así el régimen de subsistencia de los poblados indígenas, la introducción de una ganadería que destruía los campos de maíz, cultivo que para ellos tenía un significado no sólo económico sino también religioso, la obligación de pagar las deudas trabajando como peones para los acreedores, y el reclutamiento forzoso de los indios para el ejército. Los levantamientos esporádicos de este pueblo empezaron muy pronto después de declarada la independencia, y se fueron agravando hasta estallar en una guerra abierta en 1847 y 1855. El gobierno mexicano reaccionó con dureza deportando un numeroso grupo de indios maya a Cuba. Otro centro de rebelión india en México en el siglo XIX fue el de las comunidades yaquis in Sonora que llegaron a crear un estado indepen-

²⁷ Véase IZARD, op. cit., p. 324 y ss.

diente en 1875, con la ayuda de un ejército indio de más de 3.000 hombres que se enfrentó durante más de veinticinco años al ejército gubernamental, hasta ser derrotados ya en el siglo XX, sufriendo una dura represión militar y la deportación de miles de indios yaquis a territorios alejados de sus tierras ancestrales.

3.2. Indigenismo republicano de “asimilación”

Pasados los convulsos años de las guerras de independencia, y establecidos en el poder las elites criollas, estas empezaron a trabajar en la construcción de un país que tenía que ser, siguiendo el ejemplo de los países europeos: en lo político, republicano; en lo económico, liberal capitalista; en lo social, evolucionista, y era en este Estado donde los pueblos indios existentes tenían que entrar, por las buenas o por las malas.

Los indios en la república. El indigenismo de esta época, principios del siglo XIX, era una ideología de las elites dominantes que usaban los temas indígenas como elemento casi decorativo y folklórico para la construcción del Estado nacional. El nuevo nacionalismo anti-español intentó crear un Estado homogéneo en el que se disolviesen todas las diferencias étnicas y culturales para crear una sola figura política y social: el ciudadano. Para la República el indio no existía, sólo existía el ciudadano, como tampoco existía la comunidad india sino sólo un conjunto de ciudadanos individuales. Los pueblos precolombinos debían reconvertirse en ciudadanos, como en la época colonial debían convertirse en “católicos”, y sus estructuras sociales debían desaparecer y cada individuo indígena debía integrarse individualmente a la nueva República.

Pero este proceso supuso que mientras desaparecían estas diferencias étnicas y culturales, aparecían otras diferencias de clase basadas en el nivel económico y de educación formal en castellano, proletarizando al indio “ciudadano”, convirtiéndolo en una clase y marginada como pobre campesino o peón agrícola de las grandes haciendas, minero o sirviente en las zonas urbanas. La idea republicana de igualdad formal de todo los ciudadanos supuso, en realidad, el despojo y la destrucción de innumerables comunidades indígenas. Sin lugar a duda se puede afirmar que las repúblicas liberales del siglo XIX, fueron para los indígenas latinoamericanos más funestas que el pasado régimen colonial.

Los indios en la república capitalista liberal. Estas nuevas repúblicas

latinoamericanas abrazaron entusiastas las nuevas ideas del capitalismo llegadas de la vieja Europa. En este nuevo Estado capitalista el problema indio sólo tenía una solución: hacer desaparecer sus formas de producción y distribución comunal para asumir el principio de propiedad privada, la productividad y el mercadeo. El nuevo capitalismo insistió en la privatización de las tierras comunales y el desarrollo del individualismo económico. En 1854 el Presidente de la República del Ecuador, José M^a Urbina, promulgó un Decreto en el que se decía:

“Que es un deber estricto del Gobierno sacar de la barbarie y colocar en el camino de la civilización a las tribus indígenas que habitan en la parte oriental de la República.

Que así mismo entre los esenciales deberes está el de fomentar el espíritu de empresa y procurar que se descubran y se pongan al alcance de todos los ciudadanos las fuentes de riqueza que abundan en estas regiones”²⁸.

Todas las llamadas reformas agrarias de esta época como, por ejemplo, la del gobierno de Porfirio Díaz (1877–1911) en México, tenían como objetivo sacar las tierras comunales de los pueblos indios al mercado libre, lo que en la práctica supuso la creación de enormes latifundios en los que los indios, despojados de sus tierras ancestrales y privados de su peculiar economía distributiva, tenían que trabajar como meros peones.

Los indios en la República liberal capitalista desarrollada. En el hervidero de ideas que era Europa a mediados del siglo XIX, tenían especial relevancia las ideas evolucionistas tanto biológicas como sociales. Augusto Comte (1798–1857) propugnaba un proceso evolutivo del espíritu humano desde la fase teológica, pasando por la fase metafísica hasta llegar a la cima de la fase positiva; Herbert Spencer (1820–1903) exponía su teoría evolutiva de la sociedad y Charles Darwin (1809–1882) desarrollaba la teoría de la evolución basada en los principios de la selección natural y la supervivencia del más apto. Todas estas ideas positivistas y de darwinismo social impregnaban las conciencias de las élites criollas de las nuevas repúblicas. El indio era un estorbo para el desarrollo del país, pues la diversidad cultural y lingüística era un obstáculo al desarrollo de una sociedad moderna homogénea unicultural y monolingüística.

Los sistemas arcaicos de producción debían abandonarse para que los pueblos indios pudiesen adoptar modos de producción más desarrollados, que les permitiesen hacer una aportación positiva a la economía del país, y

²⁸ Citado en ANON, (2001), “Indígenas Americanos: Explotación, Genocidio y Olvido”, p. 3.

al desarrollo de sus formas anticuadas de vida, Y esta transformación, esta modernización y este desarrollo se daría gracias a la educación; una educación castellanizada y occidentalizada que permitiría el desarrollo integral de los pueblos indígenas. Sólo si los indios eran capaces de evolucionar hacia niveles superiores de vida podrían sobrevivir en el nuevo Estado nacional. Para estos indigenistas, había dos Américas, la atrasada de los indios y la moderna de los criollos, y la obligación de estos era, a través de la educación, sacar de su atraso a aquellos y absorberlos y asimilarlos a la sociedad criolla desarrollada. Las poblaciones indígenas necesitaban un profundo cambio cultural y económico para poder evolucionar y asimilarse a la nueva sociedad.

3.3. Indigenismo liberal de “integración”

A finales del siglo XIX y principios del XX nuevos vientos empezaron a soplar para el indigenismo americano. Con el nuevo pensamiento político, literario, económico y artístico hay una especie de “redescubrimiento de América” por las élites no indias que toman conciencia de la trágica situación en que se encuentran las poblaciones indias en las nuevas repúblicas latinoamericanas, e intentan redescubrir y dar a conocer los valores culturales indios, para poderlos integrar en la identidad nacional. En especial, la literatura cobra especial relieve, intentando recuperar lo genuino y propio de las culturas, idealizando los valores indios, comparándolos con la trágica situación en que se encuentran. Con “**Enriquillo**” de M. de J. Galván (1882) y “**El Zarco**” de Altamirano (1888) se inicia toda una generación de autores indigenistas que por una parte, exaltan la visión del indio y, por otra, muestran su trágica situación. La premio Nobel chilena Gabriela Mistral, hablando de la india y el indio que anda a su lado nos dice:

“...habrían sido una raza gozosa; los puso Dios como a la primera pareja humana en el jardín. Pero cuatrocientos años como esclavos les han desteñido la misma gloria de su sol y de sus frutas”²⁹.

El peruano Luis Valcárcel, el boliviano Gustavo Navarro, el guatemalteco Miguel Ángel Asturias, y muchos otros autores literarios de renombre, comulgaban con las ideas del colombiano Juan Clímaco Hernández que proponía el ideal de un “pan-indianismo”, pues consideraba “*que existe una nación indígena y un espíritu de raza aborígen en toda América que define su*

²⁹ Citado en E. DEVÉS VALDÉS, (2003).

*autenticidad cultural y lucha contra la sociedad dominante*³⁰.

Mientras en la literatura se insistía en los valores culturales de los pueblos indios, otros pensadores enfocaban el “problema indio” desde una postura socialista, más desde el punto de vista económico, alabando el comunismo primitivo de los pueblos indios y advocating una revolución en el sistema económico capitalista establecido en las repúblicas latinoamericanas. Esta línea de pensamiento es eminentemente agrarista en el sentido de que identifica al sistema latifundista como el mayor enemigo de las comunidades indígenas y, por tanto, sólo con una reforma a fondo de la estructura de la propiedad de la tierra será posible la liberación del indio de sus cadenas seculares. Probablemente el más distinguido representante de esta línea de pensamiento es el peruano José Carlos Mariátegui, fundador del Partido Comunista de su país, que en sus numerosos escritos intentó hacer una lectura marxista de la situación de opresión y esclavitud de los indios en Latinoamérica. “*La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra*”³¹.

Mariátegui critica todas aquellas posiciones que consideran la cuestión del indio con uno u otro criterio que no sea el económico, así rechaza el enfoque administrativo que reduce el problema a una cuestión legislativa y administrativa; el enfoque étnico “que se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas”; la tesis que considera el problema indígena como un problema moral, pues encarna una visión liberal, humanitaria, ochocentista, iluminista; la solución eclesiástica que, es indiscutiblemente, la más rezagada y antihistórica de todas; ni tampoco puede reducirse el problema indio a uno que se podría resolver fácilmente con unos buenos programas de educación a todos los niveles. Todos estos enfoques “no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema”. Y termina diciendo:

“ como ha mostrado toda la historia de las luchas indígenas, su reivindicación fundamental ha sido siempre la de la tierra....una lucha contra las relaciones semif feudales que rigen en el campo y que atan la mano de obra indígena al suelo de una manera esencial...de ahí que la solución del problema del indio tiene que ser una solución social, y sus realizadores deben ser los propios indios ”

Una tercera corriente de pensamiento indigenista en los albores del siglo XX fue la del “mestizaje”. No hay que olvidar que la mayoría de los autores arriba mencionados, tanto en literatura como en pensamiento político eran

³⁰ Citado en E. DEVÉS VALDÉS, (2003).

³¹ J. C. MARIÁTEGUI, (1976), p. 35 y ss.

no-indios y lo que buscaban no era ni la imposición de la cultura india sobre la criolla ni, por el contrario, la criolla sobre la india. Su ideal era el mestizaje cultural, es decir, no permitir, como hasta entonces, que la cultura india fuese absorbida hasta desaparecer, en el mar de la cultura criolla, ni ahogar la criolla en la cultura indígena. Lo que pretendían estos artistas y pensadores era crear una nueva cultura fruto de la unión de los mejores elementos de las dos culturas, indígena y criolla. Aunque hay que decirlo, en este mestizaje prevalecería la cultura criolla enriquecida, esto sí, con elementos de la cultura indígena. Era pues un indigenismo todavía paternalista hacia los pueblos indios y sus culturas; un indigenismo que buscaba una homogeneización cultural del Estado uninacional occidentalizado, integrando en ella algunos elementos indígenas.

Donde mejor se desarrolló, tanto en el pensamiento como en la práctica, esta idea de un indigenismo integrador que es el mestizaje fue, sin duda, en México, donde a principios del siglo XX se planteó teóricamente la idea del mestizaje y en los años 40, con la llegada al poder del Presidente Lázaro Cárdenas, se institucionalizó y convirtió en política oficial del gobierno. Deudas de años, que encadenaban a millares de peones indígenas, fueron perdonadas; antiguas comunidades indígenas que habían caído dentro de las haciendas criollas fueron liberadas; y se crearon diversas haciendas comunitarias para los indios. Al mismo tiempo, el gobierno apoyó a un numeroso grupo de antropólogos, etnólogos, etnógrafos, sociólogos, historiadores y juristas para que estudiaran todos los aspectos de las culturas indígenas, con el fin de integrarlas, como parte de la cultura.

El político y filósofo mexicano José Vasconcelos (1882–1959), desde su puesto de Rector de la Universidad de México y Secretario de Educación Pública, defendía en sus obras **“La raza cósmica”** e **“Indología”** un mestizaje universal por la unión de todas las razas, mientras que Manuel Gamio (1883–1960), también mexicano, Director de la Escuela Internacional de Arqueologías y Etnologías Americanas, defendía, en sus obras **“Forjando Patria”** y **“Hacia un México Nuevo”**, el caso concreto de su país y proponía, con todas sus fuerzas, una indianización del criollo, mexicano pues sólo el mestizaje cultural sería capaz de fortalecer la identidad mexicana: *“el mexicano es ante todo un mestizo”*, decía. En 1940 convocó el Primer Congreso Indigenista Interamericano, más conocido como el Congreso de Patzcuaro, en el que se aprobó la necesidad de una política oficial de integración de los valores culturales indios a las culturas dominantes criollas occidentalizadas de los distintos países del continente americano.

Se puede decir que, con el Congreso de Patzcuaro, el indigenismo fue castrado y perdió todo su potencial reivindicativo y hasta revolucionario. Es cierto que en este encuentro se pasó de un indigenismo asimilacionista, a otro más integrador, y que se reconocieron ciertos valores indígenas que valía la pena conservar e integrar en la corriente cultural del país, pero esto tenían que hacerlo los organismos gubernamentales asesorados por técnicos no-indios, que, con un explícito carácter paternalista, debían diseñar, sin consultar para nada a las gentes que serían afectadas por ellos, los programas y proyectos de desarrollo para mejorar unas condiciones de vida, en las comunidades indias, a las que consideraban inferiores a las presentes en la sociedad criolla. Era necesario, decían, un proceso de aculturación de la población india que sólo se podría conseguir por medio de la educación y su total integración en la sociedad nacional mestiza. De lo que se puede concluir que este tipo de indigenismo ha sido causa de la marginación de los pueblos indios al tratarlos como incapaces por si mismos de progresar y alcanzar un adecuado nivel de vida y bienestar.

Como siempre había sucedido en épocas pasadas, este interés por la integración de los indios a la cultura nacional partía de las élites intelectuales y políticas no-indias que preconizaban “más una mexicanización de los indios, que una indianización de México”³², y en este proceso no contaba para nada la opinión de los propios indios. Toda la política indigenista del Presidente Cárdenas tenía por objetivo único la integración de las masas rurales indígenas al proyecto de nación homogéneamente mestiza defendido por su partido, el PRI, y para conseguirla el gobierno se arrogaba el derecho de decidir por si mismo lo qué era “ser mexicano” y qué era lo mejor y lo peor para ayudar a los indios a integrarse a esta “mexicanidad”. Los planes de educación, diseñados por el gobierno y sus antropólogos y sociólogos oficiales, pretendían convencer a los indios de las ventajas de aceptar este nuevo modelo de sociedad en el que los valores culturales específicos de los pueblos se integrarían en una forma superior de convivencia nacional y progreso.

Es interesante notar también el enfoque fuertemente integracionista de la Organización Internacional del Trabajo, reflejado en la Recomendación 104 aprobada en 1957 en cuyo título todavía se insiste en la necesidad de integrar las poblaciones indígenas: “Sobre la protección e *integración* de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en

³² M. BECKER, (1995), p. 3.

los países independientes”. Esta Recomendación de 1957 está todavía impregnada de la idea de un darwinismo social al recomendar que se aplique a “los miembros de las poblaciones tribales y semitribales en los países independientes cuyas condiciones sociales y económicas corresponden a una etapa menos avanzada que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional” (I.1).

En esta Recomendación del 57 la idea de “integración” de estos pueblos indígenas está presente en casi todos sus artículos, así como el papel fundamental a jugar por los organismos gubernamentales. Se dice que “se debería garantizar a las poblaciones en cuestión una *reserva de tierras* adecuadas a las necesidades del cultivo trashumante, mientras no se pueda *introducir un mejor sistema de cultivo*” (II.3); “Se deberían tomar medidas para facilitar la *adaptación* de los trabajadores pertenecientes a las poblaciones en cuestión a los principios y métodos de las relaciones de trabajo *en una sociedad moderna*” (III.12); “Durante las *primeras etapas de integración*, la enseñanza profesional se debería impartir, en la medida de lo posible, en la lengua vernácula del grupo interesado” (IV.18); “Cuanto sea procedente, se debería facilitar la *integración* de las poblaciones en cuestión” (IX.33); en los apartados XI.36 y XI.37 se mencionan los *organismos gubernamentales* especializados y las *medidas de índole administrativo* encargados de la protección e *integración* de las poblaciones

4. Anti-indigenismo o indianismo

La Celebración, en 1992, del Quinto Centenario del Descubrimiento de América “produjo un sacudón al interior del movimiento indígena”³³. Un nuevo liderazgo había surgido los últimos años en las comunidades indígenas; un liderazgo más joven, con un mayor nivel de formación académica y, con frecuencia, un mayor nivel económico, que se sentía humillado por el prevalente indigenismo paternalista propiciado por los no-indios. Estos nuevos líderes indígenas rechazaban el colonialismo interno que sufrían sus comunidades, y se oponían a toda idea de subordinación a las élites criollas, y de asimilación a los Estados mestizos homogéneos, mientras que defendían la revalorización de su propia identidad india y el derecho a poder tomar sus propias decisiones, dejando de ser meros receptores de las políticas indigenistas de los gobiernos.

³³ G. DELGADO, (1998), p.5.

“Durante la década de los ochenta y noventa se constituyen las bases teórico pragmáticas de los movimientos de los pueblos indios independientes del Estado que van configurando sujetos activos en el acontecer político de las sociedades nacionales. Cansados de la explotación y el paternalismo pasan a la conformación del sujeto autónomo, activo, participativo, forjador de sus propias decisiones, elaborador de sus propias estrategias en la lucha por sus derechos”³⁴.

Este nuevo *indianismo*, como se le ha llamado, para distinguirlo del *indigenismo* de los no-indios, se ha desarrollado en dos vertientes, una más económica, defendiendo un nuevo tipo de desarrollo basado en la comunidad, y otra más política, que lucha por una mayor autonomía de los pueblos indios hasta llegar al derecho de autodeterminación.

El enfoque economicista del nuevo indianismo tiene, a su vez, dos corrientes, una marxista y otra que podríamos llamar “comunalista”. La primera, siguiendo muy de cerca el pensamiento ya expuesto de Mariátegui, define al indio, no por sus características étnicas, sino por su situación de explotación y dependencia dentro del sistema capitalista, *“es la persistencia de estructuras de explotación y dominación colonial lo que determina el ‘problema indígena’³⁵*. Por tanto, la única solución al problema indio es la lucha de clases y el cambio de sistema económico. *“Los defensores más radicales de la teoría de la dependencia, dice Alain Touraine, quisieron sustituir, en su definición de la condición india, la realidad étnica por una situación económica, considerada ella misma como un efecto de la dominación imperialista. El indio carece de identidad propia, no es más que un colonizado”³⁶*. Esta postura es, en cierta manera, como las indigenistas que rechaza, también integracionista, pues pretende hacer desaparecer la condición específica de indio asimilándola a la genérica de campesino y proletario.

La otra vertiente económica del indianismo, por el contrario, insiste no sólo en la especificidad étnica del indio sino también en su particular sistema económico basado en la comuna. *“Para los indianistas, la comuna se presenta como una sólida línea de defensa de valores culturales...Con la revalorización de las culturas indígenas se produce una redescubrimiento de la comuna campesina como un factor de desarrollo rural”³⁷*. Los sistemas comunales de propiedad y explotación de la tierra vuelven a verse como una

³⁴ G. LÓPEZ Y RIVAS, (2002).

³⁵ C. ALCALDE SANTIAGO, (2001).

³⁶ A. TOURAINE, (1989), p. 210.

³⁷ H. IBARRA, (2003), p. 4.

alternativa al modelo de desarrollo neoliberal, un desarrollo más humano y más respetuoso con la naturaleza. Más humano, en cuanto que el desarrollo económico de estos pueblos indígenas se haría sin pérdida de su identidad cultural, y más respetuoso con la naturaleza gracias a la cosmovisión de estos pueblos que mantienen al hombre íntimamente vinculado a la tierra y las aguas que lo rodean, siempre conscientes de mantener un equilibrio ecológico y una protección medioambiental que las nuevas tecnologías con demasiada frecuencia olvidan.

Mientras el indigenismo “*en vez de preservar las características específicas de las poblaciones indias, veía en estas diferencias étnicas obstáculos al desarrollo no sólo de los mismos indios sino también del país como tal y, por tanto, mientras que apreciaban el patrimonio cultural indio, con frecuencia lo dejaban sólo a nivel arqueológico, buscando modernizar el país según cánones occidentales*”³⁸. El nuevo indianismo desea impulsar un estilo de vida distinto al de la sociedad occidental y en el que los mismos indios puedan decidir por sí mismos el ritmo y forma de crecimiento que más les convenga, pudiendo decidir libremente los elementos culturales que quieran guardar o rechazar.

De esta manera, el modo de vida de los indios de Latinoamérica no es considerado ya como un obstáculo al desarrollo, sino “*como el principal recurso para un desarrollo integral, abandonando los modelos homogeneizadores de desarrollo, en beneficio de modelos plurales capaces de proyectar toda la capacidad social del trabajo humano para un futuro más justo*”³⁹. Este nuevo indianismo busca resolver los siempre presentes problemas de los derechos colectivos de los pueblos indios y, en especial, el de la propiedad de sus tierras comunales, con frecuencia absorbidas por las políticas estatales de colonización que establecían en ellas campesinos expulsados de sus tierras por la explotación de la ganadería intensiva o la construcción de grandes obras de infraestructura.

Pero esta visión más bien económica del nuevo indianismo va íntimamente ligada a otra visión política de la problemática de los pueblos indios. El indianismo rechaza la idea de que sólo suprimiendo su indianidad los indígenas pueden ser admitidos y disfrutar de los beneficios de la sociedad desarrollada, por el contrario, exigen el reconocimiento de su identidad india

³⁸ M. BECKER, (1995), p. 2.

³⁹ J. M. FERNÁNDEZ, (1997), p. 16.

como elemento determinante de la naturaleza del Estado; exigen una mayor democratización de las estructuras del Estado de manera que en él encuentren su lugar, entre iguales, los distintos pueblos indios con sus culturas y formas de vida social y política; exigen el abandono del Estado homogéneo y la política de mestizaje, a favor de un Estado pluricultural; exigen que los pueblos indios sean reconocidos como verdaderas nacionalidades dentro de un Estado plurinacional; exigen una plena autonomía cultural y política a nivel regional y municipal; y exigen, finalmente, poder ejercer su derecho de autodeterminación.

El indianismo ve en el reconocimiento de la comunidad india como sujeto de derecho público, la base para la autogestión indígena, y la unión de varias de estas comunidades indias en un territorio definido y reconocido políticamente, como el germen de un nuevo Estado plurinacional, pluricultural y plurilingüe. *“La autonomía, como una de las formas del ejercicio a la libre determinación, implica fundamentalmente el reconocimiento de autogobiernos comunales, municipales o regionales en el marco del Estado nacional, autonomía que no es independencia ni implica soberanía, elementos indispensables en la integración de un Estado”*⁴⁰. Autonomía significa el reconocimiento de derechos, no sólo a los individuos, sino también a grupos humanos como tales, dándoles cabida en la estructura del Estado. Si el objetivo último de la lucha de los pueblos contra el colonialismo externo es la independencia, el objetivo de la lucha contra el colonialismo interno es la autonomía y autodeterminación dentro del Estado plurinacional.

Esta nueva visión del valor de los pueblos indios y el reconocimiento de su identidad específica dentro de los distintos Estados nacionales latinoamericanos queda reflejada en las nuevas Constituciones de estos países: Bolivia (1967 con reformas de 1994), Perú (1993), Venezuela (1999), Colombia (1991) y Ecuador (1996):

- a) Definición del Estado: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela se definen como Estados pluriculturales y pluriétnicos, reconociendo su diversidad étnica y cultural.
- b) Reconocimiento de la personalidad jurídica de las comunidades indígenas: Bolivia, art., 171, Perú, art. 890 y Venezuela art. 119, siendo este el más explícito al declarar que “El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política

⁴⁰ G. LÓPEZ Y RIVAS, (2002), pp. 5 y 6.

y económica, sus culturas, usos y costumbres. Idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida”.

- c) Reconocimiento de la jurisdicción indígena: Bolivia, art. 171, Colombia, art. 246, Perú, art. 149 y Venezuela, art. 260, en todos ellos, casi con las mismas palabras se reconoce que las autoridades naturales de las comunidades indígenas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias según el derecho consuetudinario.
- d) Reconocimiento del derecho de consulta y participación: Colombia, art. 329, Venezuela, 1290, y Ecuador, art. 84, que reconocen el deber del gobierno de consultar a las comunidades indígenas antes de tomar ciertas decisiones que les puedan afectar como, por ejemplo, en Ecuador, los planes de prospección y explotación de recursos no renovables.
- e) Autonomía política, económica y social: Colombia que en el art. 1 de su Constitución se declara una “República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales” y en el art. 286 define como entidades territoriales “los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas” y Perú, art. 890 que declara que las comunidades campesinas y las nativas... son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso de la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece”.
- f) Cultura y educación: Bolivia, art. 171, Colombia, art. 68, Ecuador, art. 66, Perú, art. 19, Venezuela, art. 121. Estos artículos definen el derecho de una educación general y que “respete la identidad cultural”, que sea “conforme a la diversidad del país” que sea “intercultural y bilingüe”, que “proteja la pluralidad étnica, lingüística y cultural” del país o, como en Venezuela “los pueblos indígenas tienen el derecho de mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados de culto ...y tienen derecho a una educación propia y a un régimen educativo de carácter intercultural y bilingüe”.
- g) Recursos Naturales: Bolivia, art. 171, Colombia, art. 330, Ecuador, art. 84, Perú, art. 660, Venezuela, art. 120. En los que se reconocen los derechos de los pueblos indios: “a sus tierras comunales”, “a los derechos

sobre las tierras comunales de grupos étnicos que son inalienables, imprescriptibles e inembargables”, “al uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras” y al “aprovechamiento de los recursos naturales en los hábitats indígenas por parte del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica de los mismos”⁴¹.

Hay también que mencionar, como ejemplo de los frutos que va teniendo este nuevo enfoque indianista, el profundo cambio que supuso el Convenio 169 de la OIT, de 1989, sobre “Pueblos indígenas y tribales en países independientes” en relación con la anterior Recomendación 1104 de 1957, de carácter claramente integracionista. El Convenio ya no se dirige, como hacía la Recomendación, a los “*pueblos cuyas condiciones sociales y económicas correspondan a etapas menos avanzadas*”, sino que habla de aquellos pueblos “*cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional*” (art.1), también insiste el convenio en que “la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del Convenio”.

El Convenio, entre otros, reconoce los siguientes derechos de los pueblos indios: “los gobiernos con la participación de los pueblos interesados, deberán desarrollar una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de estos pueblos y garantizar el respeto de su integridad” (art.2.1); se debe “promover la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de estos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, sus valores y prácticas, y sus instituciones” (art. 2.2.b y art. 5); “las medidas adoptadas para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados, no deberán ser contrarias a los deseos expresados libremente por estos pueblos” (art-.4); “los pueblos interesados deberán tener derecho a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo” (art.7); “los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste la relación con las tierras o territorios” (art. 13); “deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas” (art. 28.3).

⁴¹ Para las distintas Constituciones ver la Base de Datos de la Universidad de Georgetown: www.georgetown.edu/pdba/Constitutions.

4.1. *La controversia actual: el anti-indianismo*

Si en los años setenta, como hemos visto, se levantaron las voces contra cualquier tipo de indigenismo asimilador o integrador, dando origen al indianismo, en la actualidad, no son pocas las voces que se levantan contra un indianismo que temen ponga en peligro la unidad nacional y hasta el sistema capitalista. El nuevo indianismo se ha identificado injustamente con movimientos guerrilleros como Sendero Luminoso de Perú y otros movimientos radicales como los del Subcomandante Marcos en México. Sin duda uno de los críticos más radicales del indianismo es el escritor peruano Mario Vargas Llosa quien refleja en sus escritos el pensamiento anti-indígena de muchos intelectuales criollos europeizados. En 1996 Vargas Llosa publicó un libro titulado **“La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo”**⁴² en el que, analizando el movimiento indigenista a través de la vida y la obra del escritor y antropólogo peruano José M^a Argueda, hacía una devastadora crítica del indigenismo, no desde el hispanismo, sino desde el liberalismo más radical, al que tildaba de ser una ficción ideológica “reaccionaria, irracionalista, antimoderna y antiliberal”.

Para el Premio Nobel peruano, la obra etnológica de Argueda es una sarta de *“hermosas mentiras, una verdadera utopía arcaica porque surge de las cenizas de esta sociedad arcaica, rural tradicional, mágica, folclórica. En el mejor sentido de la palabra”*. Llosa piensa que *“Arquedas fue un gran escritor primitivo, pero nunca llegó a ser moderno... y el ideal arcaico que presenta es hostil al desarrollo industrial, antiurbano, pasadista”*. Vargas Llosa examina las diversas visiones del indio que se han dado en la política, la sociología, la antropología y la historia, y que han creado mitos y estereotipos que son, según él, muy distintos a la realidad actual del indígena americano. Para Vargas Llosa, el indio de nuestros días ya está libre de todo sentimiento de explotación y discriminación racial, y ha optado por la modernidad, lo que supone abolir todo lo mágico-religioso de las culturas indias y renunciar a sus creencias y costumbres tradicionales⁴³. El camino a esta modernidad a la que han optado los indios está necesariamente, afirma Vargas Llosa sin titubear un segundo, en la democracia liberal y el mercado competitivo capitalista.

⁴² M. VARGAS LLOSA, (1996).

⁴³ IDEM, p. 251.

En 2003, la Fundación Internacional para la Libertad, presidida por el mismo Mario Vargas Llosa, organizó un Seminario Internacional sobre “Las amenazas a la democracia en Latino América: terrorismo, debilidad del Estado y neopopulismo”, en el que se habló de “el indigenismo, este fundamentalismo suave que recorre nuestro continente” y en él se afirmó rotundamente que *“es improbable que el indigenismo reaparezca, con la extinción casi total de la guerrilla senderista y la legitimidad de la democracia”*⁴⁴. En su discurso de clausura Mario Vargas Llosa hizo una durísima crítica de todos los movimientos indígenas declarándolos un verdadero peligro para la democracia. *“El indigenismo en Ecuador, Perú y Bolivia– dijo– está provocando un verdadero desorden político y social, y por eso, hay que combatirlos”*⁴⁵. Vargas Llosa, con su obsesión liberal, identificó el indianismo con el colectivismo y declaró que *“el desarrollo y la civilización son incompatibles con ciertos fenómenos sociales y el principal de ellos es el colectivismo... El socialismo, el nazismo y el fascismo son los fenómenos colectivistas del pasado. Hoy se expresa mediante el nacionalismo y los integristas religiosos”*. *“En el movimiento indígena– continuó diciendo el Premio Nobel de Literatura– hay un elemento perturbador que apela a los bajos instintos, a los peores instintos del individuo ...estas actitudes son incompatibles con la civilización, con el desarrollo y a la larga nos arrastran a la barbarie”*.

Como podía esperarse, las palabras de Vargas Llosa ofendieron a los defensores de los pueblos indígenas, y la prensa y los radios se llenaron de durísimas críticas al escritor peruano; críticas que reflejan el profundo sentimiento de rechazo que sienten las nuevas generaciones de indios latinoamericanos hacia los intelectuales encerrados en su torre de marfil criolla. “Las declaraciones de Vargas Llosa ofenden la dignidad indígena latinoamericana”, decían unos, “el idiotismo inútil de Vargas Llosa alienta la desaparición de los pueblos indios”, o “el racismo de Vargas Llosa es absur-

⁴⁴ E. KRAUZE, (2003), p. 2

⁴⁵ J. OLMOS, (2003), “Vargas Llosa dice que el indigenismo es un peligro para la democracia” en “El Universo”. 11 de noviembre, Guayaquil. En otro artículo publicado en el periódico “El Comercio” del 28/10/92, titulado “Cabezazos con la Madre Patria”, Llosa ya había presentado una verdadera apología del colonialismo y el etnocidio ocurrido en Latinoamérica durante estos últimos 500 años, y en mayo de 2003, Vargas Llosa volvió sobre el mismo tema del “indigenismo truculento” con un artículo en el periódico “El País”, titulado “Los Hispanicidas” en el que hace una defensa acérrima de la españolidad de Perú y vuelve a atacar a un “indigenismo truculento ...una ideología ya por fortuna trasnochada que hunde sus raíces en el romanticismo nacionalista y étnico del siglo XIX”.

do”⁴⁶, decían otros, todavía otros, viendo a Vargas Llosa como “un títere de Washington”⁴⁷, afirmaban que “Llosa desgraciadamente se ha desprestigiado y es una vergüenza para América Latina”. Ana Arranz en un artículo titulado “¿Indignarse con Vargas Llosa?”⁴⁸ compara al escritor peruano con el Gran Inquisidor: *“Ahora la Inquisición tiene otras formas: libre mercado, democracia, progreso, capitalismo. Cualquiera que ose enfrentarse a ellas, bien sea a nivel social, bien a nivel político, económico o cultural se verá abocado a la hoguera. Hoy los inquisidores no llevan el ropaje eclesiástico, no se llaman Torquemada ...sino Mario Vargas Llosa, escritor español antes que peruano, puesto que optó por ser europeo renegando de su origen, mantiene una virulenta cruzada contra el movimiento indígena latinoamericano”*.

Líderes indígenas de Perú, Bolivia y otros países latinoamericanos criticaron también con dureza las palabras de Vargas Llosa. Leónidas Iza, presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) dijo que las declaraciones del escritor peruano eran “una ofensa para los pueblos de América Latina”; el presidente del Parlamento Indígena de América y de la Comisión de Asuntos Indígenas y otras Etnias del Congreso del Ecuador dijo que *“el señor Vargas Llosa parece haber perdido definitivamente su identidad, parece incluso haber perdido su palabra que tan bien utilizó en su tiempo... Vargas Llosa que poco o nada tiene de latinoamericano, no mira las causas de la protesta. No mira la extrema pobreza. No mira la explotación y humillación que provocan la indignación y han llevado a los 511 años de resistencia”*.

Pero no es sólo Mario Vargas Llosa el que tiene una visión negativa del indianismo. El también escritor argentino nacionalizado francés, Julio Cortázar, refiriéndose a los movimientos indígenas, atacaba lo que él llamaba el telurismo⁴⁹, el folclorismo, los nacionalismos de escarapela y banderita: *“el telurismo me es profundamente ajeno por estrecho, parroquial y hasta diría aldeano; puedo comprenderlo y admirarlo en quienes no alcanzan, por razones múltiples, una visión totalizadora de la cultura y de la historia”*⁵⁰.

⁴⁶ www.nodo50.org/pachakuti/indi_vargas_llosa.htm. Se trata de la Web del movimiento “Contrainformación en la red. Nodo50”.

⁴⁷ <http://bolivia.indymedia.org/es/2004/01/6084.shtml>. Indymedia Qollasuyu – Ivi Iyambae – Bolivia es una organización indígena boliviana.

⁴⁸ A. ARRANZ, (2003), p. 2.

⁴⁹ “Telurismo”= propio de la tierra.

⁵⁰ J. CORTÁZAR, (1967), p. 7. El mismo Cortázar en una entrevista en la revista *Life en Español*

Otro autor⁵¹ ve a las culturas indígenas como “productoras de pobreza” por no haber alcanzado el racionalismo occidental que ha llevado al desarrollo de la ciencia y, con ello, al desarrollo de las tecnologías. Roger Bartra, miembros del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional de México publicó en el diario “El País” el 26 de Oct. de 2003 un artículo titulado “**El Zombi Político**” en el que afirma que “*el indigenismo es más bien un zombi político mimado por fuerzas sociales que reaccionan contra la expansión de la democracia en América Latina*” y alerta del peligro de apoyar a estos movimientos indigenistas – y continúa diciendo “*para complicar más las cosas, hay sectores conservadores (incluso de la Iglesia Católica) que apoyan al zombi indigenista*”⁵².

También dentro de la Iglesia Católica se han levantado voces contra el actual indigenismo, por considerar que el indigenismo puede poner en peligro la unidad espiritual que el catolicismo ha traído a Latinoamérica. Muchos sectores de los llamados conservadores hispanistas advierten de que esta unidad espiritual en el catolicismo es un elemento de identidad de los países Latinoamericanos y son un fundamento de independencia frente a las amenazas de la modernidad que se cierne sobre el nuevo continente. “*En este sentido, y en nombre de la unidad nacional y la unidad latinoamericana, desconfían de algunas voces indigenistas que socavan esta identidad y unidad*”⁵³. El arzobispo de Antequera–Oxaca, en México, advirtió, no hace mucho a sus fieles de la necesidad de tener presente las advertencias del Papa sobre la “teología indígena” y la “teología de la liberación” pues estas pueden ser fuerzas que promuevan la desunión en la Iglesia y añadía:

“Algunas de estas corrientes apoyan incluso el feminismo y el indigenismo para difundir tesis y metodologías derivadas del marxismo ...y algunas llegan al extremo de socavar la centralidad de Jesucristo como Salvador Universal, mientras difunden que las tradiciones del indigenismo son compatibles con la fe cristiana ...el indigenismo católico junta tradiciones legítimas con tradiciones incompatibles con la fe cristiana”.

de 7 abril, 1969, habla del indigenismo como de “complejos regionales” y “complejos de inferioridad”.

⁵¹ O. MUÑOZ, (2002), p. 1.

⁵² R. BARTRA, (2003).

⁵³ L. A. REYES, (2003), p. 3.

5. A modo de conclusión

Quinientos once años llevan los pueblos indios de América luchando por su identidad; simplemente para que los dejen ser lo que siempre han sido: Quechuas, Aymaras, Guaraníes, Kogis, Mapuches o miembros de uno de los 89 pueblos o 400 etnias que ya habitaban aquel continente antes de la llegada del almirante Colón. Pero en nombre de valores foráneos para aquellas gentes, siempre se les ha intentado hacer cambiar. Primero, en nombre de la cruz y la corona, se les quiso convertir en fieles súbditos católicos de sus Graciosas Majestades de España; luego, en nombre de una independencia criolla se les intentó suprimir, más tarde, en nombre de la República se les quiso convertir en personas homogéneas cuyo único signo de identidad fuese la ciudadanía; luego en nombre de la nación mestiza se les intentó integrar en un Estado nacional; finalmente, hoy, su identidad es combatida en nombre del desarrollo, el capitalismo y el pensamiento neoliberal.

Hoy el “problema” indio, problema, que hay que decir, han creado los no-indios, no tiene fácil solución pues para resolverlo sería necesario conjugar dos elementos de naturaleza distintas: el *Estado*, de naturaleza política, como un conjunto de personas organizadas bajo un poder coactivo dentro de un territorio cuyas fronteras son reconocidas internacionalmente, y la *nación*, de naturaleza cultural, como un sentimiento de “nosotros distintos de ellos”, nacido de la combinación de múltiples factores como pueden ser la raza, la lengua, la religión, los mitos, las gestas históricas, el arte en todas sus formas, las tradiciones de todo tipo pasadas de padres a hijos, etc., etc. Cada nación, tiene orígenes distintos, pero el resultado es siempre el mismo, un sentimiento compartido de “nosotros” y “ellos”.

Muchas son las soluciones políticas que se han pretendido dar para la conjunción del elemento *político estatal* y el elemento *cultural nacional*. De entrada puede decirse que el Estado Nacional es en cierta manera un mito, pues en todos los llamados Estados que pretenden ser puramente nacionales siempre encontramos minorías étnicas, lingüísticas o religiosas que se sienten de alguna manera discriminada. Todos los Estados nacionales que se fueron creando desde el siglo XVI en Europa, nacieron gracias a un grupo humano, no siempre mayoritario numéricamente, que se impuso por la fuerza, consiguiendo así la llamada unidad nacional, a costa de otras minorías más débiles. Otras soluciones a la dicotomía Estado–Nación han sido los Estados plurinacionales organizados de forma federal con mayor o menor autonomía para las minorías; en España, con la llegada de la democracia se

engendró el híbrido de una nación y varias nacionalidades, y otras veces se habla de Estados Asociados. En todos estos casos el elemento fundamental del Estado ha sido siempre el territorio, dentro del cual todo ser humano, como ciudadano, tiene como único signo de identidad nacional la pertenencia a este territorio. Así, la solución a la dicotomía estado–nación se resuelve identificando el elemento político territorial con el elemento cultural nacional, dando origen al Estado Nacional.

Sin embargo, para muchos pueblos de Asia, África o América Latina, (y aun de Europa) el fundamento del ente político estatal no es el territorio, sino la etnicidad, entendida esta como el conjunto de valores culturales de una comunidad humana. Este etnonacionalismo fue el que guió muchos de los movimientos independentistas de las antiguas colonias de Asia y África, y es el que explica el renacimiento étnico desde la segunda mitad del siglo veinte⁵⁴. Probablemente una de las causas de la caótica situación en algunas partes de África es debida a que los territorios estatales cortan las líneas naturales de las distintas naciones étnicas. Mientras la globalización va eliminando las fronteras territoriales de los Estados y la concentración del poder económico reduce cada vez más la soberanía de los Estados territoriales, para muchos, lo único que puede mantener a las comunidades humanas son los vínculos étnico culturales.

Esta es hoy la demanda de los pueblos indígenas de Latino América: que se reconozca el carácter multiétnico, multicultural y plurinacional de los Estados de aquel continente. Esto, en la práctica significan tres demandas concretas⁵⁵: territorio–identidad cultural–autodeterminación. Para los indios de América su “territorio” no es sólo un trozo de tierra, es el fundamento de su identidad cultural y el fundamento de toda su cosmovisión. La segunda demanda de los pueblos indígenas es la de que se les permita ser lo que son con sus lenguas, sus costumbres, sus formas de ejercer la ley, etc. La tercera demanda, y la que sin duda es la más malinterpretada y la que más temores suscita, es la de la autodeterminación, es decir el derecho a gobernarse así mismos y a tomar control de sus propios destinos, siempre, dentro del Estado plurinacional.

Este derecho de autodeterminación no tiene que suponer necesariamente la escisión independentista y la creación de nuevos Estados Nacionales.

⁵⁴ C. McKEE, (1998), pp. 4 y ss.

⁵⁵ R. STAVENHAGEN, (1992), pp. 421–440.

Sería absurdo pensar que el actual Perú se rompiera en siete nuevos Estados independientes según los siete pueblos indios presentes en aquel país andino, o que Argentina concediera la independencia a los nueve pueblos indios, o que el actual México desapareciera para dar a luz a seis nuevos Estados independientes indios. El problema que se plantea es el de la unidad en la diversidad. Un Estado que reconozca en su territorio la autonomía de los distintos pueblos que lo componen. Una autonomía que implica “*el reconocimiento de autogobiernos comunales, municipales o regionales en el marco del Estado. Una autonomía que permite definir formas de participación de etnias y pueblos dentro del Estado en términos de programas sociales, políticos y económicos*”⁵⁶. Una autonomía que significa el reconocimiento de los pueblos a la autodeterminación dentro de un territorio nacional en el que ninguna cultura intente absorber a las otras, sino que, de la fusión de todas, surja la cultura nacional.

La defensa de los pueblos indios latinoamericanos ha de pasar por un equilibrio político-nacional, que satisfaga las aspiraciones de identidad y autodeterminación de unos, sin romper la unidad estatal necesaria para poder ocupar un lugar en el actual mundo globalizado. Las respuestas radicales a este dilema son siempre malas y causa de sufrimientos innecesarios. Sería absurdo un enfoque romántico-idílico-bucólico a la situación de los pueblos indios, basado en la absurda idea roussoniana del salvaje feliz. Muchos pueblos indios tienen graves deficiencias dietéticas y carecen de servicios sanitarios básicos, sin mencionar el alto índice de analfabetismo que pueda existir entre su población y sus bajísimos niveles de ingresos que les privan, no ya de los lujos, sino de muchos de los bienes básicos que el hombre, a través de los siglos, ha sabido descubrir y fabricar, para mejorar la calidad de vida de los seres humanos: una vivienda que los proteja de los elementos y los ataques de la naturaleza vegetal y animal, el agua potable, una alimentación equilibrada y una asistencia médica adecuada, no son lujos de los que los pueblos indios puedan o quieran prescindir en aras de su pureza étnica. Tampoco sería admisible, como algunas veces se ha pretendido hacer, intentar conservar las culturas indígenas encerrándolas en verdaderos “zoológicos humanos” para disfrute de los turistas que van a contemplar su “curiosa forma de vida”.

Pero si estos extremos “conservacionistas” deben ser rechazados, por no tomar en cuenta la realidad de la situación de los pueblos indios en el mundo

⁵⁶ G. LÓPEZ Y RIVAS, (2002), p. 6.

de hoy, también es absolutamente rechazable la solución “aniquiladora” de la realidad india en aras de la ciudadanía homogénea del Estado nacional. Llámelo como quieran, plurinacional, federal, de las autonomías, o cualquier otra cosa, lo cierto es que en el mundo de hoy, ni siquiera en Europa, el Estado nacional homogéneo es ya posible. Si los últimos cuatrocientos años han sido los años de la formación de los Estados nacionales europeos, los próximos siglos serán los siglos de las minorías dentro de estos Estados; minorías autóctonas o llegadas de fuera con las continuas oleadas de emigrantes, que exigirán su derecho a “ser y permanecer diferentes” con todos los derechos que le conceda su calidad de ciudadanos. Esto, naturalmente, supondrá un nuevo concepto de democracia participativa en la que todos los grupos étnicos y todos los pueblos, como tales, participarán en los procesos de toma de decisiones del Estado. Como dice un autor, hasta ahora la relación entre indígenas y el Estado se ha formado “desde arriba” con un proyecto nacional excluyente para crear un Estado homogéneo y la igualdad ciudadana, ahora es necesaria la búsqueda de la ciudadanía “desde abajo”, es decir, la creación de una *ciudadanía étnica*: “*la redefinición de la participación social y política donde los indígenas sean interlocutores con el Estado, creen sus formas de representación y sus espacios políticos donde se propicie el poder de decisión sobre los proyectos que les conciernen*”⁵⁷. En esto, precisamente, consistirá el ejercicio, reconocido por la ONU del derecho de autodeterminación de los pueblos.

En 1981, propiciado por la UNESCO, se celebró en San Juan de Costa Rica una reunión de expertos en la que se construyó una definición de “etnodesarrollo” que puede ser un buen colofón a este estudio sobre la defensa de los derechos de los indios de Latino América.

*“Entendemos por etnodesarrollo–dijeron los expertos–la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada, para que guíe su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquier que sea el nivel que considere, e implica una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el propio grupo étnico es la unidad política administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión”*⁵⁸.

⁵⁷ A. ROJAS CORTÉS, (sf), p. 1.

⁵⁸ J. M. FERNÁNDEZ, (s.f.), p. 7.

ANEXO 1
Distribución de los principales pueblos indios de Latinoamérica

Países	Población total indígena	% sobre población total	Principales grupos étnicos
México	13.416.000	14%	Zapotecos, Mixtecos, Chinantecos, Nahuas, Cuicatecos, Mazatecos
Honduras	922.000	15%	Tolupanes, Chorotegas, Lencas, Payas, Chortis
Nicaragua	240.000	5%	Miskitos, Garífunas, Ramas
El Salvador	422.000	7%	Nahuatas, Garífunas
Costa Rica	38.000	1%	Huétares, Teribes, Malekus, Cabécares, Guaymis
Guatemala	7.129.000	66%	Quichés, Garífunas, Xinkas, Ixiles, Kaqchikeles
Panamá	132.000	6%	Kunas, Wargandis, Mundungandis, Emberas
Venezuela	465.000	2%	Wayués, Umés, Yanomamis, Yekuanas, Yagaranas, Waraos
Colombia	816.000	2%	Guajiros, Emberás, Huitotos, Ingas, Baris, Kankuamos, Paeces, Nukaks, Kogis, Aruacas
Ecuador	5.235.000	43%	Shuars, Awas, Kachis, Secoyas, Kichwas, Huaronis, Tsáchilas
Perú	11.655.000	47%	Aymaras, Quechuas, Asháninkas, Aguarunas, Shipibos, Cocamas, Machiguencas
Chile	1.180.000	8%	Mapuches, Pehuenches, Aymaras
Argentina	361.000	1%	Kollas, Wichis, Onas, Tehuelches, Mapuches, Guaraníes, Huarpes, Tobas, Chorotes
Paraguay	157.000	3%	Guaraníes, Tobas, Chorotis, Chiriguano, Ayoreos, Chamacocos
Bolivia	5.652.000	71%	Aymaras, Quechuas, Ese ejas, Chiquitanos, Guayaras, Yuquis, Guaraníes
Brasil	332.000	1%	Yanomamis, Xavantes, Ticunas, Guaraníes, Macuxis, Guajajaras

Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo. Anuario el Mundo Indígena. 2002–2003

Bibliografía

- ALCALDE, S., (2001), “México, indígenas, EZLN y otras cuestiones”, www.ocm.tvheaven.com/ezln.html.
- ALSINA, FRANCH, J., (com) (1990), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza.
- ANGUIE, A., (1999), “Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law” en *Laws of the Postcolonial* (E. Darian Smith and Peter Fitzpatrick. Eds), Ann Arbor, Univ. of Michigan Press.
- ANON, (2001), “Indígenas americanos: explotación, genocidio, olvido”. www.monografias.com/trabajos/indigenas/indigenas.shtml.
- ARISTÓTELES, (1991), *Política*, Madrid, Alianza Ed., p. 46 a 57.
- ARRANZ, A., (2003), “¿Indignarse con Vargas Llosa?”, *Indimedia*. Perú.
- BABROFF, K. H., (1986), *Francisco de Vitoria / John Marshall y las justificaciones jurídicas de la colonización de América*, Univ de Nuevo México.
- BARTRA, R. R., (2003), “Un Zombi político”, *El País/Opinión*. 26–10.
- BARRE, M. Ch., (1983), *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI.
- BECKER, M., (1995), “Indigenismo and Indian Movements in Twentieth-Century Ecuador”, Paper prepared for the September 1995 Meeting of the Latin American Studies Association. Whashington.
- BOLETÍN PRENSA, (2000), “Obispo advierte contra el indigenismo ideológico en México”, *ACI*. México.
- CASAS, B. DE LAS, (1985), *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Sarpe.
- CONSTITUCIONES LATINOAMERICANAS, “Declaraciones sobre derechos de los indios”, www.cajpe.org.pe/p_ind7.htm.
- CORTÁZAR, JULIO, (1967), “Acerca del intelectual latinoamericano”. *Casa de las Américas*, nº 45. Habana.
- DELGADO, G., (1998), “El globalismo y los Pueblos Indios. De la etnicidad a la agresión benevolente de la biomedicina” en J. M. Valenzuela (ed) *Procesos culturales de fin de siglo*, Tijuana, Conaculta.

- DEVÉS VALDÉS, E., (2003), "El pensamiento Indigenista en América Latina entre 1915 y 1930" *Nuke Mapu* de 5 junio.
- FENOCIN, (2003), "Las declaraciones de Vargas Llosa ofenden la dignidad del movimiento indígena de Abya Yala". *Boletín de Prensa* 11 noviembre.
- FAVRE, H., (1998), *El indigenismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ, J. M., (1997), "Del indigenismo al indianismo: ¿Cambio semántico o giro copernicano en la ideología y política indigenista interamericana?", VI Encuentro de Latinoamericanistas Españoles en Madrid. www.ucm.es/info/cecal/encuentr/areas/antropol/5a/indig.htm.
- FERNÁNDEZ, JOSÉ M., (s.f.), "Indigenismo / Etnicidad / Ciudadanía", www.chalonautas.edu.pe/pdf/indigenismo.pdf.
- GARAY, B., (sf), *El comunismo de las misiones jesuíticas*, Asunción, Carlos Schuman.
- IBARRA, H., (2003), "Neoindigenismo e indianismo: El caso del Ecuador", *Ñuke Mapu*, 6 junio.
- KRAUZE, E., (2003), "Zonas Neurálgicas". *El País/ Opinión*, 4-12-2003.
- KINTTO, L., (2003), "Vargas Llosa indigna a indígenas", *Indimedia*, Argentina.
- (1993), *Historia de las Indias*, Madrid, BAE, Tomo 9.
- LÓPEZ Y RIVAS, G., (2002), "Problemática de los pueblos Indígenas en América Latina". Documento presentado en el Seminario sobre problemática de los pueblos indígenas en América Latina, México, 24 mayo.
- LOZOYA, MARQUÉS DE, (1988), *Historia de España* (6 vols), Barcelona, Salvat.
- MARIÁTEGUI, J. C., (1974), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta.
- McKEE, Ch., (1998), "The Concept of Nation in Latin America", *PILAS*, University of Newcastle.
- McNASPY, CL. J., (1987), *Una visita a las ruinas jesuíticas*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch (CEPAG).
- MEDINA RUIZ, F., (1987), *El Paraíso Demolido. Las Reducciones Jesuíticas del Paraguay*, México, Tradición.

- MUÑOZ, O., (2002), *El indigenismo, un problema cultural*, México, O. M. Mérida, Yucatán.
- OIT, (1957), *Recomendación 104 sobre la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independiente*, Ginebra, OIT.
- (1989), *Convenio n° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, Ginebra, OIT.
- OLMOS, J., (2003), “Vargas Llosa dice que el indigenismo es un peligro para la democracia”. *El Universo* 11–11–2003.
- PABLO III, *Bula “Sublimis Deus”*, [www.advance.com.org/pfernadno/Doslgi LA/Paulo3.Sublimis.htm](http://www.advance.com.org/pfernadno/Doslgi_LA/Paulo3.Sublimis.htm).
- PALACIOS, S. y ZOFFOLI, E., (1991), *Gloria y tragedia de las misiones guaraníes: historia de las Reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*, Bilbao, Mensajero.
- REYES, L. A., (2003), “Indigenismo y Anti-indigenismo en América Latina”, *Koeyu Latinoamericano*, mayo.
- RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, J. L., (2001), “La conquista como problema filosófico o una página selecta de la historia de las ideas: la exhaustiva controversia entre Las Casas y Sepulveda sobre si era posible aplicar a los indios americanos la categoría aristotélica de esclavos naturales”, jorgelrg@uol.com.br.
- ROJAS CORTÉS, A., (sf), “La búsqueda de la ciudadanía étnica «desde abajo»”, www.iglom.iteso.mx/pm4/angélica.html.
- SOLS LUCÍA, M. y GONZÁLEZ FAUS, J. I., (1993), *Textos para el Centenario de América Latina: 1492–1992*, Barcelona, Col. Cristianisme i Justicia, n° 34.
- STAVENHAGEN, R., (1992), “Challenging the Nation State in Latin America”, *Journal of International Affairs*, vol 45, n° 2.
- THOMAS, H., (2003), *El Imperio Español: De Colón a Magallanes*, Barcelona, Planeta.
- TOURAINÉ, A., (1989), *América Latina: Política y Sociedad*, Barcelona, Espasa Calpe.
- VARGAS LLOSA, M., (1992), “Cabezazos con la madre patria”. *El Comercio*, 28–10–1992.

— (1996), *La utopía arcaica. José M^a Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

— (2003), “Los Hispanicidas”. *El País/Opinión*, 6-5-2003.

VARIOS, (1980), *Historia Universal*, (10 vols), Barcelona, Salvat.

VITORIA, F. DE, (1998), *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*, Tecnos.