

POR LA CONQUISTA DE LA AUTODETERMINACIÓN

En el cincuentenario de la Declaración de Barbados

Alberto Chirif

Editor



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

CONTENIDO

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

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

u **PARTE 2**

CONTEMPORÁNEOS Y POSTERIORES

Gobernanza territorial y pueblos indígenas Pedro García Hierro	201
--	-----

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

Barbados desde la antropología brasileña João Pacheco de Oliveira	227
---	-----

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

La situación de los pueblos indígenas de Paraguay Rodrigo Villagra	271
--	-----

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

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

Barbados: Derrotero de unos inicios Frederica Barclay	327
---	-----

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

u **PARTE 3**

BARBADOS E IWGIA

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

DIÁLOGOS INTERGENERACIONALES SOBRE BARBADOS I Y II:

Entrevista al poeta náhuatl Natalio Hernández Xocoyotzin

**Aída Hernández Castillo
y Patricia Torres Sandoval**

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

Estos dos eventos marcaron a generaciones de antropólogos y antropólogas, así como a una nueva generación de activistas indígenas, que se formaron bajo la influencia de la crítica anticolonial y antirracista, documentada en las dos Declaraciones de Barbados. Estos textos, que se han convertido en fundamentales para las teorizaciones sobre la descolonización en América Latina, si bien son complementarios, tienen demandas y estilos narrativos distintos¹⁴⁵. El primero de ellos fue elaborado por un grupo de antropólogos, cuyos nombres son ya referentes importantes para la antropología crítica latinoamericana: Pedro Agostinho da Silva (Universidad Federal da Bahía, Salvador), Nelly Arvelo Jiménez (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas), Miguel Alberto Bartolomé (Universidad de Buenos Aires), Guillermo Bonfil Batalla (Universidad Nacional Autónoma de México), Víctor Daniel Bonilla (Comité para la Defensa del Indígena, Bogotá), Oscar Bolioli (Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra), Gonzalo Castillo Cárdenas (Comité para la Defensa del Indígena, Bogotá), Miguel

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Memorias de la Reunión de Barbados II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Na ni indio



Na ni indio:

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

Na ni indio:

*ipampa mocacahcayaqueh coyomeh
queman asico campā tlanahuatiaya nocolhua.*

Na ni indio:

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

Na ni indio:

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

Na ni indio:

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

Na ni indio:

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

Na ni indio:

*ihuan namah nihmati nipixtoc
nonelhuayo ihuan no tlahlamiquilis.*

Na ni indio:

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

Yo soy indio



Yo soy indio:

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

Yo soy indio:

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

Yo soy indio:

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

Yo soy indio:

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

Yo soy indio:

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

Yo soy indio:

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

Yo soy indio:

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

Las demandas de las mujeres antes y después de Barbados

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A cincuenta años del manifiesto de Barbados I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

169. Para efectos de referencia sobre la antropología comprometida se puede revisar: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180515110853/Practicas_Otras_2.pdf Se puede ver también el artículo de Rappaport, Joanna y Abelardo Ramos Pachó (2010) “Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico”. Disponible en: ed.pucp.edu.pe/wpcontent/uploads/biblioteca/Rappaport_Ramos_Historia_colaborativa.pdf

tivismo epistémico,¹⁷⁰ que lejos de beneficiarlos, termina afectándolos. Las experiencias de investigadores que solo buscan apropiarse de conocimientos para realizar publicaciones o para entregarlos a empresas que buscan apropiarse de la flora, de la fauna, del territorio o mercantilizar sus tradiciones culturales, es parte de la memoria histórica de los pueblos, por lo que muchos han decidido cerrar sus territorios a la comunidad académica. Otras comunidades han involucrado a intelectuales indígenas de sus propios territorios para echar mano de la formación académica y fortalecer los procesos de formación dentro del espacio comunitario, ya sea para defender los derechos colectivos o para judicializarlos en espacios del Estado. Varios intelectuales y antropólogos indígenas también han estado defendiendo los derechos desde la academia y otros, desde el Estado.

El debate entre Gonzalo Aguirre Beltrán y Natalio Hernández Xocoyotzin sigue teniendo vigencia frente a una tradición antropológica que continúa sirviendo a los Estados latinoamericanos para plantear políticas homogeneizadoras e integracionistas, que, a nombre de un progreso, entendido desde una visión eurocentrada y externa a la comunidad, justifican sus acciones etnocidas. Tal vez se intente justificar la buena intención de los y las antropólogos, en aquel entonces y ahora, con el argumento de que se busca lograr la igualdad en el trato y en el ejercicio pleno de los derechos para la población indígena. Sin embargo, el discurso en torno a la “igualdad” ha silenciado una de las exigencias que los pueblos indígenas han enarbolado durante años: justamente, el derecho a ser diferentes, a ser sujetos de derechos desde sus diferencias, el reconocimiento de las diferencias sin racializarlas.

La redistribución económica, reconociendo los derechos culturales y territoriales de los pueblos indígenas, es un requisito fundamental para poder lograr el diálogo entre personas indígenas y no indígenas desde la horizontalidad, que reivindica el humanismo del siglo XXI del que nos habla el poeta Natalio Hernández.¹⁷¹

Reflexiones finales

La voz de Natalio Hernández Xocoyotzin, nos ha llevado por un recorrido en la historia de los últimos cincuenta años de relaciones Estado y pueblos indígenas en México. Su valoración de los logros alcanzados parte de su propia experiencia como defensor de los derechos lingüísticos y promotor de la literatura indígena. Trabajar dentro del aparato estatal ha implicado una lucha constante por educar

170. Una iniciativa promovida por una nueva generación de intelectuales y activistas indígenas, que demandan el derecho a la auto-representación y denuncian la continuidad del proyecto colonial en la antropología es el programa Entrevista al Entrevistador, promovido por el Colectivo Mixe https://colmix.org/?page_id=221

171. Su concepto de Humanismo del Siglo XXI lo desarrolla en su libro *De la Confrontación al diálogo intercultural con los pueblos indígenas* (2010)

a los burócratas con quienes comparte espacio, por combatir el racismo cotidiano, pero también por representar al Estado mismo en muchos contextos. Desde esta voz se ha transitado en la disidencia, en la resistencia, en la propuesta, ya sea desde el espacio organizativo o desde el espacio del Estado, buscando siempre el respeto de los pueblos indígenas.

Aprendimos mucho de esta entrevista y respetamos sus perspectivas positivas sobre los logros que se han alcanzado en México a 50 años de la primera reunión de Barbados, aunque no compartimos su optimismo sobre el momento actual para los pueblos indígenas. La autoproclamada “Cuarta Transformación” del gobierno de Andrés Manuel López Obrador (2018-2023) representa una continuidad con el paradigma desarrollista, en el que los pueblos indígenas de nuevo son definidos como “pueblos pobres” que deben de ser tutelados y protegidos por el Estado y sus programas de bienestar social. La llamada Ley de Derecho y Cultura Indígena, pasa a ser letra muerta, cuando se trata de despojar a los pueblos de sus territorios para construir carreteras, vías ferroviarias o proyectos mineros.

Coincidimos con Natalio Hernández, en que es momento de promover alianzas desde el respeto a nuestras diferencias, para construir una sociedad más justa. Como él, pensamos que los conocimientos indígenas (lo que desde la academia se ha llamado sus epistemologías y ontologías) tienen mucho que enseñarnos, para aprender a relacionarnos con la naturaleza y la madre tierra desde el respeto, como un elemento más que somos en el cosmos y no como los y las dueñas de esta tierra. Quisiéramos cerrar este texto compartiendo las conceptualizaciones del poeta náhuatl en torno a lo que él llama “El Humanismo del Siglo XXI” y con un poema en náhuatl y español que expresa esta aspiración utópica de su pensamiento actual:

“Mi llamado ahora es a la formación de una nueva conciencia nacional. Lo que yo he venido planteando como ideal, como una transición del indigenismo del siglo XX, a un nuevo humanismo del siglo XXI. Mi llamado consiste en pasar del indigenismo excluyente del mundo indígena, a una sociedad mexicana incluyente; con esta idea de humanismo, propongo dejar de ver al otro como mendigo, pobre e ignorante. Los pueblos indígenas no son mendigos, la sociedad dominante los ha vuelto mendigos, porque la sociedad dominante se queda con todo el poder, con todo el dinero, con todo el pensamiento occidental; por eso necesitamos revisar todo el bagaje de 500 años y sedimentarlo para construir un nuevo paradigma de sociedad mexicana del siglo XXI, en donde nos hermanemos indígenas y no indígenas, —no hay otra opción histórica—, y a eso le llamo humanismo del siglo XXI. Tenemos que trascender de la sociedad mestiza eurocéntrica, producto de la utopía de José Vasconcelos que ya se agotó, a una sociedad multilingüe, pluricultural, pluriversa. Vasconcelos habló y escribió acerca

de un ideal de hombre, producto de la raza cósmica. Este pensamiento ya caducó, tenemos que ser capaces de superarlo. El pasado sigue vivo, el pasado es hoy y será mañana, mi visión de lo indígena es que trascienda a la sociedad mestiza, a eso que han llamado “la raza cósmica” y que constituye, actualmente, el sector mayoritario de la sociedad mexicana. Mi llamado es a este sector del pueblo, porque creo que el sector criollo con un pensamiento occidental ya no va a cambiar. Lo que tiene que cambiar es el *populi*, el *masehual*, el pueblo y el pueblo está constituido por la población indígena, yo diría un 50%, pero solo una cuarta parte, se reconoce con orgullo como mexica, como mixe, como maya, y de allí un sustrato medio que es la población a la que le han hecho creerse mestiza, que es una población híbrida porque no se reconoce europea, tampoco mexicana, mucho menos indígena; está como decía mi maestro León-Portilla: está en *Nepantla*, es decir, en medio, ni de aquí ni de allá. Es esta población mestiza la que necesita nutrirse de las raíces mesoamericanas para construir esta sociedad humanista, una sociedad mexicana multilingüe, pluricultural, que reconoce sus raíces ancestrales mesoamericanas y las enriquece con lo que ha significado la Conquista y la Colonia”.

Yancuic Anahuac cuicatl¹⁷²

*Mostla momiaquilis topialis
chamanis toxochih
huehca mocaquis in cuicatl.*

*¡lpan cualtzin xochicuahuatl
cueponis toxochih
xochiohuas in cuicatl!*

Canto nuevo de Anáhuac

Mañana seremos ricos
renacerán nuestras flores
trascenderán nuestros cantos.

¡Del árbol florido
brotarán nuestras flores
florecerán nuestros cantos!

BIBLIOGRAFÍA

- Bonfil Batalla, Guillermo, Mosonyi, Esteban Emilio; Aguirre Beltrán, Gonzalo; Arizpe, Lourdes; Gómez Tagle, Silvia
1977 “La declaración de Barbados II y comentarios”, *Nueva Antropología*, vol. II, núm. 7, diciembre, pp. 109-125.

172. Natalio Hernández, *Queman tlachixqueh totlahtolhuan/ El despertar de nuestras lenguas*, Editorial Diana, México, 2002.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel

2007 *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Corona, Sonia. (3 de junio de 2018)

Asesinadas dos candidatas locales en menos de 24 horas en México. *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/internacional/2018/06/02/mexico/1527962598_145968.html

De Sousa Santos, Boaventura

2009 *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI Editores, México.

Del Jurado Mendoza, Fabiola. Don Juan Pérez, Norma. (5 de febrero de 2019)

Emergencia comunitaria de género. Respuesta de las mujeres indígenas a las múltiples violencias y el despojo del territorio. *Ichán Tecolotl La casa del Tecolote*. Recuperado en: (<https://ichan.ciesas.edu.mx/emergencia-comunitaria-de-genero-respuesta-de-las-mujeres-indigenas-a-las-multiples-violencias-y-el-despojo-del-territorio/>)

En la consulta sobre el Tren Maya, 92.3 votó por el “Sí” y 7.4 por el “No”. (16 de diciembre de 2019) *El Economista*. Recuperado de: <https://www.eleconomista.com.mx/politica/En-la-consulta-sobre-el-Tren-Maya-92.3-voto-por-el-Si-y-7.4-por-el-No-20191216-0034.html>

Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas - ECMIA (2013). Violencias y Mujeres Indígenas. Documento preparatorio para la CSW57. Serie Indígenas en Acción, Vol.12. Perú, CHIRAPAQ.

Frites, Eulogio

2011 *Los Derechos de los Pueblos Indígenas en Argentina* Buenos Aires:PNUD.

Hernández Castillo, Rosalva Aída

2019 “Racialized Geographies and the “War on Drugs”: Gender Violence, Militarization, and Criminalization of Indigenous Peoples” en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* vol.24, núm.3, pp.635-652.

Hernández Xocoyotzin, Natalio

1998 *In Tlahtoli In Ohtli* Mexico: Editorial Plaza y Valdez.

2002 *Queman tlachixqueh totlahtolhuan/ El despertar de nuestras lenguas*, México: Editorial Diana.

2010 *De la Confrontación al diálogo intercultural con los pueblos indígenas* México: Editorial Plaza y Valdez.

Leyva Xochitl, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar (et. al)

2015 *Prácticas Otras de Conocimiento(s). Entre Crisis, Entre Guerras*. México, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, 3 tomos.

López y Rivas, Gilberto

2020 *“Los Pueblos Indígenas en la Cuarta Transformación”*. México. Editorial Bajo Tierra A. C.

Málaga-Villegas, Sergio Gerardo

2019 “Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad” En *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* (México), vol. XLIX, núm. 2, 2019 Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Pp.35-58.

Muñoz García, Graciela Beatriz y Lina Rosa Berrio Palomo

2020 “Violencias más allá del espacio clínico y rutas de la inconformidad: La violencia obstétrica e institucional en la vida de mujeres urbanas e indígenas en México” En Patrizia Quattrocchi y Natalia Magnone (Compiladoras) *Violencia obstétrica en América Latina: conceptualización, experiencias, medición y estrategias* Buenos Aires: Colección Cuadernos del ISCo Serie Salud Colectiva. Pp. 103-131

Páez Morales, Alejandro (5 de febrero de 2019)

En 2018, 106 casos de violencia contra mujeres políticas. *Crónica.com.mx*, Recuperado en: <http://www.cronica.com.mx/notas/2019/1109328.html>

Quijano, Aníbal

1998 “La colonialidad del Poder y la Experiencia Cultural Latinamericana”. En *Pueblo, Época y Desarrollo: La Sociología en América Latina* Roberto Briceno-León Heinz R. Sonntny (editores) Caracas: CENDESLACSO Nueva Sociedad.

Rappaport, Joanna y Abelardo Ramos Pachó

2010 *“Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico”*. Disponible en: ed.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/Rappaport_Ramos_Historia_colaborativa.pdf

Reinaga, Burgoa, Ramiro

1978 *Tawantisuyo: Cinco Siglos de la Guerra Queswaymara contra España* La Paz: Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink’a

Rivera Cusicanqui, Silvia

2010 *Ch’ixinakax utxiwa. Una Reflexión sobre Prácticas y Discursos Descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Zapata, C., y Oliva, E.

2019 La segunda reunión de Barbados y el Primer congreso de la cultura negra de las Américas: Horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina En *Revista de Humanidades*, 39, Pp. 319-347.

