

LA SUPERVIVENCIA DE LAS CULTURAS INDÍGENAS

CLAIRE SMITH

Este artículo aborda algunas formas en las que la investigación antropológica y arqueológica puede favorecer la supervivencia de las culturas indígenas. Así mismo reflexiona acerca de cómo llevar a cabo la investigación para que ayude a la transmisión de conocimientos culturales y tenga en cuenta el impacto de la globalización en la supervivencia cultural de los indígenas. Mi argumento se basa en la premisa de que la continuidad es la clave para la supervivencia de dichas culturas. Las culturas son entidades vivas que se transmiten de generación en generación y, si bien tienen manifestaciones materiales, son algo más que meros objetos materiales. La continuidad cultural depende del reconocimiento social de la identidad de una comunidad y de la transmisión de los productos culturales, tales como relatos, danzas, ritos religiosos, formas cotidianas de interacción, o de la reproducción de la organización de la sociedad como un todo. Toda esa miríada de factores que conforman lo que denominamos cultura tienen que ser transmitidos si queremos que haya una continuidad cultural si bien esto no excluye el cambio cultural. Los seres humanos son criaturas inteligentes y adaptativas y todas las culturas se hallan en un estado constante de “cambio”, es decir, de convertirse en la manifestación futura de esa cultura.

Las disciplinas que estudian las culturas indígenas han heredado un legado que es profundamente colonial. El proceso colonial estaba basado en el deseo de conquistar mundos desconocidos. Los artefactos se convirtieron en la prueba material de la conquista de una nación, estableciendo lo que Said (1978) denomina la “posición de superioridad” de los colonizadores. El encuentro con el ‘otro’ cultural se teorizaba como ‘exótico’ y, como tal, digno de atención erudita. Las colecciones de los colonizadores

representaban la paradoja de los mundos desconocidos, aunque conocidos. Cuando se exhibían en museos, cada nueva exposición era transformada por su contexto en símbolo de la capacidad europea de conocer y controlar los mundos inexplorados de las exóticas colonias. Como parte integrante del proceso se llevó a cabo una apropiación de las culturas indígenas lograda mediante la investigación y la representación. Sin embargo se prestó poca atención a las formas de supervivencia de estas culturas frente al ataque violento del colonialismo. De hecho, con frecuencia se asumía su desaparición y lo mejor que los colonizadores podían hacer por los pueblos indígenas era suavizar su agonía.



Fig. 1.- Noción indígena del concepto de tiempo.

Durante décadas, la invasión colonial española, inglesa, francesa, holandesa y portuguesa de diversas partes del mundo fue interpretada como el principio del fin de las culturas indígenas. Sin embargo, en la actualidad, es evidente que estas culturas han sobrevivido, aunque su aspecto exterior puede haber variado y algunas se encuentran todavía amenazadas. El resultado del proceso de contacto ha adoptado formas diversas en las distintas partes del mundo, del mismo modo que las culturas indígenas eran diferentes con anterioridad al contacto con los europeos. Si bien han experimentado cambios radicales en muchas partes, las poblaciones indígenas han utilizado la flexibilidad y la resistencia inherentes a sus culturas para asegurar su supervivencia. En este proceso, muchas de estas poblaciones han optado por adoptar los instrumentos que fueron utilizados para cambiarlos, controlarlos y desposeerlos, para asegurar la supervivencia de sus propias sociedades y valores culturales. El investigador anishinaabe, Gerald Vizenor (1999), acuñó el término “survivance” para describir el proceso.

En un mundo interconectado, las poblaciones indígenas se enfrentan a nuevos desafíos y a nuevas oportunidades. Los desafíos guardan relación con su entorno social y físico, con presiones concomitantes hacia el cambio radical, mientras las oportunidades descansan principalmente en las posibilidades para establecer alianzas globales con otras poblaciones indígenas y en el desarrollo de empresas económicas.

Los sistemas de conocimiento indígenas y los occidentales

El desafío de favorecer la supervivencia de los grupos indígenas requiere el compromiso de respetar los valores culturales que informan sus sistemas de conocimiento y sus creencias. Aunque puede parecer una tarea sencilla, en realidad no lo es. Los indígenas y las sociedades occidentales tienen una visión del mundo muy diferente. Lo que significa que puede que ni siquiera seamos capaces de identificar algunas creencias importantes, y mucho menos de respetarlas. Todos interpretamos el mundo que nos rodea a través de la lente de nuestra propia experiencia, así que no resulta sencillo entender el mundo desde el punto de vista de la experiencia de otra persona especialmente cuando esa experiencia surge de una base cultural totalmente diferente. Por lo tanto, el primer paso para llevar a cabo una investigación que favorezca la supervivencia de estas culturas es tratar de comprender la visión que tienen del mundo.

Su visión del mundo y el enfoque científico occidental en la investigación representan dos sistemas de conocimiento bien diferenciados. La arqueología tiene sus raíces en la ciencia occidental y explica el pasado indígena a partir de la visión del mundo occidental. Sin embargo, existen diferencias significativas: por ejemplo, mientras la percepción occidental tiende a enfatizar las entidades limitadas, las discontinuidades y el individualismo, las indígenas tienden a acentuar los enlaces, las continuidades y las relaciones. Una diferencia fundamental es la relacionada con la noción de tiempo (figs. 1 y 2). Frente a la noción del tiempo lineal de los occidentales, en la que el presente surge del pasado a un ritmo regular y cuantificable, desde el punto de vista indígena el pasado permanece embebido en el presente, y, como tal, ejerce una influencia progresiva en la acción presente.

Los arqueólogos interpretan la cultura material indígena en términos de la lógica de las tipologías y de los sistemas de clasificación occidentales. Basados en sistemas de conocimiento occidentales, los sistemas de clasificación arqueológicos fallan, a menudo, a la hora de ver las posibles variables y las diferentes lógicas tipológicas de las sociedades indígenas. Sin embargo, la teoría y la lógica indígenas pueden jugar un papel a la hora de ampliar las interpretaciones arqueológicas, y aproximarlas a lo que pudiera haber existido en el pasado.

La incorporación de los conocimientos indígenas a la práctica arqueológica es una tendencia minoritaria, aunque importante, en la arqueología de Australasia y norteamericana, y es evidente que algunos sistemas de clasificación entrelazan, cortan o incluso contradicen algunos tipos y clases arqueológicos considerados “normales”. Por ejemplo, la arqueóloga Tara Million usa su herencia cree para guiar su práctica arqueológica, desde el diseño de su investigación al análisis o la excavación. Guiada por esa filosofía cree, Million desarrolló un modelo de investigación circular, con cuatro cuadrantes: la comunidad nativa, los académicos, el registro arqueológico y la interpretación (fig. 3). De este modelo deriva una práctica arqueológica en la que la excavación se lleva a cabo en círculos, en vez de en cuadrados. El trabajo de Million demuestra que el desarrollo de una arqueología indígena conlleva numerosos desafíos y negociaciones, como evidencia el siguiente pasaje:

“Mis proyectos arqueológicos y mis publicaciones se basan en la construcción de un puente entre dos sistemas de valores en competencia y en conflicto: el aborigen y el académico occidental convencional... yo me veo arrastrada en varias direcciones contradictorias. Sobre la mesa se exponen valores culturales que van conformando las preguntas expresadas por cada individuo, aborigen o académico... En cambio, yo elijo llegar a acuerdos y negociaciones con estas dos culturas específicas” (Million 2005, 51).

La supervivencia de los valores culturales indígenas es factible utilizando dichos valores para guiar las prácticas de investigación. Pero, para que esos conocimientos indi-

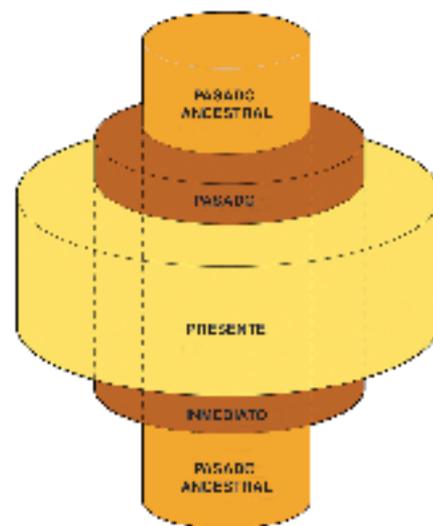


Fig. 2.- Noción occidental del concepto de tiempo.

genas pasen a ocupar un papel central, son necesarios cambios sustanciales en dichas prácticas de investigación:

“Si nos fijamos en algunos de los conceptos que tienen estas comunidades sobre el pasado, las formas tradicionales de enseñar su historia, su patrimonio y sus restos ancestrales, y el papel y la responsabilidad de los conocimientos de la investigación para las comunidades, estaremos en disposición de concebir un tipo de práctica arqueológica muy diferente –aquella que pone énfasis en la ética y en la justicia social destinada a una audiencia más amplia y diversa” (Atalay 2006, 295-96).



Fig. 3.- Modelo de investigación circular de Tara Million

Este enfoque puede hacer que la investigación adquiera un mayor valor para las comunidades indígenas y reforzar así las bases para garantizar su supervivencia cultural. No basta con que los investigadores enseñen a las comunidades una versión occidental de cómo funciona el mundo, sino que tenemos que proporcionar a los miembros de la comunidad una plataforma a partir de la cual poder guiar las prácticas de la disciplina, de modo que tengan significado y sean útiles para ellos, en relación a la perpetuación de sus propios sistemas de conocimiento. De esta manera, la investigación puede ser incorporada dentro del conjunto de herramientas que garanticen la supervivencia cultural.

Propiedad intelectual y propiedad cultural

La protección de la propiedad intelectual y cultural indígena es esencial para la supervivencia de sus valores culturales, pero en ocasiones la protección de estos derechos de propiedad parece reñida con el avance del conocimiento científico. El debate sobre ‘a quién pertenece el pasado’ es especialmente acalorado cuando implica la propiedad intelectual y cultural de las poblaciones indígenas (Nicholas y Bannister, 2004; Smith y Wobst, 2005). Las críticas indígenas de la práctica arqueológica han movilizad a la disciplina en direcciones constructivas. Estas críticas, como las anteriores opiniones de marxistas y feministas, ponen hoy en día un nuevo énfasis y abren nuevas perspectivas para el desarrollo de una práctica arqueológica con conciencia política, que sea sensible y se halle en armonía con las metas de las poblaciones indígenas. Entre los temas clave están: ¿quién se beneficia de la investigación arqueológica?, ¿tienen derecho los arqueólogos a controlar el pasado de otros?, ¿es el enfoque científico occidental, en cuanto a teoría y métodos arqueológicos, necesariamente la ‘mejor’ manera de interpretar el pasado?, ¿cuáles son las implicaciones prácticas de la investigación arqueológica para las poblaciones indígenas con las que trabajan, para quienes los ‘artefactos’ constituyen un patrimonio vivo?, ¿cómo pueden transformar los investigadores su teoría y su práctica para dejar de causar daños a las poblaciones indígenas?

Normalmente los arqueólogos asumen por sí mismos las respuestas a este tipo de preguntas. A menudo damos por hecho que la arqueología es útil y que tenemos la res-

ponsabilidad, así como el derecho, de controlar y crear el pasado de los otros. Nos parece evidente que es algo necesario y que debe hacerse de forma científica y rigurosa, como es propio de la arqueología. Rara vez tenemos en cuenta enfoques distintos al occidental a la hora de proteger el patrimonio cultural, o cuestionamos los temas propuestos por nuestra investigación y cómo estos temas promueven o impiden la supervivencia cultural indígena.

Si bien se han creado diversas organizaciones, declaraciones y códigos internacionales (como el World Archaeological Congress), en ningún caso el éxito de las medidas de propiedad intelectual y cultural se hallan subordinadas a que las poblaciones afectadas estén al tanto de sus derechos y, por tanto, tengan la opción de dar su consentimiento (o denegarlo) para que se usen sus materiales. Esta situación se complica, con frecuencia, por el hecho de que para las poblaciones aborígenes la “propiedad” de muchos conocimientos no es inalienable e individual, sino que pertenece a todo un grupo (ej. familias, clanes o grupos lingüísticos).

La repatriación de restos humanos es una de las principales preocupaciones de las poblaciones indígenas a escala global. Si bien los diversos grupos indígenas tienen opiniones distintas sobre estas cuestiones (por ejemplo, en algunas partes de Australia los lugares que contienen este tipo de restos tienen que ser evitados, pero en muchas islas del Pacífico no ocurre lo mismo), existe una preocupación generalizada entre los propios grupos indígenas para que este tipo de restos sean tratados con respeto.

En los Estados Unidos se produjo un punto de inflexión en 1991 en el tema de la repatriación con la aprobación de la Ley de Repatriación y Protección de Tumbas de los Indios Americanos (NAGPRA) en 1991. Esta ley regula la repatriación de los restos humanos, de los ajuares funerarios y del patrimonio cultural de los indios americanos depositados en museos e instituciones de los Estados Unidos que reciben financiación federal (<http://www.nps.gov/history/nagpra/>). Sin embargo, el cumplimiento de esta ley no es una tarea sencilla, ya que la repatriación válida depende de si las tribus son reconocidas a nivel federal o no. A pesar de las buenas intenciones, NAGPRA ha aumentado las dificultades para que los museos repatrien los restos de las tribus no reconocidas a nivel federal, y así algunos museos escogen la ruta más conveniente, y más provechosa a nivel financiero, que es consultar a aquellos que puedan proporcionarles más fondos federales, en vez de a quienes tienen una conexión cultural más directa con los restos humanos en cuestión. De esta forma, NAGPRA vincula este aspecto de la supervivencia cultural al reconocimiento de una tribu a nivel federal -en sí mismo una decisión de la administración colonialista.

Las diferencias entre Australia y los Estados Unidos se ponen de manifiesto al comparar la controversia actual en torno al retorno de los restos del Hombre de Kennewick (conocido como el *Ancient One* o el Antiguo), de 9200 años de antigüedad, con el retorno de la Dama Mungo a la comunidad aborígen de Willandra, data inicialmente en el 24.710 ± 1.270 años B.P y recientemente vuelta a datar en unos 40.000 años, fecha que ha sido recibida con mucha más publicidad. Mientras que los restos del Antiguo son todavía objeto de una enconada disputa, los restos de la Dama Mungo yacen cerca del lugar donde fue enterrada originalmente, depositada en una

caja fuerte de madera, forrada de terciopelo, y con dos llaves, una que custodia un arqueólogo y otra en posesión de la comunidad aborígen. Tanto el Antiguo como la Dama Mungo son símbolos poderosos de la relación existente entre muchos arqueólogos y las poblaciones indígenas de cada uno de los países implicados. Las diferencias en el control que pueden ejercer los indígenas australianos y los indios americanos se deben en parte al hecho de que los primeros tienen una mayor presencia en el imaginario nacional que los segundos. Si bien la colonización ha tenido consecuencias destructivas en ambos países, en los Estados Unidos existen otras llamadas a la conciencia nacional, especialmente por parte de los afro-americanos. Las diferencias de actitud también se deben a la influencia de los distintos códigos éticos que guían la práctica arqueológica en cada país.

Mi último punto de atención en términos de repatriación es que existe un retraso en las tendencias globales: en las naciones colonizadas, como Canadá, los Estados Unidos, Nueva Zelanda, Australia y Sudáfrica, la búsqueda para la repatriación de restos humanos en colecciones museísticas se ha llevado a cabo en las dos últimas décadas, mientras que en las naciones con economías menos favorecidas, como Chile, Argentina o la India, esta batalla todavía no ha empezado. Sin embargo, en todos estos casos, la cuestión de fondo es si las poblaciones indígenas tendrán el control de su propia cultura.

Paisajes vivos

La incorporación de los sistemas de conocimiento indígenas en la práctica arqueológica produce una ampliación de las miras interpretativas, como muestra la noción de “paisajes vivos”. Desde una perspectiva europea, la cultura es claramente un producto humano. Sin embargo, para las poblaciones indígenas la cultura puede ser la naturaleza o un resultado de la interacción con el medio. De hecho, el paisaje es por sí mismo un artefacto cultural, no sólo en términos de los cambios antrópicos del medioambiente (como los incendios regulares practicados por los aborígenes australianos) sino también porque los seres ancestrales y los espíritus de aquellos que han fallecido en un pasado reciente, habitan en el paisaje y continúan supervisando la gestión de su territorio en el presente.

Los paisajes habitados por los indígenas australianos están llenos de significado, impregnados de poderes, y a veces traicioneros. Los fenómenos naturales, como las acciones de los pájaros o las inundaciones, pueden actuar como señales enviadas por seres ancestrales o individuos que han fallecido. El paisaje debe ser atravesado con cautela, y existen numerosos lugares a los que tan sólo pueden acceder individuos con derechos o conocimientos particulares. Cuando algunas personas de la región de Barunga, en el Territorio del Norte de Australia, visitan lugares en los que no han estado desde hace mucho tiempo, llaman en voz alta y en lengua aborígen a los ancianos cuyos espíritus todavía deambulan por estos lugares, diciéndoles que no desean molestarlos. Si quieren hacer algo especial, como retocar las pinturas rupestres, solicitan permiso a sus ancestros, asegurándose de no provocar su cólera siendo irrespetuosos. La anciana y propietaria tradicional, Phyllis Wijnjorroc, dice: “Esas personas están escuchando ahora. No están sordos”.

Muchos de estos lugares repletos de significado no pueden ser identificados por métodos arqueológicos tradicionales. Los ancianos son los encargados de mantener dichos conocimientos, que transmiten a los niños como herencia ancestral para que entiendan el paisaje en el que crecieron (fig. 4). De esta forma, la herencia viva de la tierra está ligada a la herencia viva de las tradiciones orales, a los rituales y a los sistemas de conocimiento indígenas. Si bien algunos elementos de estas tradiciones se han visto sujetos a transformaciones como parte del colonialismo, otros están directamente ligados con los ancestros de las poblaciones indígenas contemporáneas. Para estas poblaciones el patrimonio cultural es una tradición viva y en constante evolución y su continuidad es vital para el mantenimiento de su identidad y para su supervivencia cultural. En tanto que tradición viva, el patrimonio cultural indígena está íntimamente ligado a historias orales y al proceso de recrear esas tradiciones:

“Para una cultura viva basada en el espíritu de un lugar, la parte más importante para mantener la cultura y, por lo tanto, salvaguardar ese lugar es la continuación de la tradición oral que cuenta una determinada historia. El proceso de recreación, más que la reproducción, es esencial en la realidad de las poblaciones indígenas. Para ellos, la reproducción es irreal, mientras que la recreación es real. La fijación [europea] en la palabra escrita tiene implicaciones en el uso del patrimonio cultural” (Departamento de Asuntos Aborígenes, NSW, citado en Janke, 1999, 8).

La noción de patrimonio vivo se cimienta en las interrelaciones entre el lugar, los seres ancestrales, las poblaciones actuales y sus antecesores, y la forma en que la era del *Dreaming* nos informa en el presente. Esto culmina en una comprensión del mundo natural como dinámico, sensible, y vivo. La tierra no sólo fue creada por seres ancestrales, sino que éstos todavía habitan en lugares específicos e incluso a veces en varios lugares simultáneamente. Para muchas poblaciones aborígenes, tanto los seres ancestrales, como los antepasados pueden tener un impacto directo sobre los vivos en el día a día. Así, los lugares asociados con ellos continúan estando impregnados de su potencia, formando una parte importante de los paisajes vivos de los indígenas australianos.

Esta noción aborígen de un legado vivo es muy diferente a la noción que tienen los australianos de tradición europea de una herencia prístina e inmutable, y ello tiene



Fig. 4.- Shaqkayla, Alana y Catina frente a un yacimiento *Women's Dreaming*, Barunga, Territorio del Norte, Australia, 2004.

implicaciones en las filosofías de gestión del patrimonio. La filosofía europea de gestión del patrimonio que busca la conservación del pasado y el mantenimiento de la autenticidad original se basa en una noción de tiempo lineal. Por otra parte, la noción de tiempo indígena, en la que el pasado continúa existiendo en el presente, asegura una filosofía de gestión del patrimonio cultural en la que el pasado se mantiene activo (o de algún modo vivo) mediante el uso apropiado y recurrente de la tierra y de los yacimientos en el presente.

La política de la lengua.

La supervivencia de las culturas indígenas está ligada a una comprensión de la forma en la que el lenguaje ha sido utilizado para asegurar los estereotipos coloniales y las relaciones de poder. Las personas se constituyen entre sí y a sí mismas por medio del lenguaje, estableciendo, normalizando o combatiendo las desigualdades en el proceso. Como dice Said (1978, 5), en términos del “orientalismo”, las palabras son ideas que emergen de la historia y de la tradición del pensamiento, formadas por imágenes asociadas y en proceso de cambio, que dan forma a las realidades de estos conceptos y a la percepción del mundo de las personas que las utilizan. Las poblaciones indígenas entienden bien este punto, y la política del lenguaje ha sido el foco de muchas investigaciones realizadas por investigadores indígenas. Estos asuntos son inherentes a la dominación colonial en muchas regiones del mundo, como señala el investigador keniano, Ngũgĩ wa Thiong’o:

“Pero la parte más importante de la dominación fue el universo mental de los colonizados, el control, por medio de la cultura, de cómo se percibían las personas a sí mismas y su relación con el mundo. El control económico y político nunca puede ser completo ni efectivo sin el control mental. Controlar la cultura de una población es controlar sus instrumentos de auto-definición en relación con los otros. Para el colonialismo esto implicó dos aspectos del mismo proceso: la destrucción o la infravaloración deliberada de la cultura de las poblaciones, de su arte, de sus danzas, de sus religiones, de su historia, de su geografía, de su educación, de su oratoria y su literatura, y la elevación consciente del idioma del colonizador. La dominación del idioma de una población por el idioma de la nación colonizadora fue crucial para la dominación del universo mental del colonizado” (Ngũgĩ wa Thiong’o 1986, 16).

Si bien el uso del idioma y de las imágenes ha sido criticado extensamente por teóricos de la cultura en relación con aquellos estereotipos que consideran a las poblaciones indígenas como “niños de la naturaleza”, “primitivos” o como “el buen salvaje”, sólo recientemente estamos considerando seriamente la forma en que el discurso de la antropología y la arqueología refuerza las asunciones y las injusticias del colonialismo.

Como han señalado numerosos investigadores, el discurso colonial sirvió a los propósitos del estado dominante (Smith, 1999; Wobst y Smith, 2005). Por ejemplo, la colonización inglesa de Australia utilizó el término “aborigen” para diluir las fronteras culturales y geográficas de más de 600 grupos indígenas diversos, cada uno de ellos con su propio sistema político, sus leyes y su idioma, en una sola categoría “aborigen”. Esta

noción de la homogeneidad indígena enmascara no sólo la diversidad de las culturas, sino también su autonomía política y los procesos de autogobierno que estaban vigentes en las sociedades indígenas antes de la llegada de los europeos. Por medio del idioma, la diversidad y la vitalidad fueron reemplazadas por una homogeneidad imaginaria y un éxtasis implícito, un factor en la pérdida de la identidad que se produjo como consecuencia de la invasión.

La construcción de la identidad por medio del idioma es evidente en el caso del *apartheid* en África meridional¹. Como señala Ouzman (2005), aunque la doctrina política del *apartheid* ya no existe oficialmente, sus efectos perduran en esta región. El *apartheid* forjó una jerarquía de significados a partir de palabras tales como “blanco”, “no-europeo”, “negro”, “de color” y “bosquimano”. En esta parte del mundo el término “nativo” se convirtió en un término denigrante, al igual que en diversas partes de Sudamérica el término “indígena” también se considera peyorativo. Con el *apartheid* la identidad se medía en base a un estándar central de blancura, de modo que los bosquimanos del África meridional encajan mal en esta clasificación racial, como una población primitiva situada en algún lugar entre la “naturaleza” y la “cultura”.

Otro foco de preocupación es el idioma que excluye las experiencias y la percepción del mundo indígena. ‘El racismo de la omisión’ se produce cuando el idioma pasa por alto la acción indígena. El ejemplo clásico es la declaración ‘Australia fue descubierta por el Capitán Cook en 1770’, que ignora la ocupación de las poblaciones indígenas durante los 50.000 años previos. Del mismo modo, el término “colonización” implica el asentamiento relativamente pacífico de tierras despobladas, más que la “invasión” de tierras previamente ocupadas. Para combatir este mensaje los aborígenes australianos han renombrado el Día de Australia, el día en que llegaron los primeros colonizadores ingleses, como el Día de la Invasión o el Día de la Supervivencia, desplazando la atención de la celebración del asentamiento inglés a la conmemoración de la supervivencia de los indígenas australianos.

El lenguaje puede ser utilizado para fortalecer a las poblaciones indígenas, en vez de fortalecer el *status quo* (fig. 5). Y más importante todavía, puede ser utilizado para reconocer y legitimar la autoridad indígena, un componente esencial para la supervivencia de estas culturas.

Tradición oral *versus* tradición escrita

Los valores culturales indígenas también se ven amenazados por el tipo de evidencias aceptadas por los investigadores, las administraciones y los tribunales de justicia. En los modos de pensamiento coloniales la historia escrita se considera como objetiva y fidedigna, mientras que la historia oral se considera emotiva, subjetiva y cambiante. La reciente controversia sobre la construcción de un puente en la Isla de Hindmarsh, en las tierras tradicionales de la población narrindjeri en Australia del Sur (ver Bell 1998), se centra en el debate en torno a si se debe privilegiar la historia escrita frente a la oral. Algunas mujeres ngarrindjeri se opusieron a la construcción del puente argumentando que perturbaría un importante yacimiento femenino, pero otras mujeres ngarrindjeri ignoraban esos conocimientos. La construcción del puente fue paralizada y se apeló a la Comisión Real, con antropólogos apoyando a ambas facciones

1.- África meridional como región geopolítica está comprendida por Angola, Botswana, Lesotho, Mozambique, Namibia, Sudáfrica, Suazilandia y Zimbaue.

2 Traducido por los Afrikaans como 'separatismo', el *apartheid* fue la política doméstica oficial de segregación racial del Partido Nacional de Sudáfrica entre 1948 y 1994.

enfrentadas. En 1995, la Comisión Real del Puente Hindmarsh determinó que la reclamación sobre la existencia de asuntos secretos de mujeres había sido inventada. Al interpretar el mundo desde la perspectiva occidental de un acceso al conocimiento relativamente abierto, esta decisión falló al no reconocer que los conocimientos indígenas se encuentran a menudo segmentados en base a cualidades como la edad o

el género, creando toda una maraña cultural muy sutil e intangible (Bell, 1998). Embebida en la tradición occidental de las divisiones jerárquicas, la Comisión dio una mayor credibilidad a los registros históricos y etnográficos de investigadores europeos que a la historia oral indígena —la ordenación jerárquica de las tradiciones orales y literarias se ha naturalizado de tal manera que enmascara el etnocentrismo en el que está basada.

Irónicamente, se puede demostrar la profunda antigüedad de las historias orales en muchas comunidades aborígenes australianas, entre ellas la población ngrindjeri, que tienen una historia del *Dreaming* sobre la subida del nivel del mar que provocó la separación de un pedazo de tierra del continente, creando una isla que actualmente se conoce

como Kangaroo Island (la Isla de los Canguros). Los científicos han demostrado que este acontecimiento tuvo lugar hace unos 8.000 años. De modo que el núcleo de esta historia oral puede vincularse a un acontecimiento científicamente registrado hace 8.000 años. En otras partes de Australia, existen historias aborígenes que hablan sobre la existencia de megafauna —canguros, serpientes, emús y otras criaturas gigantescas— que se calcula que se extinguieron hace entre 30.000 y 50.000 años, dependiendo de la especie. La cuestión es que las historias orales pueden tener una antigüedad demostrable, incluso mayor que las historias escritas, y el hecho de privilegiar a estas últimas frente a las primeras surge de los sistemas de conocimiento coloniales.

Compartir los beneficios

La supervivencia de las culturas indígenas también puede verse favorecida al compartir los beneficios que se derivan de la investigación. El sistema heredado de las estructuras coloniales es aquel en el que los académicos acumulan los beneficios a largo plazo de la investigación, mientras que las poblaciones indígenas no obtienen ningún beneficio, o tan sólo a corto plazo. Y eso a pesar de que la mayoría de la investigación arqueológica se adquiere a través del conocimiento indígena, y una gran parte de la misma no podría producirse sin su ayuda. Si bien los investigadores aportan sus conocimientos a los proyectos, a menudo no aportan los datos primarios. Tanto unos como otros tienen derechos sobre la propiedad intelectual que surge de tal investigación, ya que ambos son esenciales para la obtención de resultados. Una forma de conceptualizar esta idea es pensar en la investigación como una especie de sopa, en la que



Fig. 5.- Una visión indígena del mundo, que invierte los estereotipos coloniales.

varias personas aportan diversos ingredientes esenciales. Aunque puede que haya un “chef” (el investigador, sea o no indígena), esa sopa no podría existir sin la suma de los ingredientes (tanto los conocimientos occidentales como indígenas), y todas las personas que proporcionan ingredientes tienen derechos sobre la sopa. Por tanto, parece lógico asumir que todas las partes implicadas en la investigación deben beneficiarse de sus resultados.

En el pasado, a menudo los investigadores no pagaban nada a la población indígena, en parte asumiendo el derecho científico al conocimiento, pero también debido a la creencia en que todas las personas tienen la responsabilidad de contribuir al “crecimiento” del conocimiento. En fechas más recientes, los investigadores suelen recompensar a la población indígena por su tiempo, aunque todavía existen muchos casos en los que se les entrevista sin compensación económica. Más aún, aunque a veces la población indígena comparte los beneficios de la investigación

a corto plazo, rara vez los comparten a largo plazo a pesar de haber aportado ingredientes esenciales para la sopa académica. A ello han contribuido diversos factores: la demora temporal entre el trabajo de campo, la publicación y la difusión; el hecho de que los beneficios de la investigación se adquieren de forma indirecta; la distancia entre los lugares donde se lleva a cabo el trabajo de campo y las universidades; y el que el resultado final de la investigación presenta una forma diferente a lo que se hizo en el trabajo de campo.

El punto crítico se halla en que los beneficios de la investigación surgen algún tiempo después de realizar el trabajo de campo, a veces muchos años después, y que los beneficios económicos de la investigación se acumulan de forma indirecta. El lapso de tiempo entre el trabajo de campo y la obtención de resultados contribuye a que los investigadores se olviden, o minimicen, la contribución indígena a la investigación. Sin embargo, estas comunidades tienen plena conciencia de que las carreras académicas se construyen basándose en sus conocimientos y, en ocasiones, señalan que los antropólogos y arqueólogos “minan” los conocimientos indígenas. Desde este punto de vista, los investigadores extraen conocimientos de la comunidad y los trasladan al mundo académico para convertirlos en una cosa diferente, sin volver a consultar o sin escuchar las sugerencias de la comunidad. A menudo, el producto final no vuelve a la comunidad, sino que tiene una vida independiente de ella. Por ejemplo, la investigación arqueológica llevada a cabo por Evans-Pritchard con los



Fig. 6.- El anciano Inuk Luke Suluk con Ngadjuri y el Grupo del Danzas de Descendientes de Narrunga. Burra, Australia del sur, diciembre, 2006 (Foto Daniel Puletama).

nuer, en los años 30 del siglo XX (Evans-Pritchard, 1969[1940]), era muy conocida y sumamente valorada entre los círculos académicos, sin embargo era completamente desconocida para los miembros de la comunidad veinte años después. En este sentido, los objetos de la investigación son permanentemente apropiados por las esferas académicas, mientras que los trabajos académicos no se integran en las esferas indígenas. Disfunciones como ésta son típicas del proceso colonial.

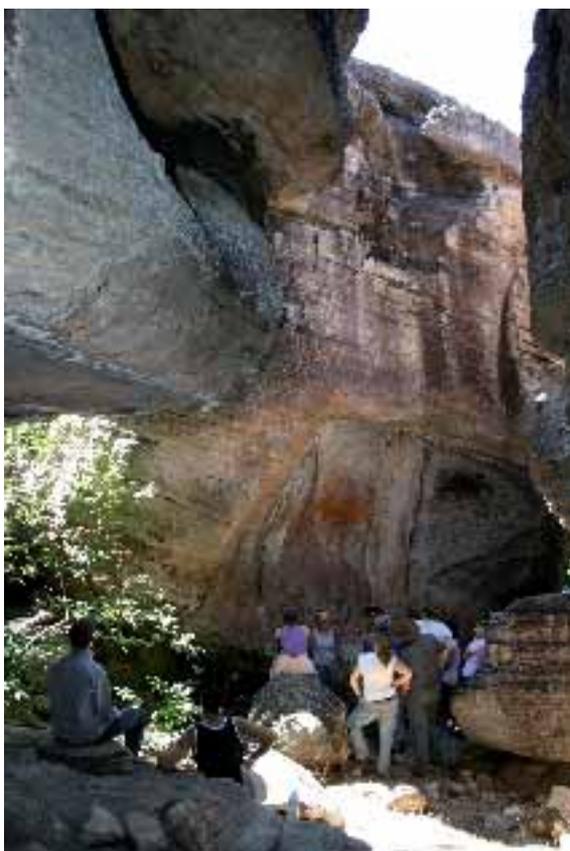


Fig. 7.- Grupo de estudiantes y un miembro de la comunidad local visitando un abrigo con pintura rupestre en la colina de Injalak, Tierra de Arnhem, Australia.

En relación a este tema existe una tendencia por parte de los arqueólogos a compartir los beneficios económicos de la investigación. Cada vez es más frecuente que los derechos de autor de libros que abordan temas indígenas sean desviados a fondos que se dedican a ayudar a investigadores indígenas. Por ejemplo, los derechos de autor de *Skull wars* (Thomas, 2000) se envían a la Sociedad para la Financiación de la Arqueología de los Indios Americanos. Del mismo modo, los derechos de autor de la serie *Arqueologías Indígenas* publicada por Left Coast Press se utilizan para financiar la asistencia de indígenas a las reuniones del *World Archaeological Congress*. Si bien las sumas implicadas pueden ser relativamente pequeñas, la intención que se esconde tras este tipo de gestos es la de compartir los beneficios económicos de la investigación arqueológica con las poblaciones cuya cultura posibilita la investigación. Dependiendo de la publicación, ello se hace en términos de comunidades individuales, de grupos con objetivos específicos o de comunidades indígenas en un sentido más amplio.

Las voces indígenas

Una forma importante de favorecer la supervivencia de las culturas indígenas es apoyando a sus voces. Existen poblaciones indígenas en 72 países del mundo y en todos ellos estos grupos se encuentran en posiciones desfavorecidas con respecto a la población dominante. Especialmente en los países económicamente desfavorecidos, se trata de gente cuya voz tiene menos probabilidades de ser escuchada en foros globales. El actual incremento de las voces indígenas en la literatura arqueológica y en las disciplinas relacionadas con ella refleja dos tendencias: en primer lugar, un aumento de las publicaciones en las que los arqueólogos figuran junto a los indígenas con los que trabajan; y, en segundo lugar, un aumento de investigadores y académicos indígenas. Las publicaciones generadas por estos investigadores juegan un papel importante al permitir que el conocimiento indígena guíe la práctica arqueológica contemporánea.

En relación con este tema se ha producido un aumento de la participación indígena en foros internacionales. En cierto sentido, es el resultado natural del aumento del

número de investigadores indígenas en países económicamente desarrollados, tales como Canadá y los EEUU. Sin embargo, hay también una tendencia a que los investigadores compartan los beneficios facilitando el que los miembros de la comunidad pueden viajar para participar en las reuniones arqueológicas. A veces, este viaje se emprende a instancias de una comunidad indígena que trata de aumentar sus conocimientos sobre un tema en particular, y esto puede implicar no sólo viajes dentro su propio país, sino también al extranjero (fig. 6).

Los investigadores indígenas y los miembros de la comunidad que asisten a foros internacionales alcanzan una comprensión más profunda del proceso de investigación y son capaces de participar de forma más activa a la hora de modelar la arqueología como disciplina. Además, la asistencia a conferencias arqueológicas tiene valor para ellos, no sólo porque sus voces pueden ser escuchadas, sino también porque les proporciona la posibilidad de forjar alianzas, tanto a nivel nacional como internacional. Estas alianzas permiten a las poblaciones indígenas compartir estrategias que garanticen su éxito, evitando obstáculos y reforzando tanto al individuo como al grupo. Todo esto es importante para su supervivencia (fig. 7).

Los desafíos y las oportunidades de la globalización

La segunda Década Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo empezó en el 2005, en un contexto en el que las decisiones que afectan a los pueblos indígenas y a sus comunidades se toman cada vez más a nivel global, muy lejos de las realidades locales. A lo largo y ancho del mundo, procuran que sus voces sean escuchadas en la toma de decisiones que afecta a sus vidas tanto a nivel global como a nivel nacional, donde su movilización puede traducirse en poder político. Pero todavía quedan muchos desafíos pendientes en la lucha por el reconocimiento de sus derechos.

Las poblaciones indígenas de todo el mundo están encontrando causas comunes en la lucha para retener su identidad y su tierra. En algunos casos, descubren que tienen más en común entre ellos, a nivel global, que con la gente con la que comparten el país en el que viven. Las comunidades tradicionales luchan por el reconocimiento y por su tierra en muchas partes del mundo. Namibia, por ejemplo, reconoce tan sólo tres de las seis Autoridades Tradicionales San: las ju/hoansi, kung y hai//om, y todavía no han sido reconocidas !xoo y, ǀau//gesi de Omaheke, así como el khwe del Caprivi Occidental. En todo el mundo la identidad indígena está íntimamente ligada a la tierra. “Un mapuche sin tierra no puede ser un mapuche” dijo Christian Qechupán Huenúñir, un mapuche activista de Chile, en una sesión plenaria sobre la Lucha y la Resistencia Indígena en el Foro Internacional de la Solidaridad Iberoamericana y del Pacífico Asiático.

El desplazamiento de sus tierras tradicionales es un resultado devastador de la globalización en muchas partes del mundo, aunque luchan activamente contra esto. En Botswana, por ejemplo, los bosquimanos /gwii y //gana llevaron al Estado a los tribunales después de su desahucio de la Reserva de Caza del Kalahari Central. A principios de los noventa, el asentamiento masivo de gente de Java en la isla de Kalimantan, anteriormente conocida como Borneo, provocó que las poblaciones indígenas locales llevaran a cabo una exitosa guerra en la jungla. En el distrito oriental de Batticaloa, en

Sri Lanka, un reasentamiento masivo de más de 100.000 personas, planeado recientemente, fue desplazado a causa de las violentas batallas entre los rebeldes tamil y el ejército de Sri Lanka.

En algunos casos, el desplazamiento es causado por el deterioro del medioambiente local debido a la explotación económica de los recursos naturales. Las comunidades que vivieron, durante siglos, de la pesca y de los productos del bosque en el archipiélago Chiloe, al sur de Chile, han empezado a abandonarlo. Podían afrontar las condiciones difíciles, pero el medioambiente deteriorado ya no puede sustentarlos a todos. Otras comunidades de esta parte del mundo se encuentran amenazadas por las actividades mineras que han deteriorado la calidad del agua, y con ello la capacidad de las comunidades ganaderas para mantener al ganado: si bien la gente puede hervir el agua para el uso propio, los animales dependen de la calidad del agua de arroyos y ríos.

Si bien la situación es mejor en países económicamente desarrollados, éstos también tienen problemas. En Canadá, por ejemplo, no parece haber una resolución rápida a la larga batalla por los derechos sobre la tierra entre los grupos indígenas y los intereses mineros y de las explotaciones forestales, a los que se les han otorgado concesiones para explotar los recursos en un vasto bosque boreal conocido como Gras Narrows. El Banco Mundial está implicado en algunas de estas controversias y ha sido acusado, en la República Democrática del Congo, de transgredir sus propias reglas al apoyar explotaciones forestales a expensas de las tierras y el sustento de los pigmeos.

En Sudamérica, los pueblos indígenas aclamaron la elección del presidente indígena de izquierdas Evo Morales (fig.8). Morales tiene un importante programa para la población indígena de su nación y, es más, para la región en su totalidad. Los representantes de las compañías de petróleo extranjeras activas en Bolivia cedieron recientemente el control sobre sus operaciones, y acordaron pagar una proporción mayor de derechos y tasas. También recientemente, líderes indígenas celebraron un Congreso Regional en Bolivia para discutir las estrategias con el fin de obligar a los gobiernos a hacer una política de estado conforme a la Declaración de los Derechos de las poblaciones indígenas aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 13 de septiembre de 2007. Rigoberta Manchú, premio Nobel de la Paz, describió el Congreso como una manera de demostrar apoyo al trabajo del presidente Morales, que convocó una asamblea constituyente para reescribir la constitución reconociendo los valores culturales, las costumbres y el derecho a la tierra y a la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Entre los resultados positivos cabe destacar el creciente reconocimiento del papel clave jugado por los pueblos indígenas que viven a lo largo de Asia y del Pacífico en la conservación del bosque, y la creciente utilización de los conocimientos indígenas para la comercialización de tecnologías biomédicas innovadoras que mejoran la salud humana. Alrededor del 62 % de todas las drogas contra el cáncer aprobadas por la Administración de Alimentación y Farmacia de los Estados Unidos



Fig. 8.- Evo Morales, Presidente de Bolivia desde enero de 2006.

han sido elaboradas a partir de productos cuyos ingredientes activos han sido identificados por pueblos indígenas. Las naciones latinoamericanas, especialmente las que viven en el Amazonas, tienen una flora muy rica y diversa, por lo que las posibilidades de aplicación comercial de los recursos de estas regiones son especialmente importantes. Mientras que, aproximadamente, sólo uno entre 10.000 productos vale la pena desarrollarlo a nivel comercial, los pocos que lo han sido pueden producir ingresos lucrativos. África meridional es otra de las regiones en las que la biotecnología está cosechando beneficios económicos para los pueblos indígenas. En el 2006 la aplicación de San Traditional Knowledge (IK), Intellectual Property Rights (IPR) y el Access and Benefit Sharing (ABS) ocasionó una oferta histórica por parte de los cultivadores sudafricanos de hoodia, de pagar el 6% de todas sus ventas de hoodia al Grupo de Trabajo de Minorías Indígenas de Africa Meridional (WIMSA). Este acuerdo tiene inmensos beneficios para los san, excluidos del inmenso y conocido mercado de hoodia, y conlleva beneficios no sólo para los cultivadores, sino también para los segadores de hoodia.

Discusión

Las sociedades indígenas que encontraron los colonizadores europeos tenían estructuras sociales complejas y refinadas. Sin embargo, estos colonizadores juzgaban la sofisticación en base a la presencia o ausencia de una cultura material elaborada, como los palacios y las pirámides, y puesto que las sociedades indígenas no habían construido monumentos de esta clase, los europeos dedujeron que estas poblaciones estaban “atrasadas” o eran “primitivas”. De hecho, era todo lo contrario: mientras los europeos habían puesto la inteligencia y la energía humana en la construcción de sofisticados y elegantes edificios materiales, los pueblos indígenas las utilizaron para construir sofisticados y elegantes edificios sociales e intelectuales.

La supervivencia de estas culturas, ricas y diversas, depende de la continuidad de sus prácticas culturales, que depende, a su vez, de sí misma, del control indígena sobre su propia cultura. Si los valores culturales indígenas tienen que resistir al ataque violento de la globalización, estas comunidades necesitan mantener el control sobre sus vidas. El borrador de la Declaración en los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas (Parte Sexta, el Artículo 29) afirma lo siguiente:

“Los pueblos indígenas tienen derecho al reconocimiento de la propiedad completa, el control y la protección de su propiedad cultural e intelectual.

Tienen derecho a medidas especiales para controlar, desarrollar y proteger su ciencia, su tecnología y sus manifestaciones culturales, incluyendo tanto los recursos humanos como los genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, la literatura, los diseños y las artes visuales e interpretativas.”

La continuidad cultural se ve amenazada cuando los pueblos indígenas pierden el control sobre su propiedad cultural e intelectual mientras que se ve apoyada cuando los pueblos no-indígenas trabajan dentro de una estructura que incorpora el control indígena y que está sujeta a reglas culturales indígenas. Dado que el acceso dife-

rencial al poder está en el centro de las relaciones coloniales, el desarrollo de investigaciones que faciliten la supervivencia de las culturas indígenas conlleva un replanteamiento de las relaciones de poder entre las poblaciones indígenas y no-indígenas. Implica alejarse del supuesto colonial del derecho a adquirir conocimiento, así como el reconocimiento de los derechos de estas poblaciones a proteger su propiedad cultural e intelectual y a compartir los conocimientos en sus propios términos. Este proceso traslada las preocupaciones y los valores indígenas del “exterior” al “centro”, y depende de un compromiso por reforzar sus sistemas de conocimiento. Las prácticas resumidas en este artículo no “refuerzan” a los pueblos indígenas, simplemente frenan su pérdida de poder y les proporcionan el espacio necesario para asegurar la supervivencia de sus diversas culturas.

Agradecimientos

En el trabajo de campo participan conmigo Gary Jackson y Jim Smith, a quienes agradezco la miriada de desafíos intelectuales, tanto en el campo como fuera de él. Este artículo nunca lo habría escrito sin la dulce insistencia de Inés Domingo Sanz.

Bibliografía

- ATALAY, S. (Ed.) (2006): “Decolonizing Archaeology. Special issue”. *American Indian Quarterly*, Vol. 30, Spring/Fall, Número 3.
- BELL, D. (1998): *Ngarrindjeri Wurruwarrin: A World that is, was and will be*. Spinifex Press, North Melbourne.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1969 [1940]): *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford University Press, Oxford.
- JANKE, T. (1999): *Our Culture. Our Future. Proposals for the Recognition of Indigenous Cultural and Intellectual Property*. Australian Institute of Aboriginal Studies and the Aboriginal and Torres Strait Islander Commission, Canberra.
- MILLION, T. (2005): “Developing an Aboriginal Archaeology: Receiving Gifts from the White Buffalo Calf Woman”. En *Indigenous Archaeologies. Decolonizing Theory and Practice*, edited by C. Smith and H.M. Wobst, Routledge, London, 43-55.
- NICHOLAS, G. P. y BANNISTER, K. (2004): “Copyrighting the Past?”. *Current Anthropology*, 45, 327-350.
- NGUGI WA THIONG’O (1998): *Penpoints, Gunpoints, and Dreams: Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa*. Clarendon, Oxford.
- OUZMAN, S. (2005): “Silencing and Sharing Southern African Indigenous and Embedded Knowledge”. In *Indigenous Archaeologies. Decolonizing Theory and Practice*. Routledge, London.
- SAID, E. (1978): *Orientalism*. Vintage Books, London.
- SMITH, C. y WOBST, H. M. (eds) (2005): *Indigenous Archaeologies. Decolonizing Theory and Practice*. Routledge, London.
- SMITH, L. T. (1999): *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Second edition. London: Zed Books.
- THOMAS, D. H. (2000): *Skull Wars*. Ed. Basic Books. New York.
- VIZENOR, G. (1999): *Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance*. University of Nebraska Press, Lincoln, NE.
- WORLD ARCHAEOLOGICAL CONGRESS (1991): *First Code of Ethics*.
<http://www.wac.uct.ac.za/archive/content/ethics.html>