

**perifèria**

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

## ***Reseña de "Pueblos indígenas para el mundo del mañana", de Stephen Corry***

Borja Dangla Gea – Universitat Autònoma de Barcelona<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/periferia.507>

### **Resumen**

El modo de vida occidental es una construcción sociocultural particular de un espacio y un tiempo histórico concreto. Su noción de "progreso" nace con el colonialismo y la revolución industrial y, por tanto, tampoco es universal; de hecho, Corry afirma que no es ni el deseo de toda la humanidad ni el "objetivo" (si es que se puede decir que una sociedad tiene *un* objetivo) de todas las sociedades del planeta. El libro constituye ante todo un ejercicio de relativismo y de emancipación del etnocentrismo, y si bien Corry no trata de cambiar la visión de inferioridad que se tiene de los indígenas y sus formas de vida desde las sociedades industrializadas (estereotipo del que analiza su génesis), lo que sí pretende es situarlos en el centro de un debate humanitario que tiene que ver con el reconocimiento y el respeto por algo que la sociedad occidental ha creado y teóricamente defiende: los Derechos Humanos fundamentales. Constituye, pues, una llamada a la acción y al debate para que tenga efectos reales sobre sus protagonistas: las personas que forman los pueblos indígenas. Sólo así podrán ser vistos como sujetos políticos, es decir con derechos, *leit motiv* del movimiento indígena.

**Palabras clave:** movimiento indígena, derechos humanos, derechos indígenas de propiedad territorial, identidad, etnocentrismo, relativismo cultural.

### **Abstract**

The Western way of life is a particular sociocultural construction of a space and a specific historical time. His notion of "progress" borns with colonialism and the industrial revolution, and therefore is not universal; in fact, Corry asserts that it is neither the wish from all humanity nor the "target" (if we are able to say that a society has a purpose) from all human societies. The book is primarily an exercise in relativism and emancipation of ethnocentrism, and although Corry does not try to change the vision of inferiority that indigenous and their lifestyles has from industrialized societies (stereotype that analyzes its genesis), what he really tries to do is place them in the centre of a humanitarian debate related with recognition and respect for something that Western society has created and theoretically defends: Fundamental Human Rights. It is thus a call to action and debate in order to have real effects on their protagonists: the indigenous peoples. Only in this way

---

<sup>1</sup> Enviar correspondencia a: [borjadangla17@gmail.com](mailto:borjadangla17@gmail.com)

**perifèria**

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

they will be able to be seen as political subjects, that is, with rights, *leit motiv* of the indigenous movement.

**Keywords:** indigenous movement, human rights, indigenous land rights, identity, ethnocentrism, cultural relativism.

Stephen Corry trata en este libro una cuestión presente tanto en la arena política internacional como en el centro de los debates actuales de la Antropología del Medio Ambiente: los derechos indígenas de propiedad territorial, que sirven tanto para estudiar las relaciones humanos-medioambiente como entre distintos grupos humanos. Así, a través de la cuestión del movimiento en defensa y promoción de los derechos indígenas (del que participa desde la ONG Survival International), Corry presenta un estudio cercano basado en un conocimiento surgido de la observación, la experiencia del trabajo de cooperación y la convivencia con pueblos indígenas, poniendo el énfasis en la siguiente idea: algunos ven amenazada su existencia y su modo de vida por el "progreso" y el "desarrollo", rótulos bajo los que el mundo industrializado y las sociedades occidentales han tratado de exportar su modo de vida.

A modo de introducción, dedica un primer capítulo a explicar qué entiende por "pueblos indígenas tribales" delimitando el significado de cada concepto, ya que es consciente de la ambigüedad y diversidad de definiciones que existen. Su noción de "pueblo" es la de *una sociedad identificable* (Corry, 2014: 29), algo que advierte que plantea problemas porque sugiere la existencia de marcadores culturales (como la lengua o las creencias). Corry enfatiza en sus limitaciones defendiendo que la cultura no es algo estático o inmutable que remite al pasado, sino que está "viva" y cambia constantemente. Esta idea resuena con las de Jackson (1996), cuando afirma que *el contenido de su etnicidad parece ser igual a formas culturales de épocas anteriores, pero estas formas no son las mismas* (Jackson, 1996: 442), aludiendo a que la cultura nunca es algo estático. Esto es útil porque pone de relieve lo que Corry llama *el problema de la cultura* (Corry, 2014: 64), es decir, la instrumentalización política de la cultura y la identidad, una estrategia a la que los gobiernos han recurrido en ocasiones para socavar los derechos de los pueblos indígenas (como veremos más adelante con Botsuana y los bosquimanos).

**perifèria**

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

En segundo lugar, la definición de "indígena" que maneja corresponde a *aquellos pueblos que estaban allí antes de que llegasen otros* (Corry, 2014: 44). También lo liga a un sentido de dominación: *aquellos que ya no son la fuerza dominante en sus territorios* (Corry, 2014: 80). Por último, define su noción de "tribal" como *pueblos con un modo de vida eminentemente autosuficiente, en gran medida al margen de la sociedad mayoritaria o de los Estados-nación urbanos. Por ejemplo (...) construyen sus hogares con materiales locales* (Corry, 2014: 53). De esta forma, en este contexto lo usará para referirse a minorías, teniendo en cuenta que los pueblos indígenas constituyen la minoría más grande del mundo (representan aproximadamente el 6% de la población mundial).

Otro punto interesante del primer capítulo es lo que llama "*el error amish*" (Corry, 2014: 51), a saber, considerar inferior a un pueblo y a sus miembros por utilizar medios en su quehacer diario, que a ojos de un habitante de una sociedad industrializada podrían parecer de un modo de vida atrasado, como usar un caballo en lugar de un coche, o renunciar al uso de radios o teléfonos móviles. De hecho, sobre esto versarán tanto el libro como su tesis principal, que anuncia pronto: no somos más desarrollados que ellos, aunque sí es cierto que hemos optado por el desarrollo de formas distintas. Sobre esta base, el autor sostendrá que estas ideas marcan la percepción –racista y etnocéntrica– que se crea de los indígenas en el imaginario colectivo de la sociedad occidental industrializada y, por extensión, las relaciones que se tienen con ellos.

Un ejemplo de ello es el estereotipo, fuertemente arraigado, bajo el que se percibe a los indígenas como un espejo de nuestros antepasados, como si tuvieran unas costumbres y una forma de vida propia del pasado (idea falsa, ya que hoy también lo practican; es lo del 'error amish'). Esto conecta con otra de sus ideas principales: que los distintos pueblos tienen distintos modos de vida por elección consciente, no por ignorancia de otros. Para ilustrarla, muestra el ejemplo de los makis (cazadores-recolectores nómadas) y los tucano (cazadores-recolectores y también agricultores, es decir, sedentarios), dos pueblos indígenas que conviven con sistemas de vida diferentes. Sobre esta base plantea: si los nómadas son más atrasados, ¿por qué no los copian para "avanzar", abandonan su modo de vida y se

**perifèria**

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

sedentarizan? Y la respuesta es porque eligen no hacerlo, ya que es parte de su identidad.

Corry ahonda en esta deconstrucción de estereotipos del "indígena" y sus modos de vida con un capítulo concreto (*A través del espejo*), en el que analiza cómo ha construido el mundo occidental su imagen a través de distintos medios y soportes entre los que incluye la literatura, el cine, o la fotografía (en la que destaca lo que denomina la "*táctica Curtis*" (Corry, 2014: 191), que consistía en fotografiar a nativos norteamericanos sin que aparecieran objetos modernos y manufacturados). Otra fuente de estereotipación que señala es el "turismo tribal", que critica porque considera una práctica que empaqueta y simplifica la cultura, e incluso que la esencializa y fundamentaliza, al promover ideas como que 'todo ser cultural X, luce X marcador o rasgo cultural', esbozando así una idea de cultura en sentido etnocrático contraria a la que defiende.

Por supuesto, otra fuente de representaciones que no podía faltar es la ciencia. Efectivamente (y como sabemos en Antropología tras la incidencia del "incómodo" posmodernismo), la ciencia está ligada al control social del conocimiento y, por tanto, es un elemento importante del sistema y las relaciones de poder. Esto se tradujo, en un pasado, en la institucionalización científica del racismo, el eurocentrismo y la supuesta inferioridad del mundo "tradicional" sobre el industrializado (postura que llevaba necesariamente al desprestigio de sus conocimientos). Esto lo podemos ver por ejemplo a través de la adopción por parte de las ciencias sociales de las tesis evolucionistas de Darwin (que provenían de las naturales); o a través de las craneometrías y los estudios de medición comparada de cuerpos de la Antropología Física (entre los que destaca el escándalo de Sara Baartman, conocida como "la Venus Hotentote"); o de los "zoos humanos" de la Etnología que hubo en París hasta el siglo XX, que apoyaban tácitamente las tesis de las doctrinas racistas y contribuían a producir ese imaginario colectivo.

Su crítica se dirige entonces a la pretensión de objetividad y neutralidad científica, que presenta como una especie de mito o ilusión academicista con la cual muchos científicos se comprometen ignorando que es inalcanzable y que suscribirlo equivale a ser cómplice del sistema de poder y reproducir el *status quo*; idea que queda

**perifèria**

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

perfectamente expresada en los museos, que desde esta perspectiva devienen muestras de expolio institucionalizado que resuenan a colonialismo.

Con todo, la representación que sostiene que se ha impuesto en el imaginario colectivo del mundo industrializado es que son salvajes, menos inteligentes e infantiles (es decir inferiores, menos desarrollados); lo que ha legitimado su discriminación y la invasión de sus tierras (percibida por ellos como la condición *sine qua non* de su modo de vida), es decir, la vulneración de sus derechos fundamentales.

A continuación, Corry realiza un recorrido mundial para explicar distintas situaciones en que los pueblos indígenas y tribales se encuentran en el presente, tanto para evidenciar esa diversidad de modos de vida que defiende como para proporcionar una visión amplia sobre la organización del movimiento por los derechos indígenas. Empezando por África y Asia, continuando con Australasia y Oceanía (Nueva Guinea, Nueva Zelanda y Australia), pasando por toda América y finalizando en Europa, es a través de este bloque con el que más logra realizar un ejercicio de relativismo cultural y crear una verdadera sensación de aproximación a otros modos de vida y otras lógicas del pensamiento y de la acción humana.

Si bien expone cuestiones interesantes de cada contexto, Australia, Nueva Zelanda, Canadá y Estados Unidos merecen una especial atención, por ser las únicas cuatro naciones "desarrolladas" que se opusieron a la "Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas" presentada en la Asamblea General de la ONU en 2006 (a la que renunciaron un año después por las presiones de la opinión pública y la política internacional), aun sabiendo que la pobreza extrema es un problema que enfrentan muchos pueblos indígenas de los países ricos.

En Australia el colonialismo fue "fácil" y, por tanto, muy violento. La relación establecida desde un inicio con los indígenas fue asegurar su absorción (o asimilación) a la sociedad dominante, a través de escuelas e internados alejados de sus tierras y sus familias. Esta lógica asimilacionista permeó la política estatal hasta 1970, generando procesos de gentrificación que los desplazaron de sus tierras a las periferias urbanas, donde hoy muchos (del aproximadamente medio millón que hay en la actualidad) residen bajo condiciones de marginación y pobreza. Pese a que la resistencia está poco organizada, el movimiento indígena vio aquí dos logros

**perifèria**

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

importantes: la creación en 1971 de una bandera reconocida oficialmente por el gobierno, y la sentencia del "caso Mabo", que estableció que Australia no era *terra nullis* cuando fue colonizada por los británicos, pasando a reconocer los derechos de propiedad indígena y sus "otros" modos de vida. Estos logros no impiden, no obstante, el racismo y el etnocentrismo con el que son tratados por la sociedad mayoritaria actualmente, apreciable tanto en la opinión pública como en las políticas estatales. Tal y como explica, no son considerados *un pueblo desposeído, que sufre el largo legado de un tratamiento a manos de una fuerza ocupante, sino que se considera que muchos son borrachos violentos y que no pueden ayudarse a sí mismos* (Corry, 2014: 173). Con todo, sus mayores problemas son el consumo de drogas, la violencia doméstica, los encarcelamientos y los suicidios que provocan, enfermedades derivadas de cambios en su modo de vida (como la obesidad o la diabetes) e indicadores demográficos con esperanzas de vida bajas y una elevada mortalidad infantil.

Nueva Zelanda es interesante porque en 1840 se firmó el Tratado de Waitangi, considerado un hito en la historia de los derechos indígenas, aunque para Corry lo fue sólo para quienes lo redactaron, pues concedía autonomía política a los maoríes, si bien la propiedad de las tierras recaía sobre los británicos. Este tratado supuso una fuente de conflictos para los indígenas tanto en el pasado como actualmente, y los maoríes aún lo señalan como una razón de que constituyan el sector más empobrecido de la población y de sus problemas actuales (parecidos a los de Australia, incluido el racismo). Sin embargo, gozan de *reconocimiento político, su lengua se enseña en los colegios, tienen emisoras de radio e incluso escaños en el parlamento* (Corry, 2014: 175).

En Canadá, el autor se centra en la población indígena conocida bajo el etnónimo de "inuit", quienes se encuentran en una situación atípica: son la población mayoritaria y gozan de cierta autonomía política (aunque es muy reciente y llega tras años de dominación) desde que en 1997 se incorporó a la terminología legal el concepto de "título aborigen"; incluso viven en su propia región, "Nunavut". Como casi todos los pueblos indígenas, los inuit no son ajenos a los efectos de la modernidad, muy al contrario, los han experimentado tanto en cambios en sus herramientas y bienes de uso diario (como arpones eléctricos, armas de fuego o

**perifèria**

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

televisiones), como en forma de procesos políticos y económicos. Es lo que sucedió cuando el gobierno los presionó a incorporarse al mercado internacional de pieles, para luego pasarles a prohibir esta actividad, que suponía su principal fuente de ingresos, por cuestiones de ética que venían de Europa (una campaña anti pieles). Así, tuvieron que cambiar de ocupación y pasaron a ser prácticamente pobres:

*Hace años, cuando un hombre innu se presentaba ante los servicios sociales o iba al hospital y le preguntaban por su ocupación, respondía "cazador". Ahora dice "desocupado"* (Jean Pierre Ashini, innu, Canadá; en: Corry, 2014: 305).

Procesos y situaciones como esta provocan que, a pesar de gozar de cierta autonomía política, los inuit tengan problemas similares a los de los indígenas de Australia y Nueva Zelanda (alcoholismo, encarcelamientos, racismo, etc.).

En el caso de Estados Unidos, el colonialismo fue legitimado bajo la falacia de la salvación, que justificaba cualquier coerción. Los indígenas resistieron a la invasión hasta la masacre de Wounded Knee de 1890, en la que una facción del ejército estadounidense atacó y ocupó un campamento sioux. Como complemento a la invasión armada, Corry destaca dos instrumentos políticos clave: la "Ley Dawes" (aprobada en 1887 y vigente hasta 1934, aunque aplicada en Chile en 1979 y en Perú en 2010 como recomendación de un economista), que posibilitaba fragmentar la tierra para venderla e introducía la noción de propiedad privada, anteriormente inexistente; y los 'consejos tribales', es decir, un modo de gobierno basado en el *indirect-rule*, una táctica colonialista habitual con la que las autoridades seleccionan líderes locales y los intentan convencer para que sigan sus intereses. Como resultado, actualmente pocas tierras son propiedad de los nativos norteamericanos,

*... y en general enfrentan problemas que azotan a muchos otros pueblos indígenas y que surgen de la pobreza extrema y la alienación en un país rico (como el consumo de alcohol y drogas, la obesidad y las enfermedades que genera, el descenso de la esperanza de vida, encarcelamientos, etc.)* (Corry, 2014: 186).

Cabe destacar, como contrapunto a la situación en que se encuentran los indígenas de las naciones más "ricas", el caso de Papúa Nueva Guinea (independizada de

**perifèria**

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

Australia en 1975), donde los indígenas son la mayoría de la población y, por ello, tienen poder político y forman buena parte del gobierno (lo que les sitúa en una situación inusual). En la praxis tienen problemas, claro está; pero sus derechos son reconocidos por la Constitución, es decir que el gobierno reconoce títulos de propiedad nativa y derechos territoriales indígenas que otros países "más avanzados" negaban de forma simultánea.

Estos cuatro contextos nacionales, pues, resultan interesantes (además de por su oposición a la Declaración de la ONU anteriormente comentada) porque encajan con los problemas principales que Corry afirma que los pueblos indígenas enfrentan en la actualidad: sus representaciones en el imaginario colectivo (de inferioridad respecto a los habitantes de la sociedad mayoritaria), fundadas sobre la base de estereotipos y prejuicios racistas y etnocéntricos; y la expropiación de tierras, algo a lo que tienen que enfrentarse asidua y crecientemente, ya que las incursiones de grandes corporaciones (en connivencia con los gobiernos locales) son algo habitual. En esta línea destacan los trabajos de Posey (1996) sobre los Kayapó, un pueblo indígena de Brasil que veía amenazadas sus tierras (y por ende, su modo de vida) por las empresas de explotación minera. Posey revela, a través del estudio de la resistencia indígena, la cuestión de la articulación de los grupos étnicos al sistema global capitalista y como ésta puede provocar su desaparición, sacando a colación una idea que se repite a lo largo del trabajo de Corry: el concepto de 'asimilación cultural', que permeó la política gubernamental hacia los indígenas hasta 1970 en todo el mundo bajo el rótulo de "integrarlos al Estado-nación", y que amenaza su existencia en los lugares en que sigue vigente. Es lo que sucedió por ejemplo con lo que Corry llama irónicamente "*los colonos pobres*": *hordas de pobres provenientes del noreste de Brasil que inundaron la Amazonia* (Corry, 2014: 311); un proceso de gentrificación planificado por el gobierno que llevó a otro de la población indígena, ya que muchos perdieron sus tierras y se mudaron a las ciudades, donde pasarían a ser mano de obra barata (o no remunerada) y a desempeñar trabajos no cualificados (como algunos de los indígenas centroamericanos, que abandonaron sus tierras para pasar a realizar el trabajo doméstico de los "blancos" estadounidenses).



**perifèria**

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

La cuestión del impacto que la modernidad y las 'commodities' de sus mercados causan sobre los pueblos indígenas ha sido explorada por Hutchinson (2002) a través del caso Nuer-Dinka. Con sus trabajos podemos ver cómo la introducción de nuevas tecnologías del exterior suele ser algo problemático, pues pueden hacerse incompatibles con sus modos de vida tradicionales, provocando brechas. En este caso, la modernidad afectó a los *códigos locales éticos de lucha* (Hutchinson, 2002: 9), alterando las normas de guerra tradicionales (por ejemplo, antes entraban parientes al campo de batalla para asistir a un herido y no se les atacaba, en cambio con la introducción de armas de fuego también se los mataba).

Otro problema principal que enfrentan los pueblos indígenas en la actualidad tiene que ver con el impacto medioambiental provocado por Occidente (lo que se conoce como 'huella ecológica') y la falacia conservacionista de que hay zonas que deben ser privatizadas para poder "cuidarlas" y "conservarlas". Corry sostiene que esto ha generado un nuevo pretexto invasivo que provoca la expropiación de tierras indígenas para destinarlas a áreas de conservación medioambiental, ignorando que estas áreas deben su aspecto y estado actual a años de intervención humana sobre el terreno –lo que se conoce como 'antropogenismo'– (esto sucedió por ejemplo con la creación de Yosemite). Así, Corry sitúa esta "ilusión pro-medio ambiente" (Corry, 2014: 318) como una nueva amenaza para los pueblos indígenas:

*...[que] está sustituyendo al "Desarrollo" como la mentira que sustenta muchos robos de tierras que perjudican a los pueblos indígenas y a otras personas que no tienen dinero ni poder (Corry, 2014: 318); a lo que añade irónicamente que los proyectos de "conservación" que roban las tierras son los mejores conservacionistas (Corry, 2014: 317).*

Esto se puede apreciar por ejemplo a través de los proyectos destinados a prevenir la deforestación, con los que se trata de combatir el calentamiento global privatizando algunas zonas boscosas. Esto supone un problema para los indígenas porque implica la necesidad de establecer un propietario, que frecuentemente es el gobierno local tras nacionalizar el territorio, cuando no una gran corporación extranjera. Así pues, raras veces se concede la propiedad a los pueblos indígenas y se les sigue privando de auto-gobernanza. Este contexto ha generado una

**perifèria**

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

paradójica situación: que algunos indígenas sufran más por combatir el cambio climático global, que el mundo industrializado ha provocado, que por sus efectos.

Sudamérica también es un punto importante para el movimiento indígena ya que, pese a que surgió principalmente en Estados Unidos y Australia, su población indígena atrajo la atención internacional por vivir –la mayoría– en una zona clave del cambio climático y el calentamiento global: la Amazonia. Los indígenas de Colombia estuvieron a la vanguardia del movimiento indígena cuando, en 1971, se fundó la primera organización de derechos indígenas sólida, el *CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca* (Corry, 2014: 234), mediante el que consiguieron recuperar algunas tierras aunque a costa de muchas muertes previas. Este organismo proporcionó un gran empuje al movimiento indígena alentando el surgimiento de otras organizaciones, y es en parte como resultado de este proceso que los gobiernos sudamericanos son los que más han avanzado actualmente en el reconocimiento de los derechos indígenas (aunque como muestra Corry en este libro, reconocerlos no equivale siempre a aplicarlos); y que América es el continente donde hay más organizaciones indígenas, es decir, donde la resistencia se ha adoptado más bajo el modelo organizativo. Así, fue –y sigue siendo– un caldo de cultivo interesante para los derechos indígenas a nivel internacional.

En torno a la resistencia indígena, Fassin (1990) comenta algo interesante sobre el levantamiento indígena de Ecuador de 1990: como minorías, los pueblos indígenas podrían perfectamente ubicarse en una categoría –que considera creciente con la modernidad– que llama “hombres sin derecho”, es decir, *colectivos que están en la periferia del espacio social y político y que de una u otra forma se sienten privados de existencia política* (Fassin, 1990: 183). Corry es rotundo respecto a esta invisibilización que sufren a ojos del gobierno, afirmando que los gobiernos nacionales *no suelen mostrar mucho interés en defender a pueblos que no producen ni dinero ni votos* (Corry, 2014: 321).

Otra aportación interesante de Fassin, en relación a la expoliación colonial y postcolonial de propiedades ancestrales de los pueblos indígenas, es la siguiente:

*A través de la cuestión de la tierra, se manifiesta una rebelión contra una condición social y humana, por no ser reconocidos por las clases blancas*

**perifèria**

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

*dominantes ni en su universalidad como ciudadanos, ni en su diferencia como indígenas* (Fassin, 1990: 181).

Un ejemplo de esto nos lo ofrece el caso de Botsuana y los bosquimanos, donde el gobierno utilizó los conceptos de "igualdad", "ciudadanía" y "nacionalismo" como estrategia política para anular y negar los derechos indígenas afirmando que todos los ciudadanos lo eran (postura que cambió en 2006 concediéndoles el derecho a vivir en sus tierras); conduciéndolos a la pobreza. En este sentido, Corry no duda en señalar que *los gobiernos son los principales violadores de los derechos de los pueblos indígenas* (Corry, 2014: 324), lo que le lleva a defender que los pueblos indígenas son colectivos que –a raíz del contacto colonial y al igual que otros colectivos sociales– necesitan unos derechos específicos, ajustados a sus características y necesidades particulares (lo que en su caso quedaría expresado en los derechos de propiedad territorial, que normalmente recae sobre el Estado).

Una última aportación interesante de Fassin es que los colectivos marginados coinciden con los que margina la propia ideología del poder dominante, que es claro en el caso del movimiento indígena: la ideología desarrollista de la modernidad y la industrialización condena a las sociedades que no quieren adoptar el modo de vida que promueve. No obstante, dice algo esperanzador al respecto: que el movimiento indígena muestra que *es a menudo por sus márgenes que se transforman las sociedades* (Fassin, 1990: 181), lo que de hecho es aplicable tanto a los indígenas peruanos como a los homosexuales londinenses.

En este punto, Corry se ocupa de la respuesta ofrecida por el mundo, donde destaca el papel de los gobiernos y los organismos internacionales (la ONU, principalmente), que son teóricamente quienes se encargan de velar por los Derechos Humanos. Así, revisa cómo se ha ocupado el pensamiento político tanto de derechas como de izquierdas de la "cuestión indígena". Para ello, muestra el ejemplo de la Nicaragua de 1979 tras la revolución sandinista, en la que triunfó un gobierno popular de izquierdas que, no obstante, aplicó la lógica asimilacionista habitual; algo que no sorprende a Corry porque *ni la Rusia comunista ni la China roja habían mostrado nunca más respeto hacia los pueblos indígenas que los Estados Unidos capitalistas. ¿Por qué esperaban que lo hiciera la izquierda nicaragüense?* (Corry, 2014: 218). Es decir, que ya sea de formas más sutiles o

**perifèria**

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

más violentas, tanto el pensamiento político de derechas como de izquierdas ha actuado ignorando y violando sus derechos.

Sobre los organismos internacionales, explica que la Organización Internacional del Trabajo (el organismo de la ONU que regula la normativa legal sobre pueblos indígenas) estableció en 1989 el "Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes", que regula sus derechos laborales y que fue ratificado por algunos de sus países miembros. (Es interesante destacar que los derechos indígenas se incluyeran en los laborales, lo que sugiere para Corry los vínculos que hubo en el pasado con la esclavitud y la explotación laboral, además de mostrar que tampoco estaba claro donde ubicarlos). No obstante (y el autor presenta esto como una forma habitual de negar e ignorar los derechos indígenas actualmente), los gobiernos nacionales a menudo ratifican las propuestas de la ONU (es decir, las incorporan a su legislación nacional) para luego, en la praxis, no aplicarlas, como sucede con el Convenio 169. Por ello, opina que el problema real es que estos Convenios y Declaraciones no son leyes sino únicamente códigos éticos que apuntan a cómo *deberían* actuar los gobiernos. Aún así, hace un llamamiento a la acción anunciando que *ratificar el convenio de la ONU es vital para pronunciar los derechos de los pueblos indígenas* (Corry, 2014: 335), tarea que promueven las instituciones que más intervienen actualmente en la defensa y la promoción de los derechos indígenas de forma externa (las ONG).

De esta forma, el colonialismo y sus vestigios se traducen en el terreno del indigenismo en la pugna política por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas (en especial los de propiedad territorial). Corry profundiza en esta cuestión revisando las principales demandas y reivindicaciones que tienen en la actualidad; y pese a que alude a cuestiones como los recursos y la "propiedad intelectual" de sus conocimientos, realmente todas derivan de lo que les proporciona sus medios –y modos– de vida, es decir, de su "territorio", *que creen que tiene un significado más amplio [que "tierra"] e incluye ríos, lagos, la orilla del mar y derechos sobre la pesca marina (...) y los recursos de la superficie, entre ellos los bosques, los pastos y, por supuesto, la caza* (Corry, 2014: 401). Este matiz no es baladí y suele ser un problema al delimitar los territorios indígenas, ya que el gobierno con frecuencia asigna uno que no se corresponde con lo que ellos

**perifèria**

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

autoperciben como *su* territorio. En esta línea destacan los trabajos sobre antropología y derechos indígenas de propiedad territorial de García y Surrallés (2009), con los que participaron del movimiento indígena contribuyendo a la delimitación y la recuperación del territorio de comunidades indígenas kandozi (del Perú).

Por ello, quizás puedan condensarse bajo el mismo término tanto la problemática general del movimiento indígena como sus principales reivindicaciones: 'autodeterminación', que Corry apoya y entiende como *el derecho a decidir sobre su propio futuro* (Corry, 2014: 405) y a vivir en tierras que han ocupado durante miles de años. Así, lejos de pretender infundir ideas románticas y esencialistas, Corry sostiene que los pueblos indígenas reivindican la tierra porque para ellos lo es todo, en el sentido de que sin ella no pueden sobrevivir:

*Primero nos empobrecen al despojarnos de nuestra tierra, animales de caza y nuestro modo de vida, y luego dicen que no somos nada porque somos pobres* (Gakelebene, bosquimano, Botsuana; en: Corry, 2014: 323).

Con todo, su idea central es la crítica a la noción desarrollista de "progreso" impuesta por el mundo occidental industrializado, que pone el énfasis en la tecnología mecánica y considera atrasados los modos de vida que no la adoptan:

*... el problema del Desarrollo es que por lo general se replican modos de vida occidental en zonas donde no se pueden sostener, y con pueblos que no los quieren, o las dos cosas a la vez* (Corry, 2014: 343).

Es decir, que hemos sido etnocéntricos al tratar de exportar el modo de vida occidental al resto del mundo mediante los proyectos de desarrollo, que han constituido una forma de neocolonialismo porque en muchos casos han provocado la pérdida de tierras indígenas.

En resumen, un manual de introducción al indigenismo y una quiebra con el etnocentrismo occidental que si versa sobre algo es sobre "identidad", ya que al fin y al cabo lo que reivindican los pueblos indígenas es respeto por su cultura y su forma de vida:

*Está claro que la modernidad ofrece ciertas ventajas, pero cada día que pasa se lleva un pedazo más de nuestra libertad. Mis hijos no serán pastores de*

**perifèria**

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

*renos, pero haré todo lo posible para que sigan siendo samis* (Karen, Noruega; en: Corry, 2014: 237).

Y es así cómo, desde ubicaciones geográficas y sistemas socioculturales remotamente lejanos, todos los pueblos indígenas parecen apuntar hacia la misma dirección: justicia, respeto y autonomía política para ejercer sus sistemas de gobierno, es decir, el movimiento indígena. Y de ahí el título *Pueblos indígenas para el mundo del mañana* y la importancia que concede a la opinión pública y las organizaciones indígenas en el devenir del movimiento en defensa de sus derechos.

**Bibliografía**

Fassin, Didier (1990). "El hombre sin derechos. Una figura antropológica de la globalización". *Maguaré*, nº 14. Bogotá, pp. 179-190.

García P. y Surrallés A. (2009). "La declaración de las Naciones Unidas y el territorio" en *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*. Copenhage: IWGIA, pp. 18-32.

Hutchinson, Sharon (2002). "La etnicidad Nuer militarizada" en Joan Vincent (Ed.), *The Anthropology of Politics, A Reader in Ethnography, Theory, and Critique*, Blackwell Publishers. Oxford (Traducción Asun Martín Moreno, Facultad de Traducción e Interpretación UAB). <http://dx.doi.org/10.1525/ae.1985.12.4.02a00020>

Jackson, Jean (1996). "¿Existe una manera de hablar sobre cultura sin hacer enemigos?" en F. Santos Granero (compilador), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*, Vol. I, Flacso-Biblioteca Abya-Yala Nº 37. Quito, pp. 439-472.

Posey, Darrell (1996). "Los kayapó y la naturaleza", en Juncosa, José E. (compilador), *Los guardianes de la tierra. Los indígenas y su relación con el medio ambiente*, Colección 500 años · 14, Abya-yala-MLAL. Quito, pp. 35-51.