

Minorías étnicas en los Estados de América Latina

Indígenas y afrodescendientes en un mundo
no tan ajeno

UAH MONOGRAFÍAS
HUMANIDADES 94

Comité científico

- JAIME ALVAR ÉZQUERRA
Catedrático de Historia Antigua de la Universidad Carlos III.
- MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA
Profesor titular de Historia Medieval de la Universidad San Pablo-CEU.
- CARLOS ALBERTO GONZÁLEZ SÁNCHEZ
Catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Sevilla.
- FERNANDO MARIAS FRANCO
Catedrático de Historia del Arte de la Universidad Autónoma de Madrid.
- RAFAEL BONILLA CEREZO
Profesor titular de Literatura de la Universidad de Córdoba.
- CELIA CASADO FRESNILLO
Profesora titular de Filología Hispánica de la Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- JULIO DE LA CUEVA
Profesor contratado doctor de Historia Contemporánea de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Minorías étnicas en los Estados de América Latina

Indígenas y afrodescendientes en un mundo
no tan ajeno

Teresa Cañedo-Argüelles Fábrega



Universidad
de Alcalá

EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE ALCALÁ

La colección de Monografías de Humanidades de la Editorial de la Universidad de Alcalá ha sido distinguida con el Sello de Calidad en Edición Académica - Academic Publishing Quality (CEA-APQ).



El contenido de este libro no podrá ser reproducido, ni total ni parcialmente, sin el previo permiso escrito del editor. Todos los derechos reservados.

- © De los textos: sus autores.
- © De las imágenes: sus autores.
- © De la ilustración de portada: Whitney Dennis.
- © Editorial Universidad de Alcalá, 2023

Plaza de San Diego, s/n
28801 Alcalá de Henares
www.uah.es

I.S.B.N.: 978-84-19745-06-4
Depósito Legal: M-16720-2023

Composición: Solana e Hijos, A. G., S.A.U.
Impresión y encuadernación: Solana e Hijos, A.G., S.A.U.
Impreso en España

*A mis alumnos de la Universidad de Alcalá,
ellos se reconocerán en estas páginas
pues son fruto de pensamientos y saberes compartidos.*

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	11
Metodología	13
Estructura de la obra y contenidos	14
Sobre «diversidad cultural» y «minoría étnica»	16

PRIMERA PARTE

II. EL INDIÓ COMO SUJETO DE DERECHO	23
Pensamientos y discusiones previas. Leyes y leyendas	23
El indio en la legislación indiana	28
Superposición étnica de códigos y normas	33
Observancia de la ley y respuestas indígenas	41
III. EL INDIÓ EN LOS DISCURSOS NACIONALES Y SUPRANACIONALES	49
El indio en los discursos nacionales de la América independiente	49
Las minorías étnicas en los foros internacionales	53
El Buen Vivir	57

SEGUNDA PARTE

INTRODUCCIÓN	65
IV. EMIGRANTES ANDINOS EN LIMA NORTE. LA EMERGENCIA CONTESTATARIA ...	75
De indios a campesinos.....	76
La emigración a Lima	89
Con la mirada puesta allá. Reformulación de identidades e integración	98

V. LOS WICHÍES DEL IMPENETRABLE CHAQUEÑO. AVES IMAGINADAS Y DANZANTES DEL MONTE	105
El problema aborigen. La guerra al malón.....	106
La causa aborigen	112
El aborigen sí que vale. Preservación e integración	115
El Sauzalito. Los wichíes salen del monte.....	118
VI. AFRO-HAITIANOS Y DIÁSPORA DOMINICANA. LA VISIBILIZACIÓN DE LOS INVISIBLES	127
La lucha por la soberanía dominicana	128
El discurso identitario y Haití	138
La afrodescendencia dominicana.....	140
El rechazo a la haitianidad	146
La diáspora dominicana y su influencia en la causa haitiana.....	152
VII. CONCLUSIONES	157
FUENTES	163
Archivos históricos consultados	163
Trabajos de campo realizados	163
Colecciones documentales	164
Prensa.....	165
BIBLIOGRAFÍA	167

I. INTRODUCCIÓN

El título de esta obra hace alusión a grupos étnicos de América Latina que se han visto históricamente relegados a espacios limítrofes de los sistemas políticos donde se inscribían. Mundos que les eran ajenos a pesar de pertenecerles, tal como Ciro Alegría describía en su obra titulada *El mundo es ancho y ajeno*¹. Esta novela la escribió rememorando sus propias vivencias entre los indios y *cholos* de una hacienda de Huamachuco en la que su padre trabajaba como administrador. Para los habitantes de Rumi, la comunidad andina donde vivían sus protagonistas, el mundo era verdaderamente ancho y ajeno. Al menos así es como lo percibieron quienes trataron de buscar fuera de su comunidad una escapatoria a la opresión y al despojo de que eran víctimas por parte del hacendado, de sus gamonales y de las autoridades locales adyacentes bajo cuya despiadada autoridad se extenuaban sus tierras y se ahogaban sus vidas. Pero aquellos campesinos acabarían descubriendo que en el ancho mundo que se extendía más allá de los linderos de Rumi no les esperaba sino mayor hostilidad y peores penurias de las que padecían en su aldea. Con el agravante de que lejos de ella carecían del abrigo afectivo que su comunidad les proporcionaba en las largas y oscuras noches de su permanente invierno.

Los oprobiosos años del gamonalismo² republicano en el Perú donde esta novela se ambienta estuvieron precedidos por los tiempos no menos lacerantes de la etapa colonial. En todo aquel tiempo –colonial y republicano– buena parte de la población indígena de América Latina permaneció alejada de los espacios de dominio occidental. Un mundo que a los indios les era ajeno debido a las diferencias culturales que los caracterizaba y por las que sus grupos serían catalogados como

¹ En 1941 Ciro Alegría recibió por esta novela el primer premio del certamen sobre «Novelas Latinoamericanas».

² El concepto de gamonalismo se asocia a la figura del gamonal o capataz de hacienda (generalmente mestizo) que en las primeras décadas republicanas ejerció un dominio tiránico sobre los indios que trabajaban y vivían dentro de aquellas propiedades en régimen de casi esclavitud.

minorías étnicas. Pero de ese mundo occidental no todos los indios estuvieron tan excluidos como se nos ha hecho creer. Por el contrario, muchos de ellos participaron activamente en el sistema colonial hispánico utilizando las herramientas y cauces que tuvieron a su alcance para codearse con la sociedad virreinal. De estas actitudes se derivarían luego notables diferencias en sus grados de inclusión nacional, disparidad que se reflejaría en los niveles de integración que cada uno de los grupos presentan actualmente dentro de los Estados donde se inscriben. De esta disparidad, de sus causas y alcances hablaré a lo largo de este libro cuyo contenido es resultado de una trayectoria investigadora de largo aliento. Se centró fundamentalmente en tres países inscritos cada uno de ellos en distintas áreas culturales de la región, Perú, Argentina y República Dominicana, atendiendo sobre todo a aquellos aspectos de la historia que habían incidido en sus poblaciones indígenas, o afrodescendientes en el caso dominicano. Partí de la época colonial para irrumpir luego en tiempos republicanos, cuando aquellas poblaciones pasaron a formar parte de Estados independientes manteniendo sus idiosincrasias y quedando por ello al margen de los proyectos nacionales, para llegar finalmente al estudio de sus realidades actuales.

Con estas miras seleccioné a tres grupos de aquellos países que son muy diferentes entre sí. Población indígena del sur andino, aborígenes chaqueños de la Subamazonía argentina y afrodescendientes dominico-haitianos de origen esclavo, y analicé el modo en que cada uno de ellos, desde su condición de *minorías étnicas*, afrontaba el reto de integrarse en el mundo moderno que los rodeaba.

Sobre estos lineamientos diseñé, dentro del plan de convergencia universitaria europea (el conocido como «Plan Bolonia»), una asignatura optativa para el grado de Historia de la Universidad de Alcalá. La denominé «Formación de los Estados multiétnicos en América Latina» y forma parte de su actual Programa Docente. Las investigaciones que sustentaron el programa de esta materia y que dan base a esta obra contaron con un nutrido acervo institucional: una beca del Instituto de Cultura Hispánica³, una beca posdoctoral del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), y el auspicio de diversos proyectos de investigación del Ministerio de Educación y Cultura, la Universidad Complutense de Madrid, la Fundación Carolina y la Universidad de Alcalá⁴, en todos ellos participarían espe-

³ Hoy Agencia Española de Cooperación Internacional (AECID).

⁴ Los proyectos fueron estos:

- *Marginalidad y globalización. Su incidencia en los procesos de integración social en el Sur Andino (Departamento de Moquegua, Perú)*; Ministerio de Educación y Cultura (DGES), Promoción General del Conocimiento, Plan Nacional I + D; y PB 97-0249; 1998- 2000. *Idem*: Universidad Complutense de Madrid, Proyectos de investigación multidisciplinarios de la UCM, PR486/97-7481.
- *Estado Oligárquico y Grupos de Poder en América Latina*, Ministerio de Educación y Cultura: Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología (CICYT), Plan Nacional I+D; AME 90-0849-c02-01; 1991-1994.
- *Migraciones y codesarrollo en el SO de República Dominicana*, Fundación Carolina, Centro de Estudios de América Latina y de Cooperación Internacional (CEALCI); CEALCI 11/06; 2006-2007.

cialistas en diferentes campos de las ciencias sociales⁵ y de distintas universidades de España y América Latina⁶.

METODOLOGÍA

Como metodología he sido fiel a la Etnohistoria, disciplina que nació allá por el año 1953 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Desde entonces la Etnohistoria sería objeto de diferentes usos y definiciones. Sobre todo, a partir de la crisis acaecida en la década de los años 80 cuando desde la Antropología se consideró necesario aplicar una visión diacrónica al estudio de las sociedades y emprender así un acercamiento a los métodos de la Historia (Geertz: 1989; Ulin: 1990, etc...). Este enfoque se inspiraba en las propuestas de Bernard Cohn al admitir que el objeto de nuestra disciplina era

«reconstruir la historia de los pueblos indígenas, antes y después de su contacto con Europa, mediante la utilización de fuentes orales y documentales /.../ haciendo uso del trabajo de campo en la zona estudiada para conocer mejor la sociedad indígena y su funcionamiento en el presente y en el pasado» (Cohn: 1975, 418).

Alfredo Jiménez Núñez, quien fuera mi principal maestro, compartía esta misma perspectiva y era la que veníamos aplicando en el Seminario de Antropología y Etnología de América que él dirigía entonces en la Universidad de Sevilla. A él le debemos la apertura de la Etnohistoria a ámbitos sociales y espaciales más abarcadores para incluir en su interés cualquier tipo de espacios y sociedades y no necesariamente las formadas por pueblos indígenas o rurales. También él consideraba fundamental combinar la pesquisa documental con el trabajo de campo realizado éste en el mismo lugar donde los hechos históricos acaecieron, de tal modo que pasado y presente pudieran conjugarse sobre un mismo escenario y donde los actores perduraran sucediéndose unos a otros en el tiempo. En las comunidades indígenas del Sur Andino esta continuidad puede verse claramente a través de los padrones demográficos y de los censos de tierras. Especialmente sucede así con los linajes de los cacicazgos surandinos, lo que nos permite ver hoy día a los Concha, los Suni, los Pari, los Chire, los Ticona, los Cayla... habitando en los mismos

– *Lima Norte: Desarrollo con identidad en una comunidad histórica del Perú actual*; Comunidad de Madrid / Universidad de Alcalá, II Convocatoria de Ayudas a Proyectos de Cooperación 2010, Vicerrectorado de Relaciones Internacionales de la UAH; C-81-2010; 2010-2011.

– *Conflictos de identidad en una sociedad multiétnica. República Dominicana*, Universidad de Alcalá, Ayudas a estancias para Proyectos de Investigación Alcalingua; 2006-2007.

⁵ Historia, Antropología Social, Geografía Humana y Economía del Desarrollo.

⁶ Universidad de Alcalá, Universidad Complutense de Madrid, Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, Universidad Católica del Perú y Universidad Sedes Sapientiae de Lima Norte, Perú.

solares de sus antepasados coloniales (a veces incluso prehispánicos), enterrando a sus difuntos en los mismos cementerios y adorando a sus deidades en las mismas huacas (Cañedo-Argüelles: 2002 y 2006).

Con respecto a las fuentes históricas de la Etnohistoria, entendemos que los documentos deben interpretarse en clave etnográfica, intentando extraer de ellos información, no solo sobre los hechos que acaecieron, sino también sobre las instituciones culturales y las costumbres que subyacían y sobre las razones más íntimas que los impulsaron. Conviene interpelar a los actores, conocer su perfil y las motivaciones que los llevaron a contar su particular versión de los hechos. Analizar su modo de interactuar con otros grupos y ver cómo aquellas acciones y actitudes repercutieron en la reconstrucción de sus identidades y en los cambios sociales, económicos y medioambientales que se produjeron en su entorno.

ESTRUCTURA DE LA OBRA Y CONTENIDOS

Al estructurar la obra me ha parecido necesario dividirla en dos partes. En la Primera Parte se exponen las iniciativas exógenas que se ocuparon del indio para tratar de activar su inserción en la modernidad de cada tiempo. Prestaré aquí atención a dos cuestiones o apartados: 1º el indio como sujeto de derecho, tanto en la legislación hispánica colonial como en el derecho indígena consuetudinario, y 2º el indio en los discursos nacionales y supranacionales. En esta segunda cuestión incluiré el Buen Vivir como pensamiento de última generación que rescata aspectos de la cosmovisión y de las instituciones indígenas para convertirlos en puntos de referencia y en fuerzas dinamizadoras para la inserción nacional de los diferentes grupos étnicos. Voy a referirme brevemente a ambos apartados.

Las normativas legales dictadas durante la época colonial para regular los derechos y deberes del indio estuvieron precedidas por debates y conclusiones que repercutirían en el pensamiento y en el orden internacional. Pero sobre todo influirían en las propias sociedades indígenas, en las actitudes de rebeldía o alianza que los indios adoptaron ante el dominio hispánico y que les impulsaron a interactuar con los españoles, a modificar sus costumbres (no todas) y a reconstruir sus identidades. De los tres casos que presentamos en esta obra este punto tan solo atañería al grupo andino, ya que los otros dos, el chaqueño y el afrohaitiano de la República Dominicana, o no aceptaron leyes o bien fueron excluidos deliberadamente de ellas. Tras la Independencia, las constituciones liberales del siglo xix, redactadas sobre la premisa de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, dejaron *de facto* a las poblaciones indígenas y afrodescendientes fuera de los proyectos nacionales por considerarse que éstas no eran aptas para el progreso. Las corrientes intelectuales inscritas en el positivismo anti-indígena y posteriormente en el indigenismo, convirtieron al indio en foco de sus ataques o bien en objeto de una política asimilacionista que pretendía borrarlo de los escenarios étnicos. Relegado en cualquier caso a un plano subalterno,

éste reclamaría posiciones dentro de Estados-Naciones donde tan solo había sitio para las sociedades y culturas hegemónicas.

Los organismos internacionales se hicieron eco de estas inquietudes mediante declaraciones que eran vinculantes para los Estados signatarios, los cuales, atendiendo a los compromisos adquiridos, no tardarían en reconocer a las poblaciones indígenas y afrodescendientes como parte de la pretendida diversidad multiétnica de sus naciones. Surgía en este contexto la figura de la *minoría étnica*, a la vez que se cuestionaban los conceptos de desarrollo y progreso por cuanto estos dos indicadores cifraban el bienestar de las sociedades tan solo en sus alcances económicos. Había que tener en cuenta otras cuestiones para determinar el grado de desarrollo y progreso de las sociedades, por ejemplo, su capacidad para llevar la vida que para ellas tenía valor (Kumar Sen: 1997). Esta consideración conectaba con todo un mundo de creencias y valores imposibles de cuantificar y que se resumía en lo que daría en llamarse «Desarrollo con Identidad» o «Buen Vivir». El Buen Vivir ponía el foco en la naturaleza, entendida ésta como un sujeto de derecho imprescindible para la supervivencia del hombre. Y no solo como productora sostenible de recursos materiales sino también como fuente de inspiración para el pensamiento y las creencias que dan sentido a nuestra existencia. Las relaciones humanas ligadas a la cooperación y a la reciprocidad se añadían a aquel pensamiento que enlazaba claramente con muchas instituciones amerindias originarias.

En la Segunda Parte se analizan los casos de tres minorías étnicas interactuando con la modernidad actual para negociar sus propias estrategias y posibilidades de inserción en sus respectivos Estados. La selección de estos grupos obedece a las diferencias que cada uno de ellos presentan en ese grado de inserción, lo que tiene que ver con sus culturas, medioambientes e historia, aspecto éste último donde la cobertura jurídica hispánica cumple un papel crucial. Veremos a grupos agricultores de la serranía andina deudores de la cultura aymara con un acendrado arraigo telúrico y con sólidas instituciones que se imbricaron en el sistema colonial y que reclaman un sitio en el Perú contemporáneo; A grupos chaqueños de la Subamazonía argentina de origen nómada y tribal que permanecieron en su hábitat fuera del dominio colonial y que ahora tratan de abrirse camino en la modernidad a través de sus danzas ancestrales; Y a afrohaitianos a quienes el esclavismo desarraigó de sus tribus africanas donde practicaban una agricultura forestal y que, habiendo abandonado Haití como primera singladura de su diáspora, viven desde hace generaciones en la República Dominicana, un país del que están jurídicamente excluidos.

En unos párrafos introductorios de esta Segunda Parte esbozaré los perfiles etnohistóricos de estos grupos como preámbulo de sus actuales procesos de inclusión, y asimismo explicaré los motivos más concretos que me llevaron a seleccionarlos para realizar mis trabajos de investigación. Comparados unos con otros se observa que forman parte de mundos culturales muy diferentes, lo que no significa, necesariamente, que puedan considerarse *minorías étnicas* culturalmente *diversas*. Veamos por qué.

SOBRE «DIVERSIDAD CULTURAL» Y «MINORÍA ÉTNICA»

Trataremos de resumir el significado que encierran estos dos conceptos. El primero de ellos, la diversidad cultural, no se limita *stricto sensu* a admitir la existencia de diferencias culturales entre sociedades humanas, sino asumir, además, que tales diferencias no deben obrar en menoscabo de los derechos que asisten a cada una de ellas. Implica, por tanto, omitir la validez de cánones que se atribuyan un valor referencial y ejemplarizante para el conjunto de las sociedades. En otras palabras, la diversidad cultural no admite modelos hegemónicos preestablecidos.

Los pensamientos jurídico-teológicos que se debatieron en España durante la primera mitad del siglo xvi, si bien pusieron sobre la mesa la diferencia cultural del indio, tal diferencia fue observada y juzgada por teólogos y juristas españoles a la luz de su propia cultura, es decir, desde el canon hegemónico representado por el europeo. En aquellos debates, dilatados por cuatro décadas (entre 1512 y 1551) no se consideró la posibilidad de equiparar al indio con el blanco. Esto hubiera sido impensable para personas del Renacimiento, etnocéntricas por naturaleza. Pero no eran ellas las únicas en observar con extrañeza y menosprecio a otras sociedades por el mero hecho de ser diferentes. Las propias sociedades indígenas despreciaban a los grupos de su vecindad por las extrañas costumbres que practicaban. Casi todos los pueblos amerindios han mostrado de alguna manera su sentimiento de centralidad cultural, su etnocentrismo. Los guaraníes, pueblo de pensamiento tan sutil como bien elaborado, expresaban su etnocentrismo en lo más granado de su lenguaje al referirse a sí mismos con el apelativo *avá* que quiere decir «verdaderos hombres u hombres marcados por el sello de lo divino» (Clastres:1993, 9). Los incas lo manifestaban en el topónimo de su capital imperial, Cuzco, que en quechua significa *ombbligo del mundo* o en el propio nombre de su imperio, *inka*, que significa *separado* o *apartado* del resto de los productores (Itier Ollantay: 2019). Lo mismo sucedía con los *mapuche*, gentilicio que significa *gente de la tierra* en contraposición a los *winka* o gente de afuera, apelativo con el que ellos llamaban despectivamente a los incas (Larach:2021).

El concepto de diversidad cultural no se acuñaría hasta comienzos del siglo xx cuando empezó a indagarse sobre el hecho diferencial y a cuestionarse qué era lo que le hacía a una sociedad ser diferente de otra, en qué consistía ser *diferente*.

El evolucionismo histórico defendido por Friedrich Hegel (1770-1831) y Émile Durkheim (1858-1917) había postulado que la humanidad era una sola, genéticamente homogénea, aunque diversa en función del tiempo. Sólo en función del tiempo. Es decir, que las sociedades *distintas* y consideradas como *otras* eran aquellas que no habían alcanzado el grado de desarrollo cultural propio de Occidente. Vivían en estadios o etapas anteriores a nuestra cultura de tal modo que se correspondían con segmentos pretéritos de ella. Sus diferencias eran solo fruto de una circunstancia superable, por tanto, no cabía en este planteamiento la diversidad cultural tal como la entendemos aquí. Este había sido el modelo de pensamiento seguido por los juristas

y teólogos españoles del xvi al tratar de comprender la naturaleza del indio y de clasificarlo dentro del espectro socio cultural de la España de entonces como un menor.

Ya en el siglo xx, la Antropología Social saldría al paso de aquellos argumentos considerando que las sociedades eran diferentes en sí mismas, diversas independientemente del tiempo o de cualquier modelo de cultura tomado como referencia. Así Claude Lévy-Strauss (1908-2009) admitió la existencia de una unidad genética en las sociedades humanas dado que todas ellas podían compartir, hipotéticamente, de forma virtual, las mismas e infinitas aptitudes u opciones para su supervivencia y adaptación. Él llamaba a estas aptitudes *verdades de razón* o *leyes lógicas universales*. Sin embargo, entendía que cada sociedad, considerando sus propias circunstancias históricas, las condiciones específicas de su medio, etc. , seleccionaba, de entre la inmensidad de opciones posibles, aquellas que más le convenía o apetecía, de tal modo que a través de su selección creaba costumbres, creencias e instituciones con las que daba forma *sui generis* a su cultura haciéndola diferente a cualquier otra. Así pues, si cada cultura era el resultado de una peculiar selección de opciones, habría que admitir que no todas las culturas tenían que estar necesariamente abocadas a discurrir por un mismo carril, en un mismo sentido o hacia un mismo modelo pre-establecido. Atendiendo a estos asertos las culturas eran diferentes o diversas en sí mismas (Lévy-Strauss: 1952, 252). La Antropología se desmarcaba así del etnocentrismo europeo al tiempo que ponía las bases para una hermenéutica sobre el concepto de *diversidad cultural* con la plena significación que entraña este concepto. Es decir, entendiéndolo como el reconocimiento de las diferencias entre sociedades sin que planee sobre ellas una referencia canónica.

¿Qué son y qué lugar ocupan en este contexto las minorías étnicas? En rigor debiera entenderse que las *minorías* lo son porque se componen de pocos individuos. Pero vemos que, en el caso que aquí nos ocupa, las minorías étnicas de América Latina lo son porque sus componentes poseen rasgos culturales distintos a los que rigen en la cultura hegemónica y moderna de sus respectivos Estados. De hecho, resulta que dichas minorías a veces son numéricamente mayoritarias dentro de sus Estados. Por tanto, este vocablo resulta ser polisémico ya que no tiene aquí una acepción cuantitativa sino cualitativa. Es decir, hace referencia no a grupos étnicos minoritarios sino a grupos étnicos diferentes en tanto que, según el evolucionismo tradicional, todavía no han alcanzado la madurez cultural que el epicentro hegemónico representa. En otras palabras, su diferencia se asocia a rasgos culturales considerados tradicionales o atrasados y los cuales, por añadidura, implican con mucha frecuencia una situación económica adversa. Así pues, las minorías étnicas no lo son porque sus componentes sean pocos, sino porque su participación en los valores del canon occidental, urbano, capitalista y moderno es minoritaria por no decir insignificante. Mirada así la minoría étnica, sinonimia de atraso, tradicionalidad y pobreza, adquiere una connotación a todas luces peyorativa por lo que el vocablo debe manejarse con cierta cautela.

En el año 1899 el presidente argentino Julio Argentino Roca lo utilizó para referirse a los aborígenes de su país decretando que éstos fueran equiparados a

menores y puestos bajo la tutela de los defensores de menores⁷. En el siglo xx Alpheus Henry Snow, comisionado por la Sociedad de Naciones en 1920, volvió a utilizarlo para calificar a los aborígenes de los países recientemente colonizados a quienes definía como «menores necesitados de tutela» (Snow: 1921,24). En 1966 las Naciones Unidas, en el *Pacto sobre Derechos Civiles y Políticos*, se refería otra vez a estos colectivos estableciendo que «en los Estados donde existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas no se negará a dichas minorías el derecho que les corresponde a tener su propia vida cultural, a profesar su propia religión y a emplear su propio idioma»⁸.

En el Perú la polisemia de este vocablo se puso gráficamente de manifiesto cuando en el año 1984 el Estado decretó un plan de regionalización para incorporar al desarrollo a la población más pobre y aislada del país⁹. Este sector quedó entonces inscrito en las llamadas microregiones. Se trataba de treinta demarcaciones cuyos componentes compartían factores económicos, geográficos y culturales adversos (pobreza, aislamiento y atraso). Para llegar a estas conclusiones se realizaron previamente estudios estadísticos sobre la incidencia de la pobreza en el conjunto de la población peruana utilizándose para ello métodos de cuantificación y medición propios de la econometría. Es decir, basados en indicadores nutricionales de consumo ordinario como son la «canasta mínima alimenticia» (CMA), u otros relativos a la cobertura de ciertas necesidades básicas, como vivienda, sanidad, escolarización y suministros de agua y luz, las llamadas «necesidades básicas insatisfechas» (NBI)¹⁰. Estos estudios demostraron que el 44% de los peruanos (diez millones y medio de personas) no conseguía acceder a una alimentación suficiente ni cubrir buena parte de sus necesidades básicas; que la mayor parte de esta población se componía de indígenas que vivían en las zonas más alejadas y deprimidas de la sierra (en la llamada «mancha india»); y que las condiciones de aislamiento les había abocado a mantener inalterada buena parte de sus tradiciones y sus costumbres¹¹. Se daba además la circunstancia de que la «mancha india», principal zona habitacional de este sector, coincidía con lo que se conoce coloquialmente como «el interior», un espacio alejado de las ciudades consideradas éstas como la parte exterior y moderna del país. Y no es que las microregiones estuvieran separadas de las ciudades por una larga distancia, sino que las connotaciones que incidían en sus pobladores eran económica y culturalmente adversas. Esto era lo que los convertía en *minorías étnicas* a pesar de que su número alcanzara a la mitad de la población peruana. Estas minorías andinas, como luego veremos, irían moviéndose poco a poco hacia espacios de modernidad donde

⁷ Archivo General de la Nación, Buenos Aires (AGN), Ministerio del Interior, leg. 7, Exp. 1.282.

⁸ Naciones Unidas, *Pacto sobre derechos civiles y políticos*, artículo 27.

⁹ Ley de Bases de Regionalización del Perú, ley 24650.

¹⁰ En 1984 la CMA del Perú estaba fijada en 2.311 Kilocalorías por persona y día.

¹¹ *Mediciones de niveles de vida y pobreza en Perú*, Instituto Nacional de estadística (INEI), Lima, julio, 1977.

les sería posible interactuar con sectores urbanos del Perú y negociar su inclusión en un marco de diversidad.

Más lejos de este objetivo se mantendrían las minorías chaqueñas de la Subamazonía argentina –los wichíes– cuya inserción seguiría un ritmo renuente por el escaso grado de aculturación experimentado a lo largo de su historia colonial y republicana. Por su parte, los afrodescendientes dominico-haitianos de República Dominicana puede decirse que quedaron históricamente excluidos del proyecto nacional dominicano y es esta misma situación en la que continúan estando.

PRIMERA PARTE

II. EL INDIO COMO SUJETO DE DERECHO

La población amerindia interesó desde el inicio mismo del proceso descubridor, empezando por la reina Isabel en cuyas últimas voluntades de 1504 mandaba proveer al indio de *enseñanza y buen tratamiento*¹². Juristas de la corte y teólogos se aprestaron enseguida a formalizar medidas destinadas a su protección y amparo¹³ y a fijar los deberes que los indios tendrían que cumplir para asegurar la explotación de los recursos, a lo que se añadía la voluntad de salvaguardar aquellos aspectos de su cultura siempre que éstos no obraran en menoscabo de su cristianización/civilización. Lo primero de todo fue decidir cuál era la naturaleza del indio, la índole de unos seres idólatras que andaban medio desnudos y cuyas conductas *contra natura* (canibalismo, sacrificios humanos y sodomía) se consideraban actos de barbarie. Es decir, actos que según la acepción tomista del término *barbarie*, no se ajustaban al derecho o razón natural.

PENSAMIENTOS Y DISCUSIONES PREVIAS. LEYES Y LEYENDAS

La bula *Sublimis Deus* del Papa Paulo III proclamaría en 1537 la naturaleza plenamente humana de los indios y su raciocinio para recibir y entender el evangelio¹⁴. Este dictamen se emitía al tiempo que se producía en España un largo debate jurídico prolongado por casi cuatro décadas, desde la Junta de Burgos de 1512 hasta las sucesivas Juntas de Valladolid de 1527, 1550 y 1551, pasando por las *relectio* dictadas por Francisco de Vitoria en las aulas de la Universidad de Salamanca entre 1537 y 1538.

¹² Testamento de Isabel la Católica, *Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias de 1680*, Libro VI, Título Diez: *Del buen tratamiento a los indios*.

¹³ Real Cédula del 18 de Agosto de 1595, *Recopilación de las Leyes de Indias, doc. cit.*, Libro VI, Título Seis.

¹⁴ Esta decisión del Papa Paulo III fue promovida por el obispo de Tlascala, el dominico Julián Garcés, cuyas opiniones sobre la capacidad intelectual del indio fueron defendidas en 1535 en una carta enviada a Roma.

La caja de los truenos la destapó el dominico Fray Antón de Montesinos cuando en su sermón de Navidad de 1511, en la isla de La Española, amenazó de excomunión a sus feligreses, todos ellos colonos, acusándolos de abusar de la mano de obra indígena y a quienes interpeló por ello de este modo: «¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? /.../ ¿acaso estos no son hombres? ¿no tienen almas racionales?»¹⁵.

Aquel sermón caló en la conciencia del rey Fernando quien se apresuró a convocar en Burgos una Junta para aclarar los sucesos de La Española. De aquella reunión saldrían treinta y nueve leyes destinadas a garantizar el buen trato a los indios *de razón* y a regular los trabajos que éstos debían desempeñar en el marco de las encomiendas¹⁶. Eran las Leyes de Burgos de 1512 a las que más tarde se añadiría un *Requerimiento* por el que se justificaba hacer la guerra y someter a esclavitud a los indios siempre que éstos persistieran en su rebeldía e infidelidad¹⁷.

Esta adenda daría mucho que hablar. Suscitó enconados debates y hondas reflexiones en las aulas de la Universidad de Salamanca donde Francisco de Vitoria exponía sus pareceres acerca del indio, de su naturaleza, al tiempo que cuestionaba el derecho de los españoles a conquistar sus territorios (los llamados *justos títulos*)¹⁸. En su *Relectio De Indis* excusaba de *delitos idolátricos* o de prácticas *contra natura* a quienes nunca tuvieron oportunidad de escuchar la palabra de Dios ni de recibir instrucción para conducirse de forma civilizada. Vitoria concluía así que el indio no era *per se* inferior al europeo a causa de su barbarie, puesto que tal condición era una circunstancia pasajera y superable. En todo caso, admitía que se hallaba en un grado de desarrollo cultural menos evolucionado, equiparable a un *menor* y, como tal, susceptible de crecer y de perfeccionarse.

Respecto a los *justos títulos*, sostenía que el hecho de ser infiel no le arrebató al indio el derecho sobre sus territorios, puesto que el hombre es imagen de Dios por naturaleza, esto es, por las potencias racionales que le asisten. En el último de los ocho títulos o condiciones que a su juicio legitimarían la conquista de América por los españoles proponía, no sin reservas, la necesidad de que *algunos indígenas* y *no siempre* fueran tutelados, protegidos y gobernados. *Que esto se hiciera con el fin de evitar que sus conductas atentaran contra el derecho natural, para su bien y*

¹⁵ Cfr. Iraburu, 2001, 14-15.

¹⁶ La encomienda consistía en la cesión por el Rey a un particular (encomendero) de indios para trabajar a su servicio como premio por su contribución a la conquista o colonización del territorio. A cambio el encomendero debía ofrecerles a los indios de su encomienda instrucción, evangelización, vestido, manutención y cobijo. Para el indio esta era una manera de satisfacer su tributo en lugar de hacerlo mediante moneda.

¹⁷ El *Requerimiento* consistía en informar a los indios sobre los derechos que asistían al Rey de Castilla antes de proceder a su sometimiento. A quienes no lo aceptaran se les podía hacer la guerra y reducir a esclavitud. Este principio fue defendido en la Junta de Burgos por el catedrático dominico de Salamanca Matías de Paz quien lo plasmó en la obra *Libellus circa dominium super Indos*.

¹⁸ Las *re-lecciones* o *re-lectio* de cátedra referidas al indio fueron dictadas por Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca durante los cursos 1536-37 (*De Temperantia*) y 1537-38 (*De Indis*).

*no para ser explotados*¹⁹. Con estos principios Francisco de Vitoria sentaba las bases del derecho de gentes, derecho que, como luego veremos, sería tomado en 1920 por la Sociedad de Naciones como referencia para el establecimiento de los actuales derechos humanos universales.

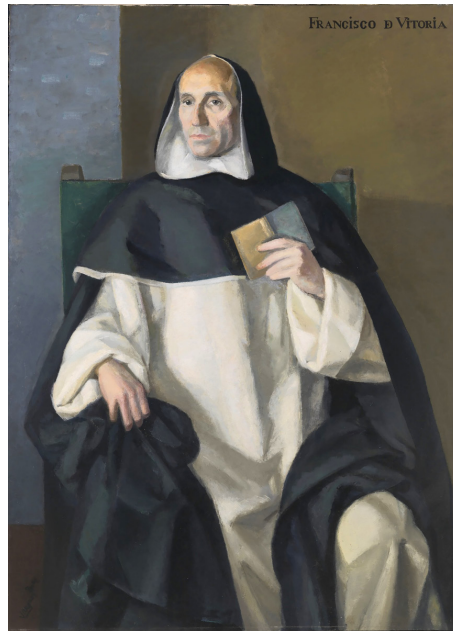


FIGURA 1. FRANCISCO DE VITORIA. OLEO DE DANIEL VÁZQUEZ DÍAZ. SMITHSONIAN AMERICAN ART MUSEUM, 1960.

En la Junta de Valladolid de 1550, ya fallecido Vitoria, el jurista Juan Ginés de Sepúlveda y el dominico Bartolomé de Las Casas (éste recién ordenado), se enzarzaron en un polémico debate. Sepúlveda insistiendo en la inferioridad insuperable del indio como justificación para declararle la guerra²⁰ y las Casas, en seguimiento de Vitoria, defendiendo su racionalidad y su derecho al dominio de sus territorios y a su libertad, aunque necesitado de un previo proceso de aprendizaje y tutela²¹. Esta segunda postura fue la que finalmente prevalecería quedando su aplicación sujeta a un cuerpo de leyes que otorgaban al indio el estatus de vasallo libre del Rey. Las conocidas como *Leyes Nuevas* se inspiraron, sobre todo, en el pensamiento vitoriano y se promulgaron en 1542 bajo el título *Leyes y Ordenanzas nuevamente hechas por Su Magestad para la*

¹⁹ Una reproducción digital de la *Relectio De Indis* se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Granada (Fondo Antiguo de la Universidad de Granada).

²⁰ Juan Ginés de Sepúlveda: *De justis belli causis apud indios* (1550).

²¹ Bartolomé de Las Casas: *Apologética Historia Sumaria* (1527 o 1556).

gobernación de Indias y buen tratamiento y conversión de los indios. En su promulgación influyó sin duda la presión que Las Casas ejerció sobre Carlos I y el interés de la propia Corona por llevar a cabo un mayor control sobre la política indiana desde el Consejo de Indias. Se presentaron ante las cortes de Castilla celebradas en abril-mayo de aquel mismo año ante una comisión nombrada al efecto por el monarca.

Francisco de Vitoria, además de inspirador de esta legislación, fue precursor del *atenuante cultural*, figura jurídica que apelaba al eximente aplicable a los comportamientos *ex loco* y *contra natura* del indio. El franciscano Juan de Torquemada, personaje no exento de controversias, se acogería a este principio cuando, refiriéndose a los aztecas, opinaba que las costumbres y creencias de aquellos indios emulaban e incluso superaban a las antiguas civilizaciones occidentales de Grecia y Roma en etapas equivalentes de su evolución, razón por la que merecían un eximente jurídico a la hora de ser juzgados (Torquemada: 1615).

A los debates jurídico-teológicos que se entablaron en la España del xvi para cuestionar la legitimidad de la conquista, para determinar la naturaleza del indio y para decidir sobre el trato que debía dársele, se sumaría otro de carácter pseudo literario y de mayor alcance por su impacto. Fue el libelo aportado por Bartolomé de Las Casas bajo el título *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*²². El primer borrador del texto lo terminó de escribir en 1542 al mismo tiempo que se promulgaban las *Leyes Nuevas de Indias*. Se trataba de una lacerada denuncia contra la colonización española basada en testimonios sobre las supuestas atrocidades que los conquistadores iban cometiendo a su paso por cada uno de los territorios que fueron ocupando, desde 1492 en La Española, hasta 1546 en Popayán y Cali. Según su relato, allá por donde pasaban las huestes hispanas iban quemando vivos a los indios; aperreándolos y ensartándolos con sus lanzas; violando a las mujeres y martirizando a los niños... «todas las crueldades susodichas e matanzas, e tiranías e opresiones abominables /las cometían/ en todas las partes de las Indias donde han ido pasado cristianos» (Las Casas, 1552: 1985, 50). El grabador alemán Teodoro de Bry no escatimó esfuerzos al ilustrar aquel texto mediante litografías saturadas de un sadismo sin parangón, imágenes que difundiría a través de la obra *Americae* de Girolamo Benzoni²³.

Sin que sea nuestra intención obrar en menoscabo de las culpas que correspondan, sí que creemos conveniente, desde la Historia, señalar algunos aspectos de esta obra que presentan debilidades de fundamento. Por ejemplo, el hecho de que las conductas descritas se repitieran en todos los escenarios de manera exacta como si de una plantilla iterativa se tratara. O que el autor eludiera la cita de los lugares específicos donde se produjeron los hechos, así como las identidades de los actores que los causaron. Ningún

²² *Brevísima relación de la destrucción de las Indias, colegida por el obispo Fray Bartolomé de Las Casas o Casaus de la Orden de Santo Domingo* (Sevilla, 1552).

²³ La obra se inscribe en una serie de Libros de Viajes en la que Benzoni participa con tres partes dedicadas a América (*Americae pars quarta, pars quinta y pars sexta*).

nombre propio aparece en todo el texto a excepción de un tal Juan García (Las Casas, 1552: 1985, 91). A estas debilidades testimoniales se suma el hecho de que, tal como el propio Las Casas reconoce en la obra, muchas de aquellas atrocidades él *nunca las vio ni las palpó con sus ojos*, sino que las sabía por referencias –sin citarlas– o simplemente recurría a la inferencia escudándose en el recurso dubitativo del *seguramente*.

No ahondaremos en las complejas razones que llevaron a Las Casas a publicar este libelo, tal vez escrito en descargo de su propia conciencia como colono que fue en su oscura etapa de La Española, ni tampoco entraremos en juicios de valor sobre las conductas que describe, muchas sin duda reales y en tal caso absolutamente reprobables. Pero tampoco podemos soslayar el hecho de que las mismas, en todo caso, no representaban a un Estado, sino que obedecían a impulsos personales cometidos por individuos particulares cuando todavía no existía en España una legislación que regulara los procedimientos que debían regir para el gobierno de América²⁴.

La *relectio De Indis* dictada por Francisco de Vitoria en los años 1537-38 fue publicada en Lyon (1557, 1586 y 1587), Salamanca (1565) e Ingolstadt (1580) a partir de los apuntes tomados por sus discípulos. Fue éste el primer tratado de derechos humanos de la Historia. La Sociedad de Naciones le reconocería este mérito cuando en 1936 puso su nombre a la Salle Du Conseil de Ginebra, actual Sala de Conferencias para el Desarme de las Naciones de la ONU.

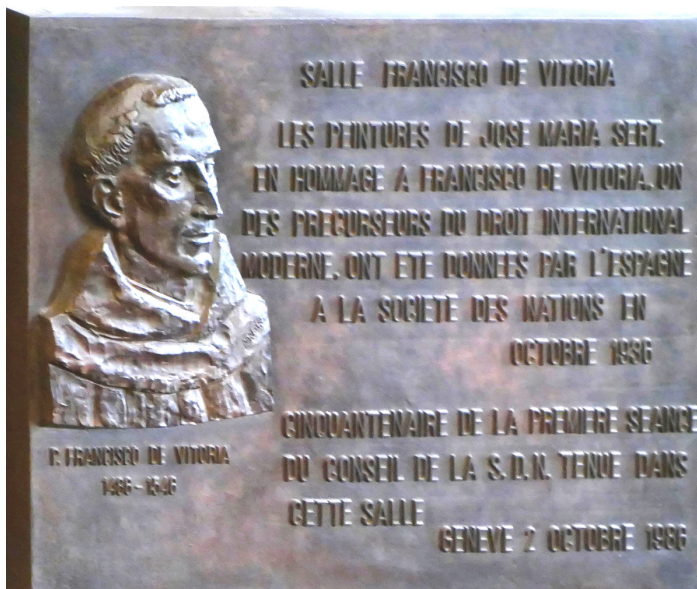


FIGURA 2. PLACA CONMEMORATIVA EN HONOR A FRANCISCO DE VITORIA EN LA *SALLE DU CONSEIL* DEL EDIFICIO DE LA ONU EN GINEBRA.

²⁴ Estas conductas se inscriben en las que la Antropología denomina «procesos particulares».