REVISTA IIDH

INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS
INSTITUT INTERAMÉRICAIN DES DROITS DE L'HOMME
INSTITUTO INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS
INTER-AMERICAN INSTITUTE OF HUMAN RIGHTS

IIDH Instituto Interamericano de Derechos Humanos 30 IIHR Inter-American Institute of Human Rights 1980 - 2010

52

Julio - Diciembre 2010

Asdi AGENCIA SUECA DE COOPERACION INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO
Embajada Real de Dinamarca
REAL EMBAJADA DE NORUEGA

REVISTA IIDH

Instituto Interamericano de Derechos Humanos
Institut Interaméricain des Droits de l'Homme
Instituto Interamericano de Direitos Humanos
Inter-American Institute of Human Rights

© 2010, IIDH. INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS

Revista
341.481
Revista IIDH/Instituto Interamericano de Derechos
Humanos.-Nº1 (Enero/junio 1985)
-San José, C. R.: El Instituto, 1985-
v.; 23 cm.

Semestral

ISSN 1015-5074
1. Derechos humanos-Publicaciones periódicas

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados en esta Revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no corresponden necesariamente con las del IIDH o las de sus donantes.

Esta revista no puede ser reproducida en todo o en parte, salvo permiso escrito de los editores.

Coordinación editorial, corrección de estilo y diagramación: Marisol Molestina.

Portada y artes finales: Producción Editorial-Servicios Especiales del IIDH.

Impresión litográfica: Imprenta y litografía Segura Hermanos S.A.

La Revista IIDH acogerá artículos inéditos en el campo de las ciencias jurídicas y sociales, que hagan énfasis en la temática de los derechos humanos. Los artículos deberán dirigirse a: Editores Revista IIDH; Instituto Interamericano de Derechos Humanos; A. P. 10.081-1000 San José, Costa Rica.

Se solicita atender a las normas siguientes:

1. Se entregará un documento en formato digital que debe ser de 45 páginas, tamaño carta, escritos en Times New Roman 12, a espacio y medio.
2. Las citas deberán seguir el siguiente formato: apellidos y nombre del autor o compilador; título de la obra (en letra cursiva); volumen, tomo; editor; lugar y fecha de publicación; número de página citada. Para artículos de revistas: apellidos y nombre del autor, título del artículo (entre comillas); nombre de la revista (en letra cursiva); volumen, tomo; editor; lugar y fecha de publicación; número de página citada.
3. La bibliografía seguirá las normas citadas y estará ordenada alfabéticamente, según los apellidos de los autores.
4. Un resumen de una página tamaño carta, acompañará a todo trabajo sometido.
5. En una hoja aparte, el autor indicará los datos que permitan su fácil localización (Nº fax, teléf., dirección postal y correo electrónico). Además incluirá un breve resumen de sus datos académicos y profesionales.
6. Se aceptarán para su consideración todos los textos, pero no habrá compromiso para su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos.

La Revista IIDH es publicada semestralmente. El precio anual es de US $35,00. El precio del número suelto es de US$ 21,00. Estos precios incluyen el costo de envío por correo regular.

Todos los pagos deben de ser hechos en cheques de bancos norteamericanos o giros postales, a nombre del Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Residentes en Costa Rica pueden utilizar cheques locales en dólares. Se requiere el pago previo para cualquier envío.

Las instituciones académicas, interesadas en adquirir la Revista IIDH, mediante canje de sus propias publicaciones y aquellas personas o instituciones interesadas en suscribirse a la misma, favor dirigirse al Instituto Interamericano de Derechos Humanos, A. P. 10.081-1000 San José, Costa Rica, o al correo electrónico: s.especiales2@iidh.ed.cr.

Índice

Presentación.....7
Roberto Cuéllar M.

Mensaje de inauguración
Director Ejecutivo del IIDH, Roberto Cuéllar M......11

Conferencia magistral
Secretario General de la OEA, José Miguel Insulza.....17

Introducción al XXVIII Curso Interdisciplinario en Derechos Humanos

Aproximación a la dimensión política y pedagógica del derecho a la educación en derechos humanos..... 33
Roberto Cuéllar M.

Ponencias seleccionadas

La protección de los derechos humanos: haciendo efectiva la progresividad de los derechos económicos, sociales y culturales 55
Pedro Nikken

Cómo hacer que la Declaración de los Derechos Indígenas sea efectiva.....141
Rodolfo Stavenhagen

Las identidades indígenas en América Latina.....171
Rodolfo Stavenhagen

El derecho a la educación.....191
Ligia Bolívar O.

La justiciabilidad del derecho a la educación 213
Mónica Pinto

Educar para la justicia social. Nuevos procesos
de socialización, ciudadanía y educación
en América Latina 231
Juan Carlos Tedesco

Un espacio para ejercer y aprender derechos humanos
en la escuela. Avances en el reconocimiento y práctica
del gobierno estudiantil en los sistemas educativos
de América Latina 247
Ana María Rodino

El derecho a la educación: algunos casos de exclusión
y discriminación 267
Vernor Muñoz

Ideas-fuerza de la educación en derechos humanos 309
Abraham Magendzo

Dilemas y tensiones curriculares y pedagógicas
de la educación en derechos humanos 321
Abraham Magendzo

Anexo

La educación en derechos humanos
en la educación formal en las Américas
AG/RES. 2604 (XL-O/10) 331

Presentación

El Instituto Interamericano de Derechos Humanos presenta el número 52 de su Revista IIDH, correspondiente al segundo semestre de 2010. En esta edición se recopilan algunos de los mensajes y ponencias ofrecidas en el marco del *XXVIII Curso Interdisciplinario en Derechos Humanos. Educación en Derechos Humanos*, llevado a cabo del 16 al 27 de agosto de 2010. Este curso se enfocó en el tema de la educación en derechos humanos (EDH), como un derecho humano consagrado en el art. 13 del Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Protocolo de San Salvador, 1988), tomando en consideración para su análisis la dimensión de la pobreza.

El trabajo de promoción y educación en derechos humanos que realiza el IIDH dirigido a los más variados sectores sociales, profesionales y políticos, encuentra su expresión paradigmática en el Curso Interdisciplinario en Derechos Humanos que se lleva a cabo anualmente. Entre los alrededor de 3300 ex alumnos y ex alumnas se cuenta buena parte de los y las líderes y activistas de derechos humanos en el Continente.

Desde su creación en 1983, el Curso constituye una ocasión única para que sectores muy variados, a menudo con posiciones divergentes, se encuentren y dialoguen sobre sus concordancias y diferencias, en un plan académico basado en los principios de tolerancia y respeto. Es así como personas funcionarias de las ONG y de las instancias gubernamentales de todos los países del Continente, integrantes de distintas iglesias, docentes, investigadores, estudiantes, periodistas, policías, militares, activistas, jueces, legisladores y profesionales de variadas disciplinas reciben conferencias de reconocidos especialistas internacionales, pero también encuentran espacios para intercambiar información y opiniones, generar conocimientos, plantear proyectos o definir propósitos comunes.

Este año, el Curso tuvo un sentido íntimamente ligado a la función principal del IIDH, la educación en derechos humanos, puesto que el IIDH entiende que una moral colectiva debe enseñarse apropiadamente transmitiendo valores de justicia y libertad desde la primera edad escolar. Esto es evidente de una lectura integral del Protocolo de San Salvador, el instrumento del Sistema Interamericano especializado en materia de derechos económicos, sociales y culturales.

Desde el 2000, el IIDH ha demostrado que el derecho a la educación en derechos humanos es un derecho clave en América Latina y el Caribe, la región más desigual del mundo. Es un contexto en el que existe un gran desfase entre los avances en la democracia formal y la práctica cotidiana que se trasluce en violencia, inseguridad, pobreza y posturas autoritarias, y los niños, niñas y adolescentes son las principales víctimas. En consecuencia, la EDH es esencial para desmontar la extrema pobreza y desigualdad que existen en la región, tomando en cuenta que la misma se mueve en este entorno extraordinario, crítico y desafiante al Sistema Interamericano.

A partir del año 2000 el número de la revista correspondiente al segundo semestre de cada año recoge los materiales producto de este Curso, adquiriendo un carácter monográfico desde la estrategia centrada en el enfoque en tres grupos de derechos: participación política, acceso a la justicia y educación en derechos humanos; a su vez analizados mediante tres ejes transversales: equidad de género, diversidad étnica y participación de la sociedad civil. Más adelante se agregaría otro grupo de derechos: los económicos, sociales y culturales; así como la preocupación que atiende hoy la estrategia institucional: la situación de pobreza crítica vista desde una perspectiva de derechos.

El IIDH define la educación en derechos humanos como la posibilidad real de todas las personas –independientemente de su sexo, origen nacional o étnico y condiciones económicas, sociales y culturales– de recibir educación sistemática, amplia y de buena calidad que les permita: comprender sus derechos y sus respectivas responsabilidades; respetar y proteger los derechos humanos de otras

personas; entender la interrelación entre derechos humanos, Estado de Derecho y sistema democrático de gobierno, y ejercitar en su interacción diaria valores, actitudes y conductas consecuentes con los derechos humanos. El IIDH concibe al derecho a la EDH como un componente del derecho a la educación y como condición necesaria para el ejercicio de todos los derechos humanos y la democracia.

En este tenor surgió el Pacto Interamericano por la Educación en Derechos Humanos, el cual nació de la iniciativa de la República de El Salvador y de la República Oriental del Uruguay, facilitada por el IIDH y apoyada por la República de Costa Rica, la República de Colombia, la República Dominicana y la República Argentina, y aprobado el 8 de junio de 2010 por la Asamblea General mediante resolución AG/RES.2604 (XL-O/10). Dicho pacto tiene el objetivo de desarrollar procesos de orientación a los Estados parte y signatarios del Protocolo de San Salvador en el campo de la educación en derechos humanos, enfatizando en los puntos de conexión que conducen al fortalecimiento de su dimensión pedagógica. Este documento se ha incluido en la presente edición como anexo.

Esta edición de la Revista incluye la conferencia magistral ofrecida en el marco del XXVIII Curso Interdisciplinario por el Secretario General de la Organización de los Estados Americanos, José Miguel Insulza. Al mismo sigue un artículo de introducción a la temática, preparado por quien suscribe como primera lección del Curso, y una sección que contiene algunas de las ponencias centrales que formaron parte de su bagaje académico, que aparecen en el orden en que fueron presentadas. Se incluye el texto de las ponencias de los expertos y expertas que siguen: Pedro Nikken (Venezuela), Mónica Pinto (Argentina) y Rodolfo Stavenhagen (México), integrantes de la Asamblea General del IIDH, así como Ligia Bolívar (Venezuela), Juan Carlos Tedesco (Argentina), Abraham Magendzo (Chile), Ana María Rodino (Argentina) y Vernor Muñoz (Costa Rica).

Es nuestro más sincero deseo que esta contribución del IIDH represente un aporte significativo para el impulso del derecho a la educación en derechos humanos en las estrategias pedagógicas de

los Estados que adquirieron el compromiso de ofrecer una educación que implante el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos, la justicia, la democracia y la paz.

Roberto Cuéllar M.
Director Ejecutivo, IIDH

Ponencias seleccionadas

Las identidades indígenas en América Latina

*Rodolfo Stavenhagen**

Sería fácil comenzar diciendo que si hay algún grupo social en la región latinoamericana cuya identidad descansa esencialmente en un profundo sentido de pertenencia, este grupo tendría que ser un pueblo o una comunidad indígena. Un examen más cuidadoso de las realidades sociales y culturales complejas de los países latinoamericanos, sin embargo, nos tendrán que llevar a desconfiar de generalizaciones ambiciosas y obligarnos a enfocar más cuidadosamente los entramados de los diversos factores que intervienen en la dinámica de las interrelaciones entre individuos y grupos a quienes se aplica el término "indígena" o alguno de sus sinónimos (indios, nativos, autóctonos, originarios) y la llamada "sociedad nacional," representada frecuentemente por las instituciones del Estado.

Los "indios" no solamente fueron "descubiertos" por los conquistadores españoles, también fueron (en orden estrictamente alfabético, no temporal ni exhaustivo) agredidos, atacados, catalogados, civilizados, convertidos, demonizados, descritos, deshumanizados, despojados, discriminados, esclavizados, estudiados, evangelizados, excluidos, explotados, extinguidos, imaginados, incomprendidos, marginados, masacrados, nombrados, perseguidos, satanizados, sometidos, subordinados... Todo lo cual debe haber influido considerablemente en su identidad y sentido de pertenencia y cohesión social. La conquista de América, ahora llamada elegantemente "el encuentro de dos mundos," fue ante todo un colosal desencuentro y un brutal encubrimiento, como bien lo han señalado los filósofos Tzvetan Todorov y Enrique Dussel[1].

** Sociólogo y antropólogo mexicano. Ver datos completos en la pág. 141 de esta edición.

1 Todorov, Tzvetan, *La conquista de América, la cuestión del otro*. Siglo XXI, México, 1987; Dussel, Enrique, *El encubrimiento del indio: 1492*. Hacia el origen del mito de la modernidad. Cambio XXI, México, 1992.

En Chile, el historiador Bengoa lamenta que

> ...la ocupación de la Araucanía, episodio de la mayor trascendencia en la historia nacional del siglo XIX, no ocupa ni tres líneas de estas historias generales. La matanza de indios que implicó el avance del ejército chileno más allá del Bio-Bio, se enfrentaba al mito de origen de nuestra nacionalidad. Era como asesinar al ancestro. Pasado glorioso y presente silenciado, ha sido la característica del tratamiento contemporáneo de la cuestión indígena, originado en el mismo momento en que se produce la Independencia de Chile[2].

Florescano concluye que en México

> ...el ataque a los valores y las tradiciones indígenas alimentó el nacimiento de una conciencia social excluyente, que condujo a la intolerancia del otro. El señalamiento de los indígenas como enemigos del progreso, o la acusación de que eran culpables del atraso y los fracasos del país, puso en movimiento una campaña insidiosa que terminó de configurar una imagen negativa del indígena[3].

Así, las naciones latinoamericanas llegan al siglo veinte profundamente polarizadas en lo étnico y lo social. Después de la catástrofe militar y ecológica de la conquista (acompañada de los estragos que causaron las epidemias traídas por los conquistadores), y del considerable desplome demográfico de la población autóctona, ésta comenzó a crecer nuevamente a partir del siglo dieciocho. A principios del presente siglo se estima que la población indígena en la región alcanza unos 40 millones de habitantes.

Aunque en décadas anteriores aún se utilizaban a veces criterios raciales o biológicos, en épocas recientes las estadísticas generalmente están basadas en criterios etnolingüísticos; así, suelen ser incluidos en los censos y encuestas como indígenas las personas que hablan una lengua indígena, o todos los miembros de la familia cuyo jefe es

---

2 Bengoa, José, *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX).* Ediciones Sur, Santiago, 1985.

3 Florescano, Enrique, Etnia, *Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. Aguilar, México, D.F., 1996, pág. 491.

hablante de una de estas lenguas. Los analistas han tenido numerosos problemas con estas clasificaciones porque en algunos países (como en México, por ejemplo) ha variado el número de lenguas consideradas, y cada vez más se acepta que el criterio lingüístico no es suficiente por sí mismo para identificar a las poblaciones indígenas.

En consecuencia, se pueden agregar otros marcadores a los formularios utilizados en estos levantamientos, lo que produce resultados diversos. A los indicadores objetivos (habla o no una lengua indígena, utiliza traje indígena etc.) se suman cada vez más los indicadores subjetivos, en especial la pregunta reveladora de si la persona encuestada considera ser o no indígena. Como la respuesta depende de la autopercepción del entrevistado, la cual a su vez es producto de complejos procesos sociopsicológicos, los resultados a la postre resultan poco confiables para las tareas de los censos de población. También pueden dar resultados curiosos, como es el caso en Chile, en donde el censo de 1992 arroja 928.000 mapuche (la mayoría urbanos) pero el de 2002 da solamente 604.350[4]. La autoidentificación de los indígenas es actualmente considerada como un derecho humano, consagrado en instrumentos internacionales. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo establece: "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 presente Convenio".

Las comunidades indígenas

Como bien sabemos, la identidad indígena no se reduce a la autoadscripción individual, sino se da en contextos históricos, políticos y culturales específicos y cambiantes. Un elemento fundamental en esta ecuación es la pertenencia a la comunidad indígena, que es y ha sido tradicionalmente el *habitus*, el espacio social de los pueblos indígenas en el Continente. Las comunidades indígenas, como han aportado numerosos estudios monográficos desde hace más de

4 En 1992 contestaron a la pregunta: ¿se considera perteneciente a una cultura indígena? Mientras que en 2002 la pregunta fue formulada así: ¿pertenece Ud. a alguno de los siguientes pueblos originarios o indígenas?

medio siglo, constituyen pequeños universos sociales con su propia organización, costumbres, tradiciones, redes sociales, prácticas culturales etc., que se distinguen de otras entidades semejantes y otros tipos de asentamientos. Estas comunidades son fuente de derechos y obligaciones para sus miembros, especialmente cuando también poseen una base territorial propia que las vincula con la tierra, el espacio geográfico específico y los recursos naturales locales.

Evidentemente, este tipo de comunidad es fundamentalmente rural, tiene raíces históricas profundas, y posee una conciencia colectiva de mantener un cierto tipo de relaciones históricamente estables con el Estado. Cuando estas relaciones se rompen, como ha sucedido con frecuencia, la comunidad se encierra en sí misma o se erige en núcleo de resistencia o protesta según el caso. Si bien en algunos países las comunidades indígenas tienen personalidad jurídica propia, a veces derivada de la situación colonial anterior, en otras circunstancias se han desintegrado por la pérdida de sus terrenos, las difíciles condiciones económicas obligando a la gente a emigrar, su incorporación a espacios urbanos en expansión, o múltiples otras condiciones que contribuyen a su transformación o desaparición eventual. Entonces, también se transforma el sentido de la identidad colectiva y, por lo tanto, de las identidades individuales de sus miembros.

Veamos algunas situaciones que pueden producirse.

- *Caso A*. Comunidades que han perdido o están en proceso de perder su base territorial; la economía de subsistencia que antes sustentaba a la comunidad ya no es suficiente para su mantenimiento; los y las jóvenes emigran a la ciudad, a los circuitos de trabajadores migratorios, o incluso al extranjero. Las relaciones sociales a distancia entre sus miembros pueden seguirse manteniendo durante una o dos generaciones, pero después es probable que los vínculos se debiliten y los emigrados y sus descendientes vayan perdiendo el sentido de pertenencia a la comunidad originaria y esa identidad que los mantenía unidos. Este caso es ilustrado por la historia de numerosas comunidades indígenas campesinas en la región andina y en Mesoamérica.

- *Caso B*. Una comunidad indígena vecina a un centro urbano (industrial, minero, comercial, portuario, turístico etc.) en expansión acaba siendo engullida por éste. Al filo de algunos años se transforma en un barrio urbano más, su población se ha mezclado y sus actividades económicas se han integrado al mercado urbano industrial y de servicios. Las estructuras comunales tienden a desaparecer, así como las diversas tradiciones que alimentaban la identidad compartida (como las fiestas y ceremonias religiosas). La lengua indígena es hablada solamente por los más viejos, y a los pocos años tiende a desaparecer completamente. Tal vez solamente quede el topónimo para recordar esta historia.
- *Caso C*. Amparadas en alguna legislación favorable y fortalecidas por una sólida organización con liderazgo competente y comprometido, algunas comunidades logran mantener o, en su caso, recuperar el autocontrol sobre sus recursos y su propio desarrollo, consolidando asimismo una identidad colectiva y legitimada en la libre determinación y la participación social y política. En este caso la comunidad como estructura y los individuos como miembros pertenecientes a ella, logran tejer una red entreverada que sustenta tanto las identidades individuales como colectivas.

Por consiguiente, se puede suponer que cuanto más sólida sea la estructura de la comunidad indígena más nítida será la identidad de sus miembros y, en consecuencia, mayor serán el sentido de pertenencia y la cohesión social. Pero los diversos estudios realizados en comunidades indígenas a lo largo y ancho del Continente también demuestran dos fenómenos preocupantes. Por una parte, numerosas comunidades están fragmentadas y son escenario de conflictos latentes o manifiestos, pequeños o grandes, entre familias o facciones. Estos conflictos son generados con frecuencia por relaciones diversas con el exterior en las que intervienen agentes externos públicos o privados en torno, principalmente, al manejo de los recursos (tierras, aguas, bosques, minerales, etc.), y pueden conducir a la desintegración de la cohesión social interna de la comunidad.

Por otra parte, la estructura de la comunidad (que puede ser una defensa contra su desintegración) puede ser también un impedimento

para la innovación, la creatividad, el desarrollo y el ejercicio de los derechos humanos individuales, sobre todo de las mujeres. Con alguna frecuencia se oye decir que las comunidades indígenas tradicionales son de hecho un obstáculo para el pleno goce de los derechos humanos, y que la estructura de la comunidad es contraria a los principios generalmente aceptados de la universalidad de los derechos humanos individuales. Estas disputas surgen en torno al derecho que han venido reclamando las comunidades indígenas a ejercer su propio derecho, es decir, los llamados usos y costumbres que por lo general no han sido reconocidos en el derecho positivo nacional. El ejercicio del derecho propio es aceptado hoy día como uno de los derechos humanos de las colectividades indígenas, y en diversas reformas legislativas de los últimos años se afirma la jurisdicción indígena en el marco constitucional. Sin embargo, hay quienes expresan su preocupación por la vigencia de los derechos individuales, principalmente de las mujeres, en el seno de estas comunidades. Estos argumentos tienen a veces más bien un trasfondo ideológico y sus postulados, en todo caso, deberán ser sometidos a la verificación empírica.

Con todo, si la comunidad indígena –en sus diversas manifestaciones– fomenta la cohesión social (CS) y el sentido de pertenencia, su debilitamiento hace menguar la CS y el sentido de pertenencia, sobre todo en el marco de la creciente migración de la población indígena. Ello no ha significado, sin embargo, la desaparición de las identidades indígenas, solamente que éstas se van modificando y surgen nuevas identidades vinculadas a la transformación de la situación de los pueblos indígenas en el escenario nacional e internacional. En situaciones de aguda violencia, como la guerra civil en Guatemala, la persistente violencia en zonas indígenas en Colombia o la violencia civil en áreas conflictivas entre el Estado peruano y el grupo insurgente de Sendero Luminoso, o bien condiciones de guerra de baja intensidad, como las que tuvieron lugar hacia fines de los noventa en Chiapas, México, aumenta el número de refugiados o desplazados internos indígenas, quienes expresan de diversas formas su preocupación por la destrucción del tejido social de sus comunidades. Por consiguiente aumentan los planteamientos

en torno a la necesidad de la "recomposición del tejido social" de estas comunidades, y surgen diversos programas estatales o privados para impulsar este proceso.

Las redes indígenas

Las redes extralocales, a veces incluso transnacionales, de indígenas vinculados originariamente a una localidad o región de origen se han multiplicado considerablemente a lo largo de las décadas y suelen tener múltiples funciones sociales y económicas. Entre otras, sirven como medio de comunicación, de transmisión de bienes y dinero, de ayuda mutua y solidaridad en casos de emergencia, de apoyo a los gastos y actividades vinculados a ceremonias religiosas, fiestas parroquiales, comunales y familiares. Con frecuencia son un eslabón importante para sortear los riesgos de la migración internacional de personas indocumentadas, que cada vez se vincula más al negocio ilegal del tráfico de personas. Las redes también pueden servir de colchón de seguridad para los y las migrantes y refuerzan las identidades indígenas.

Desde hace algunas décadas ha surgido en la región latinoamericana, como en otras partes del mundo, un movimiento indígena activo, organizado y reivindicatorio, compuesto de múltiples organizaciones locales y regionales. Las circunstancias de su desarrollo son diversas y no pueden ser analizadas en estas páginas. Lo notable de estas organizaciones es que expresan y manejan cada vez más nítidamente una identidad étnica indígena y enarbolan reivindicaciones y demandas claramente étnicas vinculadas a los elementos esenciales constituyentes de su identidad. Varios son los temas vinculados a los reclamos de la etnicidad (identidad étnica).

El más profundo, me parece, es el reclamo por el reconocimiento de su existencia como pueblos indígenas. Este reconocimiento les fue negado a lo largo de la evolución del Estado republicano independiente por el régimen político y jurídico y por los grupos sociales hegemónicos. No ha sido sino hasta la segunda mitad del siglo veinte que tal reconocimiento fue otorgado con reformas constitucionales y legislación especial, sostenido por la evolución del derecho

internacional de los derechos humanos, en el cual los derechos de los pueblos indígenas han venido a ocupar un lugar especial.

En esta legislación, emergen los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho público, con derechos específicos que cubren todas las áreas de los derechos humanos (civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y ambientales). La nueva legislación, a su vez, contribuyó a dar impulso a las organizaciones indígenas las que, junto con asociaciones semejantes en otras partes del mundo, han tenido creciente presencia a nivel internacional. A tal grado, que ya se habla de una diplomacia indígena internacional. En términos sociológicos, este proceso contribuyó a la conformación de un estrato de intelectuales y profesionistas indígenas especialistas en negociaciones políticas e internacionales, capaces de manejar organizaciones complejas y producir discursos políticos e ideológicos relevantes a la época y la circunstancia. En esta dinámica se ha ido modificando también el concepto de identidad indígena. Ya no se trata solamente de una identificación con la comunidad local, sino también de la expresión de un sentimiento común de pertenencia a un pueblo indígena con sus particularidades y la conciencia de ser distinto a otros en el plano nacional e internacional.

Los pueblos indígenas

El concepto de "pueblo indígena" se ha ido abriendo camino en los distintos espacios en que actúan los indígenas, así como en los instrumentos jurídicos relevantes. La Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas reconoce que estos poseen derechos colectivos en su calidad de pueblos, como el derecho a la libre determinación. Así también lo reconocen diversas constituciones y legislaciones en América Latina, que antes no incluían estos términos. Para muchos indígenas de distintas condiciones económicas y sociales, identificarse hoy en día con un pueblo indígena específico que es reconocido legalmente como poseedor de determinados derechos humanos, constituye la fuente de una nueva identidad. Esta puede incluir un discurso histórico-político (fuimos víctimas del genocidio, fuimos colonizados, resistimos a la conquista, etc.), elementos para

restaurar una auto-estima vulnerada, la legitimación de la acción social y política (luchar contra la discriminación, el despojo de tierras), y la percepción de ser portadores de una nueva responsabilidad ante sus pueblos y ante la nación entera ("los pueblos indígenas son los auténticos defensores del medio ambiente"). La nueva identidad indígena incluye el sentimiento de pertenencia a un pueblo (o Nación en su caso) que tiene ahora una tarea histórica que cumplir. Este es el mensaje que transmiten los líderes de las organizaciones indígenas y los documentos que emanan, como proclamaciones, declaraciones, programas, resoluciones etc., de los diversos encuentros, seminarios y congresos organizados por el movimiento indígena.

El activismo social y político de algunos, basado en una creciente conciencia de su identidad étnica, contribuye a crear nuevas condiciones de participación social en las que se modifican paulatinamente las relaciones interétnicas, que a su vez influyen en la articulación de nuevas identidades. Se es indígena no solamente por ser originario y/o pertenecer a una comunidad indígena con personalidad propia, sino también se es indígena en contraste con el otro quien no lo es, y frecuentemente en lucha o en conflicto con el otro. El desencuentro original al que se refiere Todorov sigue en la actualidad. Pero si bien los desencuentros son generadores de tensión social, también fortalecen la conciencia de pertenecer y el sentimiento de cohesión de grupo. Así, la identidad indígena puede ser a la vez una identidad de resistencia pasiva y activa, como ha sucedido, por ejemplo, a lo largo de la historia de Guatemala.

El Consorcio de Organizaciones Mayas de Guatemala organizó una amplia consulta para producir una propuesta de pensamiento político desde la cosmovisión maya[5]. Concluye:

> La existencia de una crisis de identidad generalizada en la sociedad guatemalteca, se ha convertido en una patología que imposibilita la formación de un yo y un nosotros como sujeto social, político e histórico. Este SER sujeto está sumergido en la cultura de masas o encerrado en comunidades o sociedades autoritarias; en conse-

5 Consorcio de Organizaciones Mayas de Guatemala, *Caminando hacia un pensamiento político desde la cosmovisión maya*, marzo de 2008.

> cuencia ya no sabemos quiénes somos. Esta crisis se refleja en el individualismo, egoísmo, falta de autoestima, consumismo, pérdida del sentido de la vida, apatía y hasta la negación de quiénes somos.

En la Constitución Política de Guatemala de 1985, se reconoce "el derecho de las personas y de las comunidades a su identidad cultural de acuerdo a sus valores, su lengua y sus costumbres". En el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, que es parte de los Acuerdos de Paz de 1995, se señala:

> El reconocimiento de la identidad de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de la unidad nacional basada en el respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos... la identidad de los pueblos es un conjunto de elementos que los definen y, a su vez, los hacen reconocerse como tal. Tratándose de la identidad maya, que ha demostrado una capacidad de resistencia secular a la asimilación, son elementos fundamentales:
>
> i. la descendencia directa de los antiguos mayas;
> ii. idiomas que provienen de una raíz maya común;
> iii. una cosmovisión que se basa en la relación armónica de todos los elementos del universo, en el que el ser humano es sólo un elemento más, la tierra es la madre que da la vida, y el maíz es un signo sagrado, eje de su cultura. Esta cosmovisión se ha transmitido de generación en generación a través de la producción material y escrita y por medio de la tradición oral, en la que la mujer ha jugado un papel determinante;
> iv. una cultura común basada en los principios y estructuras del pensamiento maya, una filosofía, un legado de conocimientos científicos y tecnológicos, una concepción artística y estética propia, una memoria histórica colectiva propia, una organización comunitaria fundamentada en la solidaridad y el respeto a sus semejantes, y una concepción de la autoridad basada en valores éticos y morales; y
> v. la autoidentificación.

En vista de lo anterior, los estudiosos hablan ahora de una resurgente "mayanización" de la población, expresada en una creciente conciencia de su identidad maya, el uso, ahora legítimo, de la lengua maya, el respeto a las autoridades tradicionales y al derecho indígena, y la aceptación y difusión de la espiritualidad (religión) indígena

maya. Esto contrasta con la idea dominante y ampliamente difundida hace algunas décadas, que los indígenas perdían su identidad bajo el impacto de la "ladinización," es decir, se iban transformando en ladinos (el término local para referirse a los mestizos). Pero después de la cruenta guerra civil de 30 años y los acuerdos de paz de 1995, parece ocurrir el proceso contrario[6].

Cuando los sentimientos de pertenencia identitaria cultural van acompañados de una ideología que enaltece lo propio y desconoce, minimiza o rechaza el otro o lo otro, entonces podemos hablar de etnocentrismo o etnonacionalismo (nacionalismo étnico), e igualmente con frecuencia se le critica por considerarlo peligroso para la "unidad nacional". Así ha sucedido, por ejemplo, en años recientes en Bolivia, en el marco de las transformaciones políticas realizadas en este país. Es así como en décadas recientes ha surgido en diversos países latinoamericanos el reconocimiento del multiculturalismo como un fenómeno positivo, respetuoso de la diversidad y de los derechos humanos, como lo atestiguan diversos textos constitucionales (Bolivia, Ecuador, México). Y al mismo tiempo, un poli-culturalismo (culturalismo político) que maneja la diversidad cultural al servicio de una práctica política[7].

Identidades en construcción

El manejo de las identidades culturales para finalidades diversas se da en numerosas situaciones en que intervienen las comunidades, los pueblos y las organizaciones indígenas de distinto tipo. Un caso ilustrativo es el de la ciudad de Cusco en Perú, donde se documenta la emergencia, desde hace algunas generaciones, de una élite intelectual quechua que ha sido muy activa en refuncionalizar la identidad indígena[8]. Los antecedentes de este fenómeno se encuentran

6 Bastos, Santiago (comp.), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. FLACSO, Guatemala, 2008.

7 Comaroff , John L. y Jean, *Ethnicity Inc*. University of Chicago Press, Chicago, 2009.

8 García, María Elena, *Desafíos de la interculturalidad. Educación, desarrollo e identidades indígenas en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2008, pág. 26.

en los años veinte del siglo pasado cuando se gesta un estrato de profesionistas, docentes y académicos culturalmente mestizos, quienes se identifican como indigenistas por sus supuestas raíces en el incanato. Por encima de cualquier diferencia, estaban deseosos de alcanzar un objetivo político largamente anhelado: situar al Cusco como un centro político importante en el ámbito nacional y establecerse a sí mismos como políticos legítimos, al mismo nivel que sus pares limeños. Durante décadas –hasta la actualidad– se ha escenificado en Cusco anualmente el drama del imperio incaico (Inti Raymi), representación en la que los indigenistas cusqueños participan activamente. En los años veinte, el indigenismo cusqueño se convirtió en un proyecto nacional que representaba la alternativa política de las provincias frente a la propuesta del mestizaje modernizador de los limeños. Este proyecto político condujo a la constitución del Comité Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyo que fue crucial para una definición alternativa de la indigenidad, organizó varios congresos indígenas y vio en la alfabetización el medio que permitiría que los ciudadanos indios participaran en la vida política nacional como campesinos, comerciantes, estancieros o profesionales, sin verse obligados a convertirse en mestizos… los indios alfabetizados quedaban oficialmente investidos como portadores de una identidad indígena. Sin embargo, la ideología del mestizaje se fue adueñando del discurso oficial y del indigenismo político del Estado, en parte bajo la influencia de las ideas del filósofo mexicano José Vasconcelos, transmitidas al Perú por el fundador del APRA (Alianza Popular Revolucionaria de América), Víctor Raúl Haya de la Torre. Mas en su variante cusqueña, oponiéndose a los proyectos de mestizaje de la clase alta elaborados en Lima (a los que consideraban antinacionalistas e hispanizantes), el nacionalismo regionalista de los neoindianistas esperaba peruanizar el país utilizando al Cusco como la fuente geográfica original de su proyectada nación indolatina, un medio para la construcción de un Perú autóctono. La apropiación del término "mestizo" y el silenciamiento de la indigenidad han permitido a los intelectuales indígenas desarrollarse como productores culturales, libres de las limitaciones geográficas, económicas y sociales que la etiqueta "indios" imponía sobre ellos. Pero, más importante aún, al

rechazar la autoadscrita indigenidad, han sido capaces de dignificar sus vidas y sus prácticas indígenas. Actualmente, como resultado de la desindianización, la cultura indígena no es mas exclusivamente rural ni tampoco de los pobres urbanos. Es ubicua y heterogénea[9].

Así como la educación monocultural en castellano servía antaño para borrar las identidades indígenas y construir una nueva identidad nacional mestiza, así la educación intercultural bilingüe que es actualmente promovida por la UNESCO y practicada en numerosos Estados, está diseñada para reconocer y respetar la diversidad cultural (un imperativo ético global, según la UNESCO), lo que conduce a la refuncionalización de las identidades indígenas, proceso en el cual intervienen, como en el caso de Cusco, distintos grupos sociales con intereses a veces dispares.

Un campo en que esta dinámica se está dando con múltiples implicaciones para la vida económica y política de los indígenas, es el ejercicio del derecho a la cultural propia y a los saberes tradicionales. El artículo 31 de la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas dice:

> Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.

En los últimos años los pueblos indígenas han hecho numerosas denuncias sobre el saqueo de su patrimonio cultural y la apropiación por parte de empresas comerciales, generalmente extranjeras, de sus conocimientos tradicionales en materia, sobre todo, de plantas y otros

9 De la Cadena, Marisol, *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2004, pág. 85.

productos con usos medicinales. Si bien la ley dice que los pueblos indígenas tienen un derecho sobre estos conocimientos, la práctica de implementación de este derecho es sumamente compleja. ¿Qué es un conocimiento tradicional? ¿Quién es el sujeto de este derecho; algunos individuos, la comunidad, el pueblo indígena en su conjunto? ¿De qué manera debe ejercerse el derecho a un conocimiento tradicional? Una de las formas de transformar un derecho en un beneficio individual o social es el concepto de la propiedad intelectual, un elemento clave del derecho positivo del Estado, pero que no existe en el derecho indígena. El artículo mencionado de la Declaración de la ONU lo dice claramente; los pueblos indígenas tienen el derecho de ejercer la propiedad intelectual sobre su patrimonio cultural. Estos temas han sido desarrollados en el marco de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual y de la Organización Mundial del Comercio, espacios ambos en que participan los indígenas en forma creciente. A tal grado, que para algunos ser indígena hoy en día significa poseer patente de derecho intelectual reconocido sobre algo que se llama "conocimiento tradicional."

Veamos un interesante ejemplo de los grupos indígenas de la Amazonía brasileña. En la selva amazónica y en numerosas ciudades de la región, se conoce desde hace tiempo un producto llamado *kampô*, alucinógeno al que se atribuyen fabulosas cualidades curativas. Se trata de un ungüento fabricado con la secreción natural de la piel de una especie de rana arbórea que abunda en la región y en algunos países vecinos. La primera referencia etnográfica a esta rana, su maravillosa secreción y el uso que los pueblos indígenas hacían de ella, data del siglo XVIII. En el siglo veinte algunos científicos se hicieron famosos estudiando y describiendo el producto, y en años recientes diversas compañías farmacéuticas internacionales se interesaron en sus posibilidades. Su producción, distribución, uso y consumo ahora están ampliamente difundidos entre diversos pueblos indígenas y los trabajadores del caucho. Se le usa en ceremonias shamánicas y religiosas. En 2003, el pueblo indígena katukina dirigió una misiva al ministerio brasileño del ambiente alegando que este producto provenía del conocimiento tradicional katukina y que otros se estaban apropiando

indebidamente de él. El ministerio intentó asumir la defensa de este conocimiento tradicional indígena brasileño, en un afán nacionalista, ante las empresas farmacéuticas extranjeras, y algunas organizaciones no gubernamentales promovieron su protección y control por parte de los pueblos indígenas. ¿Pero quién puede demostrar tener la "propiedad intelectual" del mismo? Si es patrimonio genérico de los pueblos originarios de la región, entonces el concepto mismo de "propiedad intelectual" es inadecuado. Si alguno adquiere el derecho legal de su explotación industrial (su patente), entonces los demás, aduciendo los mismos derechos, se considerarán defraudados. Mientras se resuelve este complejo problema en los tribunales nacionales e internacionales, los katukina –y sin duda otras comunidades también– han aprendido a explotar este "conocimiento tradicional" en su propio beneficio, organizando *tours*, seminarios y sesiones psicodélicas para visitantes entusiastas de todo el mundo. Para ello también se han movilizado los auténticos shamanes en cuyos ritos y ceremonias el *kampô* juega un papel especial. En este proceso la identidad cultural de los pueblos indios va cambiando. Procesos semejantes han sido descritos en otras partes de la América indígena[10].

La historia anterior se repite con frecuencia y señala un fenómeno reciente, a saber, el uso político y cada vez más comercial también de la etnicidad (identidad étnica) de los pueblos indígenas, las minorías étnicas y otros grupos identificados precisamente en términos de sus características étnicas. Lo que los Comarof llaman "la etnicidad, sociedad anónima" se refiere al hecho que grupos sociales que han mantenido su identidad étnica a lo largo de la historia, por diversas circunstancias, la utilizan ahora cada vez más para relacionarse con el mercado global y para obtener beneficios reales para ellos mismos y sus comunidades a través de esta inserción. Esto no es lo que se pensaba originalmente que sería el "conocimiento tradicional" de los pueblos indígenas, pero es lo que de ahora en adelante dará mayor impulso a la identidad indígena en transformación. Tal vez sea triste decirlo, pero la identidad indígena está en trance de transformarse en

10 Da Cunha, Manuela Carneiro, *"Culture" and culture: traditional knowledge and intellectual rights*. Prickly Paradigm Press, Chicago, 2009.

un artículo de consumo más en la economía global. Ciertamente es lo que se ve en la multiplicidad de proyectos de ecodesarrollo en áreas indígenas, en donde lo "exótico" y lo "pintoresco" de las culturas indígenas es simplemente un ingrediente más en la publicidad que vende el producto.

Frente a estas tendencias las organizaciones indígenas han lanzado el concepto de "desarrollo con cultura e identidad," que ahora ha sido retomado por la Organización de Naciones Unidas. Basado en los artículos 3, 23 y 32 de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas[11], un documento elaborado en un seminario organizado por el Foro Permanente para Cuestiones Indígenas elucida la cuestión así:

> El concepto de desarrollo que tienen los pueblos indígenas se basa en una filosofía apoyada por los valores de reciprocidad, solidaridad, equilibrio y colectividad de que los humanos deberían vivir dentro de los límites del mundo natural. El desarrollo con cultura e identidad se caracteriza por un enfoque integral que procura cimentarse en los derechos y la seguridad de la colectividad y un mayor control y el gobierno autónomo de las tierras, los territorios y los recursos. Se basa en la tradición que respeta a los antepasados, pero también está proyectado hacia el futuro.
>
> En consecuencia, los pueblos indígenas son quienes deben determinar sus propias nociones de desarrollo, así como ayudar a reconstruir las instituciones actuales para mejorar su situación y la de la humanidad en su conjunto. Las interpretaciones del bienestar por parte de los pueblos indígenas tienen una serie de elementos comunes, como:
>
> - La importancia de los actores económicos colectivos y de las instituciones económicas de la comunidad.
> - La integridad de la gobernanza indígena.
> - El objetivo de la producción no debe entenderse sólo en relación con las utilidades, sino con la mejora de la calidad de vida.

11 Artículo 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. Artículo 23. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo. Artículo 32. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos.

- El enriquecimiento de la noción de desarrollo de manera que los seres humanos están en armonía con la Madre Tierra.
- La libre determinación.
- La interacción entre las personas, los recursos y los aspectos espirituales de la vida, así como el fortalecimiento de las instituciones de conocimientos de los pueblos indígenas[12].

Con anterioridad, otra reunión de expertos indígenas en 2008 había enunciado la siguiente visión:

Nuestro enfoque del desarrollo autodeterminado o desarrollo con identidad:

- Tenemos un enfoque holístico no sectorial y enraizado de nuestro propio desarrollo.
- Procuramos construir sobre nuestros derechos colectivos –ahora reconocidos en la DNUDPI– particularmente nuestro derecho de libre determinación.
- Nuestro entendimiento de la cultura es que se trata de un modo de vida total y deriva de nuestras formas de vivir y nuestras relaciones con la tierra, y no es una cosa en sí misma (y no puede ser reducida simplemente a la danza, el ritual o el lenguaje); así que enfocamos nuestra atención en la alimentación, la producción, las artesanías y una sólida base de recursos, así como nuestra vida espiritual.
- Buscamos la plena participación ("o estamos a la mesa o estamos en el menú").
- Basado en mayor control, autonomía y autogobierno.
- Fundado en derechos seguros a nuestras tierras, territorios y recursos.
- Asegurando el consentimiento libre, previo e informado.
- Promoviendo nuestra diferencia, nuestra diversidad y nuestra resistencia.
- Construyendo sobre la tradición con respeto a nuestros antepasados, pero sin ser retrógrados.
- Aceptando que junto a los derechos hay responsabilidades y que algunas costumbres también deben ser reformadas, por ejemplo, en relación a las mujeres indígenas y grupos discriminados[13].

12 E/C.19/2010/14.

13 E/C.19/2008/CRP. 11.

A falta de conclusión

A falta de conclusión, debemos reconocer que las identidades indígenas siguen cambiando como lo han hecho a lo largo de los siglos, y que no es posible hablar de una sola identidad indígena estática. Fundamentalmente, estas identidades están determinadas por dos elementos: el interno, propio de la vida en comunidad rural y lo que ella significa para sus miembros, y el externo que existe en función de las relaciones de los indígenas con el resto de la sociedad nacional y extranjera. Las identidades van cambiando con el tiempo y las circunstancias. Un caso ilustrativo lo proporciona un estudio sobre las identidades guerrilleras en la Costa Atlántica nicaragüense a lo largo de 25 años[14]. En la vida cotidiana, el elemento interno y el externo están entrelazados. Así, la identidad comunitaria ha cambiado en función de las transformaciones económicas y por el hecho que desde hace algunos años el sistema jurídico reconoce a los pueblos indígenas y sus derechos. El concepto de "comunidad indígena" como descriptor esencial de los modos de vida de los pueblos indígenas ha dejado de tener la funcionalidad que tenía todavía hace algunas décadas. Ahora el concepto que adquiere fuerza y significado es el de "pueblos indígenas" con sus implicaciones jurídicas, políticas y movilizadoras. Para las organizaciones y el liderazgo indígenas, el concepto de "pueblo" está vinculado al de "libre determinación" que se ha transformado en toda una agenda de acción política. Esta transformación ha dado elementos de cohesión social y sentido de pertenencia a nuevas generaciones de indígenas y, al mismo tiempo, se ve desafiada por las tendencias integradoras al mercado global y el neoliberalismo, y desintegradoras (de la comunidad originaria idealizada y de las tradiciones ahora en proceso de revalorización). La dialéctica entre estas tendencias contradictorias determinará la evolución de las identidades indígenas en el futuro. Es probable que las políticas públicas y sociales tendrán que ver con esta evolución.

14 Bataillon, Gilles, "Trabajo del antropólogo y trabajo de los testigos. La Mosquitia 1982-2007", en: *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, Vol. XXVI, núm. 78, 2008, págs. 509-555. Se trata del relato anecdótico de las relaciones entre el antropólogo y sus informantes, en donde aparece tan problemática la identidad del investigador como la de los investigados.

En la región latinoamericana, la ideología hegemónica (Estado, política, sociedad civil) sigue profundamente enraizada en el concepto de la modernización económica, la integración del Estado y la nación mestiza, que marginan y excluyen a los pueblos y las culturas indígenas. Ante ella, los pueblos indígenas (principalmente a través de sus organizaciones) están en proceso de construir una contra-ideología basada en concepciones alternativas, tales como la libre determinación, la autonomía, el desarrollo con cultura e identidad, el buen vivir, el multiculturalismo y el interculturalismo. El impacto a largo plazo de estas perspectivas sobre las condiciones de vida de los indígenas sigue siendo una cuestión abierta.