

Validez del indigenismo participativo y sus políticas de significación en tiempos de globalización

Emperatriz Arreaza-Camero

Un evento de trascendencia global

El Quinto Centenario del primer viaje de Cristóbal Colón, desde Europa a las tierras llamadas ahora América, fue por sí mismo uno de esos eventos de trascendencia global que:

una comunidad histórica mantiene como significante porque ve en él, un origen, el retorno a su propio comienzo. Estos eventos, los cuales son “hacedores de época”, dibujan sus significados específicos a partir de su capacidad de encontrar o reforzar la conciencia de la comunidad acerca de su identidad, de su identidad narrativa, y de la identidad de sus miembros. Estos eventos generan sentimientos de intensidad ética considerable, tanto si son conmemoraciones ferrientes o algunas manifestaciones de disgusto, indignación, o arrepentimiento, o compasión, o hasta de llamadas al perdón u olvido (Ricoeur, 1984:187).

Por ello, en 1992, numerosas instituciones en Europa, Norte, Centro y Sur América escogieron conmemorar globalmente tal evento, uniendo capitales, esfuerzos y expertos de ambos continentes para producir programas de televisión, exhibiciones artístico-culturales y proyectos editoriales que exaltarán la ‘proeza’ del navegante genovés. Sin embargo, las representaciones históricas de los eventos, acaecidos en 1492, están basadas en las perspectivas económicas, políticas, culturales y sociales, por las cuales el “Nuevo Orden Mundial” es concebido por los actuales bloques de poder. El viejo “Nuevo Orden Mundial” está siendo

remodelado de acuerdo a los intereses de los países económicamente poderosos, después del colapso de las burocracias estatales de la antigua Unión Soviética y de Europa del Este, y el subsiguiente fin de la “guerra fría”, sin que haya habido cambios significativos en las relaciones entre los sectores más poderosos y los grupos subalternos, no sólo en el Tercer Mundo, sino dentro de las mismas potencias: ello explica las protestas y revueltas que las comunidades indígenas han sostenido en esta última década, desde Alaska hasta la Patagonia (Silva Michelena, 1988:3; 1991:287).

Ante las nuevas realidades macroeconómicas en estos tiempos de globalización neoliberal, la personalidad de Cristóbal Colón asume un carácter controversial. ¿Fue realmente Colón el pionero de una nueva era de descubrimientos y encuentros culturales, que aceleraron a su vez, los procesos de globalización? ¿O fue 1492 sólo el comienzo de un proceso de rapiña en la explotación, genocidio, etnocidio, y discriminación social y racial que ha continuado en las Américas con la ayuda de armas más sofisticadas en los cinco siglos siguientes? Las reflexiones de algunos historiadores del presente siglo sobre el impacto de este “encuentro cultural” revelan diferentes perspectivas.

Están por ejemplo, 1) la descripción de J. Elliot sobre el impacto filosófico y político del “descubrimiento de América” en Europa después de 1492, por el cual América y Europa llegan a ser la antítesis entre la inocencia y la corrupción respectivamente; (1970:26) 2) la discusión de Ferdinand Braudel sobre el origen de los modernos imperios antes de 1492, y la emergencia de España como una monarquía universal en los siglos XVI y XVII; (1973:670-679) 3) el análisis de Immanuel Wallerstein en torno al “sistema económico mundial” desde la época medieval, la cual describe como un:

sistema social que tiene fronteras, estructuras, grupos de legitimación y coherencia. Su vida se crea por las fuerzas conflictivas que lo mantienen unido por la tensión, y lo separan cuando cada grupo busca eternamente remodelarlo para su propia ventaja (1974:347).

Cada historiador explica desde una perspectiva política diferente las maneras por las cuales el sistema capitalista ha penetrado el mundo

moderno desde los comienzos del siglo XV. El desarrollo de las naciones “civilizadas”—España y Portugal en 1492, Francia e Inglaterra durante la “revolución industrial” y más recientemente Estados Unidos en la última etapa del capitalismo—ha sido logrado durante los últimos cinco siglos a través del empobrecimiento paulatino y la destrucción de las naciones y culturas que vivían en las Américas antes de 1492, y de otras naciones del llamado “subdesarrollado” Tercer Mundo.

Desde esta perspectiva, la conquista y colonización de las Américas que comenzó en 1492 fué sólo el principio en la formación del “sistema económico mundial” capitalista, el cual en los 1990 está en medio de los procesos de reajuste y reacomodo de acuerdo a las nuevas circunstancias e intereses geográficos, políticos y materiales de los países más desarrollados. Procesos a los cuales se denomina ‘globalización’ de manera genérica, y los cuales involucran “las dimensiones económicas, sociales, políticas y culturales, por las cuales se interrelacionan los diferentes pueblos del mundo, sus instituciones y culturas”.¹

Sin embargo, según lo precisa Daniel Mato, la particularidad de estos tiempos de globalización, es el creciente desarrollo de la ‘conciencia de globalización’, que permite a los actores sociales (locales, nacionales, transnacionales, e internacionales) interrelacionarse de manera más compleja y diversa. Lo cual permite a su vez, que los procesos homogeneizadores que pudieran pretender los grupos de mayor poder político y económico, se contraresten con la diversidad y multiplicidad cultural, étnica, social y económica de los grupos subalternos que día a día, en dichos procesos de interacción global, toman conciencia del alcance y significación de sus propias luchas, a través de las representaciones sociales que de sí mismos elaboran durante estos procesos de interacción, intercambio o lucha social.

Sobre este particular, Daniel Mato precisa:

‘...en esta era de globalización ciertas representaciones sociales de ‘cultura’, ‘raza’, y ‘etnicidad’ son confrontadas, negociadas, producidas o articuladas en el contexto de complejos campos de relaciones transnacionales. Y es interesante notar que esto explica en parte la aparente paradoja de que procesos de globalización envuelvan a la vez, y combinadamente tendencias a la homogenización y a la

diferenciación... estas representaciones particulares a su vez fortalecen formas simbólicas de diferenciación social y programas de acción asociados a ellas en términos de derechos culturales, etnodesarrollo, estrategias basadas en representaciones de una identidad racial transnacional compartidas, la de los pueblos indígenas de América (1997:108).

En tal sentido, un evento de trascendencia global como lo fue la conmemoración del quinto centenario del arribo de Cristóbal Colón a las tierras que hoy ocupan las Américas, fue campo propicio para la interacción simbólica conflictiva en torno a las representaciones sociales sobre ‘el descubridor’ o sobre ‘los descubiertos’, desde sus propias perspectivas, así como también sobre la característica del evento en sí: encuentro?, ¿invasión?, o ¿choque cultural?, según sea la perspectiva histórica, cultural o étnica de los actores sociales involucrados.

Este trabajo tratará de analizar el “contrapunteo simbólico”, como lo sugiere Edward Said, (1993)² sobre el controversial personaje de Colón y la gesta que él y sus hombres protagonizaron a partir de 1492, a través de algunos materiales audiovisuales realizados por y para la Public Broadcasting System, en Estados Unidos, con el apoyo de numerosas fundaciones privadas y públicas. Desde el punto de vista apologético y celebratorio, se analizarán los contenidos del programa televisivo de siete horas *Columbus and the Age of Discovery* (Colón y la era del descubrimiento) televisada por esta cadena pública de televisión y retransmitida en numerosos países de América Latina y el mundo durante 1992; y como contraparte crítica, y desde el punto de vista de las comunidades indígenas, se revisarán las producciones audiovisuales: *The Columbus Invasion* (Collision Course Video Productions, 1991, 15 min.); *Cristóbal Colón: 500 años después* (Turning Tide Point/Asociaciones Indígenas de Ecuador, Colombia y EE.UU. 1992, 24 min.); *Surviving Columbus: the story of the Pueblo people* (PBS Home video/KNME-TV, 1992, 120 min.), transmitidas durante 1992 en las estaciones públicas de televisión de los estados de California y Nuevo México, durante el mismo año.

Una de las hipótesis principales de este trabajo ha sido determinar como la “Historia” representada a través de los medios populares, depende de los actuales intereses sociales, políticos y económicos de los

países donde estos materiales han sido producidos. La otra hipótesis que guía este trabajo ha sido conocer como los grupos subalternos pueden organizarse a sí mismos dentro de una perspectiva oposicional, y trabajar hacia una política alternativa en el logro de los derechos civiles y humanos de la población indígena después de 500 años de dominación y opresión.

La manera como cada uno de estos “artefactos culturales” contemporáneos presenta su versión de la “verdad histórica” revela no sólo el punto de vista e ideología de cada equipo nacional e internacional de producción—desde una perspectiva colonialista o anticolonialista—sino también la “historia cultural” de cada sociedad en los últimos cinco años. El punto de vista tomado por cada película histórica o material audiovisual representa, de diferentes formas, el sentido de una época particular. No es sólo la reflexión en torno a un evento significativo del pasado, sino también una declaración de principios sobre el período en el cual una película, un video, o un programa de televisión es hecho, producido o visto. Como Pierre Sorlin señala “cada película histórica es un indicador de la cultura histórica básica de una nación” (1980:1). Por ello, este trabajo no examinará la “verdad” detrás de la “historia oficial” sobre los viajes de exploración de Colón; por el contrario se centrará en las representaciones sociales que sobre este evento global se han visualizado a partir de ciertos artefactos culturales contemporáneos, demostrando como “la cultura y la historia se definen recíprocamente” (Vesser, 1989:xiii).

Es importante, entonces, re-examinar la generación de prácticas culturales y políticas de significación desde una perspectiva multicultural, partiendo en primer término, de la revisión que Antonio Gramsci hace del concepto de hegemonía.

Para Gramsci, los elementos de una base económica determinada están relacionados a una correspondiente estructura política, social y cultural en una relación dialéctica, sin caer por ésto en un “determinismo” fatálico. Como Raymond Williams señala:

cuando nosotros hablamos de “*la base*”, estamos hablando de un *proceso* y no de un estado. Nosotros no podemos ascribir a este proceso ciertas propiedades fijas... Nosotros tenemos que re-evaluar la

“*superestructura*” como una clasificación relacionada a *prácticas culturales*, lejos de la idea de un contenido reflejado, reproducido o solamente dependiente (Williams, 1980:34).

De allí, que el poder hegemónico de la clase dominante está determinado no sólo porque, según Marx “las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante”, sino básicamente porque la hegemonía es “un cuerpo completo de práctica y expectativas; es un conjunto de significados y valores, el cual es experimentado como prácticas que se confirman reciprocamente” (Williams, 1980:38). El proceso de consenso hegemónico es logrado cuando las clases dominantes y subalternas comparten el mismo conjunto de valores, significados y prácticas culturales, especialmente cuando un evento histórico, que define la sociedad como tal, es reinterpretado en su totalidad, tal como es el caso del llamado “descubrimiento de América”. Williams explica:

nosotros sólo podremos entender una cultura efectiva y dominante, si antes entendemos los procesos sociales de los cuales depende: me refiero a los procesos de *incorporación* (Williams, 1980:39).

Los modos de incorporación, los cuales son elementos claves en el logro del consenso hegemónico, están representados por las instituciones culturales—como lo son la escuela, los medios de comunicación y la iglesia, entre otros—los cuales son usualmente las agencias principales de trasmisión efectiva de la cultura dominante, tanto en su actividad económica como cultural. Este proceso de “incorporación” permite la selección, organización e interpretación de las experiencias sociales con un fundamento común para ambas clases, dominantes y subalternas. De igual manera, el proceso de “incorporación” también trabaja en el ajuste de significados alternativos, opiniones y valores los cuales pueden ser acomodados y tolerados en una cultura dominante particular. De allí, que un simple discurso puede ser presentado tanto desde un punto de vista dominante como desde uno alternativo, con el fin de tratar de lograr un consenso más amplio.

Redescubriendo a Cristóbal Colón

La serie televisada por la Public Broadcasting System (PBS) *Columbus And the Age of Discovery* [Colón y la era del descubrimiento] (1992), representa el discurso colonial y eurocéntrico, por el cual Europa no sólo “descubrió” a las Américas, sino también le trajo progreso y civilización, de acuerdo a la tradición occidental. Desde esta perspectiva las culturas antiguas, habitantes de las Américas antes de la llegada de Colón, no habrían contribuido con nada de valor para la cultura occidental, sólo habrían aportado recursos naturales crudos y una mano de obra barata que permitió la expansión capitalista desde 1492. En tal sentido, Colón, y no los Amerindios, es el “héroe” dentro de esta narrativa. Desde su nacimiento como una nación independiente, los Estados Unidos de Norteamérica han usado a Colón como un símbolo para definir su carácter nacional. Tal como lo expresó el ex-presidente George Bush, durante las celebraciones colombinas en 1989:

En “Columbus Day”, nosotros nos detenemos como Nación para honrar al navegante de destreza y coraje que descubrió las Américas... Honrando a Cristóbal Colón, nosotros también pagamos tributo a la generación de ...miles de pioneros que calladamente domesticaron la selva americana. Con coraje, ingenuidad, trabajo duro y sacrificio esos hombres y mujeres ayudaron a construir nuestra Nación (Bush, 1992:200).

En 1776, cuando las trece colonias británicas declararon su independencia de Inglaterra, Adam Smith observó que “el descubrimiento de América y el pasaje de las Indias del Este a través del cabo de Buena Esperanza, son los más grandes e importantes eventos en la historia de la humanidad”.³ Como Claudia Bushman señala:

[Los Norte] Americanos han encontrado en el descubrimiento de su tierra, atribuido a un gran italiano navegando desde España, la fuente de gran respeto por su coraje y logros. Cuando la tensión de la revolución separó a las colonias de la Madre Inglaterra, Colón se mantuvo como el héroe Americano ...como un símbolo del coraje e independencia de su nueva nación (Bushman, 1992:40).

Colón fué entonces el “héroe americano”, junto a los padres fundadores, que creaba una distancia de Inglaterra y el período colonial. Este fué el comienzo del llamado “sueño americano” elaborado por los inmigrantes europeos blancos, para quienes Colón era la figura heroica que simbolizaba este “sueño” a través de sus viajes.

Sin embargo, en 1992, el carácter de Colón como el inmigrante aventurero elogiado de 1792, o el explorador visionario alabado en 1892 ha sido públicamente cuestionado. Especialmente los indígenas [norte]americanos, los afro-americanos y los latino-americanos han cuestionado la celebración retórica de los principales medios gubernamentales y de comunicación. En la década de 1990 la recesión económica, la injusticia política y las desigualdades raciales, étnicas y culturales hacen muy difícil creer en el llamado “sueño americano”, a pesar de los adelantos del último centenio. Sin embargo, el poder económico y político de las empresas transnacionales de la comunicación trata de recuperar para Colón, en 1992, su sitio como el “héroe americano” a través de desfiles, exposiciones, películas internacionales y programas de televisión.

Desde el primer día de 1992, los medios comerciales, como por ejemplo las cadenas televisivas, y las revistas y periódicos convencionales tomaron la figura de Colón como el motivo de cada gran evento en Estados Unidos. Por el contrario, el desfile del 12 de octubre de 1991 en New York recibió atención extra a causa de los disidentes. El desfile tuvo un “desacostumbrado sentido de falta de certeza: ¿fué Colón un criminal o un santo?” (Barron, 1991). En esa oportunidad, las organizaciones indígenas norteamericanas—que llamaron a Colón el “padre fundador del colonialismo y la esclavitud” y como protesta, pintaron de rojo una estatura del navegante en el Círculo Colón en Manhattan—enfataron que el quinto centenario debía ser controversial y totalmente diferente que las dos últimas celebraciones en 1792 y 1892.

Por su parte, la principal industria en la construcción del “sueño americano” tampoco se abstuvo de celebrar el quinto centenario. Hollywood contribuyó con dos películas, de diferentes estilos, puntos de vista y perspectivas, que trataron de sacar beneficio cinemático de esta disputa cultural. *Christopher Columbus: The Discovery* fué exhibido en Agosto 22, 1992, por Warner Brothers. Esta película está basada

en el guión original de Mario Puzo (el guionista de *El Padrino*), con la colaboración de John Bridley (*Ghandhi*), dirigida por John Glenn (*James Bond*), y producida por Alexander e Ilya Salkind (*Superman*). La película de los Salkind reúne a todos los héroes americanos usados en todas sus películas combinados, poseyendo sus fragilidades humanas comunes, pero elevándose sobre todos ellos. Sus logros esconden todos los errores o la crueldad del héroe, reforzando una vez más la mitología sobre Colón que domina la historia en EE.UU.

La segunda película fue exhibida en Octubre 12, 1992 por Paramount: *1492, The Conquest of Paradise* está basada en el guión de Rosalyn Bosch, producida y dirigida por Ridley Scott (*Thelma and Louise, Blade Runner*). Aunque la película de Scott va un poco más allá en sus planteamientos críticos acerca de los logros de Colón, no ataca realmente la versión presentada en los textos escolares donde se mitologiza al histórico “héroe americano”. En este caso, los “malos de la película” son los nobles españoles (reforzando la antigua “Leyenda Negra”),⁴ mientras que Colón es presentado como un visionario, marino de coraje y explorador, sin responsabilidad directa sobre los eventos posteriores acaecidos en las Américas.

Esta misma perspectiva, hacia la falta de responsabilidad de Colón por la esclavitud y el genocidio de los primeros habitantes de las Américas, está presente en películas previas producidas para la televisión en las pasadas décadas. En 1977, por ejemplo, el programa *Christopher Columbus” the Americas, 1492* fue co-producido por la BBC de Londres, y TIME-LIFE de EE.UU. para las series *Who Dared*, con Anthony Quinn como el narrador-anfitrión. La narración combina la actuación contemporánea de los hechos sucedidos. La película de 16 mm, 30 minutos, a color, presenta los tres primeros viajes de Colón, su actitud distante hacia las violentas acciones cometidas por sus hombres en contra de los indígenas, y su prisión después de su desastrosa administración en La Española. La última frase de Quinn es “Colón estaba convencido que había fracasado, porque él nunca encontró Cathay”. La humanidad del hombre es representada a través del sentido de fracaso individual, y no por su inhumanidad o insensibilidad hacia otros seres humanos que eran diferentes a él.

En Mayo 1985, la cadena CBS (Columbia Broadcasting System) transmitió la miniserie en dos partes, *Christopher Columbus*, a un costo de quince millones de dólares. Este programa fué producido por los productores italianos Silvio y Ana María Clementalli quienes estaban asociados con los estudios Lorimar de EE.UU. Fué dirigido por el director italiano Alberto Lattuada, y basado en el guión del norteamericano Laurence Heath. El asistente de dirección fué el historiador italiano Paolo Taviani (especialista en Colón), y el principal financiador fué la compañía I.B.M. Las miniseries fueron filmadas en treinta semanas consecutivas y con un reparto al estilo de Cecil B. de Mille (casi 150 actores de 10 países diferentes). Este *Columbus* fué a todas luces heroico. La historia comienza en Lisboa en 1476, relata sus cuatro travesías a las Américas, y concluye antes de su muerte. En este programa de la CBS, el papel de Colón en la posterior conquista de las Américas “nunca está claro: él es dejado a un lado, muy contrito pero inefectivo. Y luego el guión trata de provocar un interés que se supone debe mantener a la audiencia televisiva titilante” (O'Connor, 1985). De allí que el propio presidente de la CBS destacó que el *prime-time* en televisión, “debe hacer de la historia un negocio nocturno” (Shepard, 1985), sugiriendo que la representación de personajes históricos controversiales reúne los requisitos económicos de la industria televisiva. El productor Clementalli fué aún más explícito, cuando dijo que “después de JesusCristo y Ghandhi, el nombre de Colón es conocido en todo el mundo. El cambió la faz de la tierra. Después que la audiencia haya visto las miniseries, comprenderá que ha encontrado entretenimiento y enriquecimiento combinado [en un sólo paquete]” (Shepard, 1985).

Cuando en 1983, el entonces presidente Ronald Reagan anunció el proyecto de una década para la celebración del quinto centenario del primer desembarco de Colón en las Américas (Reagan, 1983), él estaba combinando en el personaje de Colón al héroe americano ideal, que dió a los Estados Unidos una parte importante en la conformación de su identidad nacional, así como también el valor del entretenimiento de un nuevo Superman, que podría reunir las piezas dispersas de una nación multicultural que necesitaba reforzar su visión idealista del “*melting pot*”, para poder ser o seguir siendo al mismo tiempo el super-policía del universo.

En este sentido, la sociedad concertada entre los Comités del Quinto Centenario en España y los Estados Unidos y las empresas transnacionales de comunicaciones, para producir el programa de televisión *Colón y la era del descubrimiento*, fué una sociedad digna de Maquiavelo en una década crucial para la redefinición y la redistribución del poder hegemónico occidental a nivel mundial.

El documental de siete horas televisado por la Public Broadcasting System (PBS) *Columbus and the Age of Discovery [Colón y la Era del Descubrimiento]*, así como el libro homónimo, la investigación y las entrevistas realizadas para tales proyectos, fueron financiadas por la Xerox, la Fundación Arthur Vining Davis, la Fundación George D. Smith, la Corporación de Televisión Pública, el Instituto Lowell y el National Endowment for the Humanities. Este programa de la PBS fué una co-producción de WGBH-Boston (EE.UU.), BBC-Londres (Inglaterra), TVE y EQC de España, RAI-Italia, NHK-Japón, y NDR-Alemania. La serie sobre *Colón* fue producida y dirigida por Zvi Dor-Ner, Stephen Segaller, y Graham Chedd; y escrita por Thomas Friedman, Dor-Ner y Chedd. Los consultores fueron Franklin Knight, William McNeill (EE.UU.), Mauricio Obregón (Colombia), Juan Gil y Consuelo Varela (España). La trascendencia global del evento ameritó la colaboración también globalizante de la industria cultural transnacional.

El productor ejecutivo Zvi Dor-Ner, “tuvo la idea de realizar las series [sobre Colón] en 1982 después de leer sobre los debates que tenían lugar en las Naciones Unidas en torno a la proposición española de declarar 1982-92, la Década de Colón. Aunque la producción fílmica comenzó en 1989, tomó cuatro años construir la réplica exacta de las carabelas de Colón para realizar el segundo y tercer episodios” (Frank, 1991). Dor-Ner señala que él trató de situar a *Colón* en un contexto histórico. En este sentido, la intención de Dor-Ner estaba dirigida a lograr una mejor comprensión de la historia [Norte] Americana:

Nosotros en EE. UU. somos básicamente una sociedad europea. *Nosotros* somos una extensión directa de lo que Colón comenzó. *Nosotros* logramos superar el conflicto con la población nativa. *Nosotros* estamos en línea directa [con Colón] de muchas maneras (Hill, 1991; énfasis añadido).

Esta perspectiva histórica del productor fué reforzada a través de la narración de siete horas. El narrador fué Will Lyman y el anfitrión-narrador-historiador-consultor fué el escritor colombiano Mauricio Obregón,⁵ quien siguió la ruta de Colón junto a marineros españoles en las carabelas construídas para tal fin por la Comisión del Quinto Centenario en España, así como también en el bote “Westward” de la Universidad de Florida. Obregón también realizó la mayoría de las entrevistas (a historiadores, marineros, y nativos) procedentes de España, Italia, Japón, EE.UU. e islas del Caribe.

En la serie sobre *Colón*, pareciera que tanto los productores como el equipo de narradores comparten el mismo punto de vista eurocéntrico y colonialista. El punto de vista de Obregón se presenta de manera explícita cuando él antecede cada entrevista o la reactuación de los eventos del siglo XV. El discurso narrativo es organizado a través del intercambio temporal (histórico y narrativo) entre los personajes actuales, los investigadores entrevistados, la tripulación naval, junto a los retratos de Colón y los extractos de su diario. El descubrimiento es presentado como una búsqueda de conocimiento y progreso, como una continuación de la civilización occidental, que se extiende en el futuro con la nave espacial Columbia. De esta manera, los viajes de Colón recorren “desde la Tierra hacia los más oscuros bordes del espacio” (Dor-Ner, 1991:342).

El programa fué televisado para una audiencia de habla inglesa en EE.UU. en Octubre 6-9, 1991, la primera vez, y repetido en Octubre 12, 1992. El documental también fué televisado en Europa, Japón, y Sur América coincidiendo con las celebraciones del quinto centenario. El *rating* en los Estados Unidos indicó que el programa dobló el promedio para la audiencia media de un programa de la PBS en tiempo estelar, obteniendo “el mayor nivel de sintonía sobre todas las series de la PBS desde el otoño de 1990”.⁶ Como Michael Hill señaló: “*Colón* navega la televisión bajo las mismas banderas que precedieron *La Guerra Civil* el año pasado: ambos documentales tratan de eventos pivotes en la historia [norte]americana, ambos son producciones de larga escala, y ambos vienen al frente de la PBS como programas especiales para el otoño” (Hill, 1991). En la industria comunicacional la tragedia hace noticias, la época

hace buenos programas de TV y un beneficioso entretenimiento proviene de la historia, especialmente de asuntos relacionados con la redefinición de la historia [norte]americana y su identidad nacional. Por ello no es sorprendente que *Colón* haya sido presentado desde un punto de vista explícitamente eurocéntrico, caracterizando a España, Inglaterra y el resto de Europa como la “cuna de la civilización” en detrimento del resto de las otras culturas. La última frase de Mauricio Obregón, “en 1492 Colón puso a España en el centro del mundo. El hecho de que Cristóbal Colón conquistase el océano infinito y regresase para contar su hazaña, es lo que caracteriza el descubrimiento. Permítamonos conmemorar el quingentenario—y por supuesto, celebremos a Cristóbal Colón!”, confirman esta apreciación. Efectivamente, estas frases sintetizan el propósito final del programa *Colón y la era del descubrimiento*, y refuerzan la idea de celebración en torno a los 500 años del “descubrimiento” y la expansión capitalista, desde el imperialismo español de 1492 en el Nuevo Mundo, hasta el detentado por Estados Unidos durante el siglo XX.

Las voces alternativas son minimizadas a través del proceso de producción y filmación del programa. Reyna Green, una Cherokee de Oklahoma (EE.UU.), quien es la directora del programa sobre Indígenas Americanos del Instituto Smithsonian y una de las consultoras para la serie sobre *Colón*, arguye:

Yo no pienso que haya ninguna persona nativa [indígena] de Norte o Sur América que considere que esta ocasión es digna de celebración... Es lo mismo que pedir a los judíos alrededor del mundo que celebren el holocausto nazi (Hicked, 1991).

Algunos grupos indígenas en EE.UU. estaban planificando—como una respuesta alternativa al programa *Colón*—un programa de entrevistas llamado *Colón: el turista occidental*⁷. En apoyo de la población indígena de Norte América, el Concilio Nacional de Iglesias (NCC), que representa 42 millones de miembros, elaboró una resolución en la cual afirmaba que “el ‘descubrimiento’ de Colón fué una invasión y una colonización en lugar de una ocupación legal...y mostró un profundo nivel de racismo y decadencia moral” (National Council of Churches, 1992). En ambas resoluciones, tanto de los grupos indígenas como del NCC, la principal lucha es la recuperación de la propiedad de la tierra.

El derecho indígena a la tierra en contra de la ocupación de diferentes grupos de “extranjeros blancos”, fué un asunto básico en 1492 y lo sigue siendo en 1992, cuando la celebración de Colón añade más leña al fuego.

Zvi Dor-Ner se defiende a sí mismo en contra de estos ataques cuando insiste que:

Yo entiendo la angustia de muchas personas acerca Colón y las tragedias que vinieron a causa de él. Pero, por otra parte, la sociedad [norte]americana está conformada por inmigrantes [europeos] y sus descendientes. América fué un lugar para escapar, ser libre y mucho bueno vino de ésto (Kubasik, 1991).

Con esta afirmación pareciera que Dor-Ner subestima la diferencia radical entre las perspectivas de los americanos nativos, y las de los descendientes de inmigrantes, en relación a considerar a América como “la tierra de libertad”.

La historia es construída en *Colón y la era del descubrimiento* como una reactuación del viaje de un héroe americano tradicional en la búsqueda del Oeste, territorio supuestamente inhabitado, salvaje y en espera de la civilización y el progreso que sólo un explorador europeo podía traer. Ambos grupos de navegantes (en el siglo XV) y de exploradores, pioneros y colonos (en el siglo XIX) son representados bajo el mismo patrón de exploración, conquista y explotación del paraíso terrenal, inaugurando el “nuevo orden mundial”⁸.

A través de las siete horas que dura la serie, la tensión entre las dos perspectivas diferentes que se presentan es evidente: el “descubrimiento” o el “encuentro” de dos mundos es una fiesta para celebrar o una tragedia para lamentar?. Mientras la voz sobreimpuesta del narrador Will Lyman introduce esta reflexión en la narración, es el historiador anfitrión Mauricio Obregón, quien finalmente responde la pregunta y resuelve la tensión para la audiencia: “¡Permitámonos celebrar!”. Mauricio Obregón usualmente es fotografiado tomando como fondo el “océano azul” que Colón cruzó hace 500 años o los sitios en España o las islas caribeñas por donde él pasó. Las tomas de los historiadores entrevistados usualmente tienen como fondo sus bibliotecas privadas o

edificios de estilo colonial español en España o el Caribe. Por el contrario, las voces disidentes son usualmente filmadas tomando como fondo sus paisajes nativos o de la multitud de personas que observa la entrevista. A ellos no les apoya la imagen de las bibliotecas repletas de libros que denotan el conocimiento sobre el tema, como es el caso de los historiadores y otros expertos en Colón. A través de estas selecciones a la hora de filmar, Obregón comunica sus propias percepciones en la controversia. De esta manera, el mensaje enfatiza, con el tropo de la experiencia, el contraste entre la credibilidad de los serios investigadores con sus bibliotecas apoyando sus discursos celebratorios, y la falta de credibilidad de la población indígena con sus voces como solo testimonio en contra de los logros de Colón.

Esta clase de lectura preferencial es apoyada también por el tiempo que se dedica a cada una de los entrevistados en la serie. El programa está organizado en siete secciones de una hora cada uno, a partir de un viaje a través de 28 países en cuatro continentes, de la siguiente manera: (1) *El mundo de Colón: presenta* la cultura medieval de Italia, el medio este, China, Japón y el imperio bizantino. (2) *Una idea toma forma:* presenta tanto los avances de la navegación y la construcción naval que tenía la península Ibérica como líder en la economía expansionista de aquel tiempo, y los esfuerzos de Colón para lograr aporte financiero para su empresa. (3) *El cruce:* presenta los incidentes del viaje desde Puerto de Palos hasta la isla de San Salvador, invocando los diarios y memorias de Colón. El primer viaje fue una reactuación realizada por marineros españoles que hicieron el cruce transatlántico en escalas naturales de las tres carabelas. (4) *Mundos perdidos y encontrados:* traza la ruta de Colón a través de las Bahamas, Cuba, Haití y la República Dominicana “buscando por el Caribe que Colón vió, y encontrando los cambios que él dejó a su paso”⁹, para esta travesía usaron el moderno yate “Westward” del Museo de Historia Natural de la Universidad de Florida. Estas primeras cuatro horas están exclusivamente dedicadas a la biografía de Colón y a los antecedentes históricos de su desarrollo como marino, exaltando la paciencia de Colón, su constancia, coraje y visionaria perseverancia para hacer realidad su primer viaje.

Solo en el quinto episodio *Una nueva gente* son presentados algunos resultados del “descubrimiento”. Este episodio destaca el choque

cultural de dos diferentes culturas—española e indígenas—cuando se encuentran por primera vez, especialmente después del segundo viaje de Colón. El episodio muestra los vestigios de la presencia española en las islas caribeñas de San Salvador, Isabela y La Española, y en “Tierra Firme” (México y Perú), donde Cortés y Pizarro encontraron y conquistaron las culturas e imperios Azteca e Inca, respectivamente. Sin embargo, la culpa de la destrucción no es puesta en Colón directamente, sino en sus seguidores. Tampoco Colón recibe juicio valorativo por su pasividad frente al pillaje cometido por sus hombres en contra de la población indígena que encontraron a su paso y la subsecuente destrucción de las culturas autóctonas de las Américas. La narrativa del programa refuerza la idea de que la espada y la cruz trabajaron juntas para el logro del progreso y la civilización en las colonias españolas. Más aún, en el programa *Colón* la destrucción de la población indígena es atribuida más a las enfermedades europeas, que a las masacres, al trabajo forzado, o la esclavitud que sufrieron a manos de los conquistadores. William McNeill (Universidad de Chicago) destaca que las enfermedades traídas por los españoles y el miedo al dios español por los Aztecas es la única explicación de la relativamente fácil conquista de México, por parte de Cortés, quien fue primero adorado como un dios por Moctezuma. De esta manera, la responsabilidad de los conquistadores españoles es minimizada.

El sexto episodio: *El intercambio colombino*, sigue los lineamientos de la exhibición nacional *Semillas de Cambio* del Instituto Smithsonian,¹⁰ y minimiza los efectos de la destrucción de los conquistadores, porque según los historiadores entrevistados, “las denuncias del padre Las Casas fueron sólo exageraciones de la época”. En su lugar, el programa de la PBS insiste en exponer los beneficios del intercambio de caballos, papas, yuca, describiendo el nuevo modo de producción traído a las Américas por los esclavos africanos en las plantaciones de caña de azúcar, y recreando el curso del tercer viaje de Colón.

Este episodio comienza con la reactuación por el Capitán venezolano Pablo Cohen y algunos estudiantes navales venezolanos del tercer viaje de Colón desde la Isla de Trinidad a la península de Paria, donde “descubrió” la tierra firme de Sur América y el delta del río Orinoco. A

este triángulo Colón llamó “Tierra de Gracia” porque le recordó al “paraíso terrenal”.

También en este sexto episodio, George Horse Capture—curador del Museo del Caballo y miembro de la comunidad indígena Crow de Montana (EE.UU)—es entrevistado en relación con la feria anual del caballo celebrada por las comunidades Crow durante el mes de agosto.¹¹ El propósito principal de esta entrevista, así como el episodio entero, es enfatizar la importancia del caballo en el estilo de vida, la economía y el carácter de la gente de las Américas, desde las pampas argentinas hasta los llanos venezolanos y las praderas norteamericanas. En Kansas City, por ejemplo, un grupo de anglo-americanos reactúan un viaje en caravana y rodeos festivos para enfatizar los atributos de los legendarios colonizadores y pioneros de la frontera oeste en Norte América. De acuerdo a uno de los guías de la caravana, el viaje a caballo a través del “oeste salvaje” explica las características principales de los primeros colonos: el individualismo y la violencia al pelear para tomar la tierra “limpia” de indios y búfalos¹². Este episodio completo parece olvidar que esta política anti-indigenista explica (1) el crecimiento del ganado vacuno en lugar de los búfalos (medio de sustento de la población indígena); (2) la preeminencia del trigo en lugar del maíz como la principal cosecha de EE.UU. en el siglo XIX; (3) la reubicación de la población indígena en reservaciones, donde la tierra es más seca, el agua escasa y donde no existen los servicios públicos básicos. Es interesante observar que ni el narrador Will Lyman, ni el historiador anfitrión Mauricio Obregón ofrecen ninguna opinión sobre la conquista norteamericana y la colonización de los pioneros en el antiguo territorio indígena de Estados Unidos.

En este sentido, existe un paralelismo entre los argumentos presentados en el quinto y el sexto episodio: si en el quinto episodio los conquistadores españoles eran absueltos de la destrucción de las culturas indígenas y alabados por su capacidad de auto-crítica y ‘*miscegenation*’; en el sexto episodio la colonización perpetrada por los colonos anglos y euro-americanos en territorio indígena es tomado como un derivado de la ley natural eurocéntrica (según la cual sobrevive el más apto), y como una expresión incipiente de la doctrina del “destino manifiesto” que justificaría la expansión hacia el oeste norteamericano,

a costa de las vidas, culturas y territorios indígenas. En ambos casos, la conquista y colonización por parte de los invasores europeos no son cuestionadas en el programa. Finalmente, Obregón termina el episodio mirando a la cámara de una manera fija y directa, al decir con autoridad de experto: “Sería imposible imaginar América sin Europa, Kansas sin carne de res, Boston sin irlandeses, pasta sin tomates. Colón no sólo cambió sino que creó un nuevo mundo”. En este episodio, donde menciona el efecto de la esclavitud africana, Obregón nunca reconoce en Colón al comerciante esclavista que fue antes de 1492 (como es señalado por el historiador Frank Knight), por el contrario insiste en exaltar, hasta el cansancio, el éxito de Colón “que sólo trajo bien al Nuevo Mundo”¹³.

Finalmente, el séptimo y último episodio *En busca de Colón* hace las contradicciones y tensiones aún más evidentes. Este episodio sigue la huella del cuarto y último viaje de Colón y explora las percepciones contradictorias sobre los logros de Colón que tienen diferentes grupos y culturas, desde las voces disidentes de descendientes Mayas y Aztecas, y de cantautores afro-americanos de calypso en Jamaica, hasta las declaraciones celebratorias de los alcaldes de Columbus, Ohio y New York durante las celebraciones del 12 de Octubre. También hace una breve presentación del monumento a Colón que se erige en la República Dominicana, la celebración de los Juegos Olímpicos en Barcelona y la exposición mundial billonaria en Sevilla, España.

Especialmente los últimos quince minutos sintetizan las siete horas del documental, cuando la voz superimpuesta del narrador Lyman presenta la controversia alrededor de la representación de Colón, usando diferentes puntos de vista acerca de lo que Colón significa para los diferentes grupos raciales y étnicos de las Américas. En los primeros cinco minutos (de estos últimos quince) la cuestión de la resistencia cultural indígena es retomada por dos personas, descendientes de Aztecas, que son fotografiadas a pocas millas entre el monumento a Colón y la estatua de Cauhtémoc en la ciudad de México. Ellos destacan que Colón significa dominación, destrucción, y pobreza para ellos tanto en 1492 como también 500 años más tarde, cuando las clases dominantes mantienen de manera similar a la población indígena en las mismas deplo-

rables condiciones a través de las Américas. En los próximos tres minutos, un grupo de cantautores jamaquinos preguntan irónicamente a través de una canción de reggae “¿Quién descubrió a quién?”, destacando el sin sentido del llamado “descubrimiento”. Y un historiador jamaquino señala que Colón significa transplante geográfico, esclavitud, y discriminación racial y cultural de los descendientes africanos en las Américas y el Caribe.

Los próximos tres minutos presentan la exaltada celebración del 12 de Octubre en Columbus, Ohio, y en New York. El alcalde Dana Rinehart afirma que ambos Columbus, el descubridor y la ciudad norteamericana, significan progreso, logros, mezcla racial entre europeos y anglo-americanos. Por su parte, el alcalde de New York, Edward Koch, al alabar a Colón en un desfile del 12 de Octubre, dice: “sin Colón yo no sería el alcalde de esta ciudad. Por ello, yo le debo todo a Colón”. Los comentarios de Koch contrastan con los expresados por una mujer indígena, sin nombre que la identifique, quien expresa con visible enojo: “la opresión que trajo Colón continua, Colón todavía vive en el rico que explota al pobre”. Este contraste revela que la noción de “encuentro cultural” es sospechoso, porque ninguna clase de auténtico encuentro puede ser posible cuando el poder y las relaciones económicas son tan difíciles.

La distribución del tiempo televisivo concedido, a ambos grupos de entrevistados, refuerza el poder desigual en las relaciones entre: (1) el punto de vista histórico de los países occidentales desarrollados, y (2) el de los llamados países del “tercer mundo”, representados, respectivamente, en este programa por: (1) las corporaciones capitalistas transnacionales que financian y producen este programa, y (2) la alianza de los pueblos indígenas cuyo testimonio es presentado en forma fragmentada y minimizada; legitimando de esta manera las relaciones de poder implícitas y explícitas en la producción y realización global de este programa.

Desde el monumento a Colón en Sto. Domingo, Mauricio Obregón se dirige—en los últimos dos minutos del séptimo episodio y del programa completo—directamente a la audiencia: “en 1892, el mundo recordó lo mejor del descubrimiento de Colón, pero existe el peligro que

en el quinto centenario, el mundo sólo recuerde lo peor”. Por esta razón, Obregón alerta con su último mandato: “permitámonos conmemorar el quinto aniversario del descubrimiento, sí, celebremos a Cristóbal Colón!”.

Es interesante observar, tanto en este último episodio, como en el resto del programa, como las voces de los oprimidos son originadas fuera de los Estados Unidos. Ellos provienen de México, Jamaica, Cuba, o la República Dominicana, como países del tercer mundo y antiguas colonias de España, pero las voces disidentes nunca son situadas en los Estados Unidos, cuyos líderes culturales han alabado largamente a Colón como el explorador, el descubridor, el primer inmigrante, el primer pionero “Americano”. En 1992, el programa *Colón y la era del descubrimiento*, siguió el mismo patrón eurocéntrico usado por los organizadores del tercer y cuarto centenario en 1792 y 1892, respectivamente, al definir la identidad nacional de Norte América como un producto directo del descubrimiento europeo, sin ninguna consideración seria hacia las poblaciones nativas que vivían en el territorio norteamericano, mucho antes del arribo del caballo y el vaquero.

En los noventa, el *status-quo* norteamericano está todavía presionando para definir el ser “Americano” asociado al proceso de asimilación o integración a los valores eurocéntricos de los padres fundadores de los Estados Unidos. Entonces y ahora, es crucial para los Estados Unidos mantener su liderazgo mundial a nivel económico, político y militar, especialmente cuando el resto del mundo parece que se desgarrar a pedazos por razones étnicas, raciales, políticas y religiosas.

En Julio 4, 1991, los discursos patrios repitieron de nuevo la descripción que Alexis de Tocqueville hizo de América como “un continente vacío, una tierra desierta esperando ser habitada”¹⁴. Quizás, a fin de ser “políticamente correcta”, durante el controversial quinto centenario colombino, la revista *U.S. News & World Report* publicó una separata especial de seis páginas en Julio 8, 1991, enfatizando la diversidad de las poblaciones, culturas, lenguajes, costumbres, religiones, organizaciones sociales, sistemas de propiedad, y estilos de vida que convivían en las Américas mucho antes de la llegada de Colón. Esta es la “historia no contada” de los últimos quinientos años que, durante la celebración

del quinto centenario colombino en 1992, trató de contrastar los logros de Colón y la herencia española a fin de cuestionar el símbolo del héroe americano que actualmente define la identidad nacional de los Estados Unidos de Norte América.

Políticas de significación del indigenismo participativo

Un elemento importante en el análisis cultural desarrollado por Raymond Williams es el reconocimiento de lo “residual” o “emergente” como formas de cultura alternativa u oposicional. Como Williams señala,

Por “residual” yo entiendo ciertas experiencias, significados y valores, los cuales no pueden ser verificados o expresados en términos de la cultura dominante, a pesar de todo existen y son practicados como base de un residuo—tanto cultural como social—de algunas formaciones previas... Por “emergente” yo entiendo nuevos significados y valores, nuevas prácticas y experiencias que son continuamente creadas (Williams, 1980:40-41).

El reconocimiento de culturas alternativas y oposicionales es extremadamente importante cuando nosotros observamos las prácticas culturales de las Américas en los últimos años. En 1992, no puede ser negada la coexistencia de culturas indígenas presentes en este territorio mucho antes de 1492, junto a las expresiones culturales postmodernistas en la etapa avanzada del capitalismo. En este sentido, las prácticas culturales indígenas pueden ser consideradas simultáneamente “residuales”—como “residuos de formaciones sociales previas”—y “emergentes”, porque están experimentando un nuevo proceso de renovación, redescubrimiento y recuperación de perspectivas (euro) etnocéntricas pasadas. De tal manera, que el “equilibrio inestable de intereses” entre formas culturales dominantes, residuales y emergentes es un reto para la reinterpretación “imparcial” de momentos históricos cruciales tanto en las civilizaciones occidentales como no-occidentales.

Sobre el particular, Stuart Hall añade una perspectiva interesante en la discusión sobre políticas de significación en la difícil connivencia de diferentes prácticas culturales. Hall pregunta,

Cómo puede el discurso dominante garantizarse a sí mismo como tal, o sostener un límite, o proscribir otras definiciones alternativas o competitivas?... Cómo pueden las instituciones que son responsables de describir y explicar los eventos del mundo—en las sociedades modernas, los medios masivos, por excelencia—conseguir mantener una clasificación limitada de significados en el sistema dominante de comunicación (Hall, 1982:67).

Como Hall arguye, las perspectivas tradicionales sobre estudios comunicacionales podrían destacar sólo el proceso de selección y exclusión, el uso de ciertas narrativas o tipos de exposición, la manera como los discursos verbales y visuales son articulados en el proceso de construcción de significados. Sin embargo, desde el punto de vista de las políticas de significación es importante considerar cómo en el proceso de construcción de significados “el intercambio y uso de valores depende del valor simbólico que contienen los mensajes” (Hall, 1982:68). Especialmente, cuando hay un evento histórico particular que marca a una sociedad como un todo en su concepción acerca de sí misma. En 1492, los europeos creyeron que ellos habían “descubierto” un “Nuevo Mundo” para ellos. Cinco siglos después, los textos escolares, gobiernos, programas de televisión y exhibiciones nacionales todavía pretenden construir y reinterpretar este evento histórico desde esta perspectiva particular. Como Hall señala,

El poder envuelto aquí es un poder ideológico: el poder de significar eventos en una manera particular. La idea que emerge poderosamente de esta línea de argumento es que el poder no es una fuerza neutral en la sociedad... La significación de ciertos eventos es parte de una lucha, por cuanto es a través de ésta como el entendimiento colectivo social es creado—y el medio por el cual el consenso puede ser efectivamente movilizado (Hall, 1982:69-70).

La manera como un texto histórico es construido, el lenguaje empleado, la forma como el espacio en una exhibición es organizado, la manera como el tiempo televisivo es distribuido son sólo algunos elementos en la construcción de significados de un texto particular. Pero detrás de estos elementos concretos, está la ideología que sustenta y explica esta reinterpretación histórica. Como Hall apunta:

La ideología, de acuerdo con esta perspectiva, ha llegado a ser no sólo una “fuerza material” real, para usar una vieja expresión, sino que también es “real” por sus efectos. Ha llegado a ser el sitio de la lucha (entre definiciones competitivas) y un precio a ganar en la conducción de luchas particulares. Esto significa que la ideología no puede ser vista más como una variable dependiente, a un mero reflejo mental de una realidad dada. Ni puede devenir predecible por derivación de una lógica determinista. Todo depende en el balance de fuerzas en una coyuntura histórica particular: en las “políticas de significación” (Hall, 1982:70).

El lenguaje [oral, escrito o visual], así como la ideología, llega a ser el lugar de la lucha de clases, y los valores y significados diferentes, así como las prácticas culturales, llegan a ser expresiones de esta lucha ideológica. La teoría de Hall del “lector preferencial” (dominante, negociador, u oposicional) crea un espacio cultural para una perspectiva alternativa.

En tal sentido, “la cultura de la oposición y la resistencia sugieren una alternativa teórica y un método práctico para volver a interpretar la experiencia humana en términos no imperialistas” (Said, 1993:426). Efectivamente, los movimientos de resistencia de los pueblos indígenas en los últimos quinientos años de invasión militar, explotación económica, etnocidio cultural, y genocidio físico ha ido ganando más visibilidad en los 1990. El Primer Encuentro Continental de la Alianza Indígena de las Américas, que se celebró en Quito, Ecuador en Julio 17-20, 1990, en torno al tema “500 años de Resistencia Indígena”, reunió a los representantes de cerca de 120 naciones indígenas junto a organizaciones internacionales solidarias, quienes acordaron solicitar de los existentes estados-nación de las Américas “un completo cambio estructural que permita el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a la auto-determinación, y al control de nuestros territorios a través de nuestros propios gobiernos” (véase Yewell, Dodge y De Sirey, 1992:187-188).

Esta petición fue considerada parte de la lucha continua de los pueblos nativo-americanos desde el comienzo de la invasión europea en 1492, y no solamente como una formulación aislada alrededor del “quinto centenario colombino”. Como la Declaración de Quito hace explícito:

Nosotros los Indígenas de [las] América[s] nunca hemos abandonado nuestra constante lucha en contra de las condiciones de opresión, discriminación y explotación [las cuales] nos [fueron] impuestas como resultado de la invasión europea en nuestros territorios ancestrales. Nuestra lucha no es meramente una reflexión en memoria de los 500 años de opresión, al cual los invasores, en complicidad con los gobiernos “democráticos” de nuestros países, pretenden convertirlo en eventos de júbilo y celebración. Nuestra lucha como Pueblos Indígenas, Naciones y Nacionalidades está basado en nuestra identidad, la cual nos mueve hacia una verdadera liberación. Nosotros estamos respondiendo agresivamente, y comprometiéndonos a rechazar esta “celebración” (véase Yewell, Dodge y De Sirey, 1992:187).

La estrategia política de la Organización Intercontinental Indígena está dirigida a las agencias institucionales que representan los estados-nación de las Américas, nacional e internacionalmente, con el fin de demandar cambios en “sus constituciones y leyes fundamentales, [las cuales] son expresiones judiciales y políticos que niegan nuestros derechos económicos, culturales y políticos” (véase Yewell, Dodge y De Sirey, 1992:188). En este sentido, la idea de la “auto-determinación y el auto-gobierno indígena está opuesto a las políticas de auto-servicio de las entidades gubernamentales que buscan la integración y el etnodesarrollo” (Morris, 1992:77). Por ello, los dirigentes indígenas objetan esta expresión (etnodesarrollo sustentable), “ya que alude a un proceso de desarrollo, localizado, particularizado, y/o diferenciado que sugiere que la economía indígena y la nacional pertenecen a realidades diferentes y no articuladas” (Agudo, 2000). Algunos grupos indígenas radicales buscan la creación de una nueva nación. Otros estaban solicitando el derecho indígena a decidir y controlar su propio destino como ciudadanos libres en cada estado-nación existente de las Américas. Como Glenn Morris destaca:

La mayoría de los pueblos indígenas arguyen porque sus territorios han sido invadidos e incorporados dentro de los estados sin el consentimiento indígena. Auto-determinación no constituye secesión, sino solamente el ejercicio de poderes soberanos inherentes que nunca han sido cedidos (Morris, 1992:78).

Esta petición por la autodeterminación indígena a nivel político, social, económico y cultural ha sido el motivo central de los sucesivos Encuentros Continentales Indígenas celebrados en Octubre 1991 en Guatemala, y en Octubre 1992 en Nicaragua, y también en las organizaciones no-gubernamentales que se reunieron “fuera” de las sesiones oficiales de la Cumbre de la Tierra en Brasil, en Junio 1992.

También, los pueblos indígenas han estado trabajando conjuntamente con las Naciones Unidas desde 1990, con el Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas y la Sub-comisión para la Prevención de la Discriminación y Protección de Minorías. Estos grupos han logrado la implementación de: 1) la Declaración de los Derechos Indígenas (con los documentos complementarios sobre Relaciones Económicas y Sociales entre Pueblos Indígenas y Estados, y el Estudio de Tratados, Acuerdos y Otros arreglos constructivos entre Estados y Pueblos Indígenas) (United Nations, 1990a); 2) la *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos a la Autodeterminación* (incluida en el Capítulo de las Naciones Unidas, y en el Convenio de Derechos Humanos) (United Nations, 1990b); y 3) la declaración de 1993 como el Año Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (United Nations, 1990c).

El Año Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (1993) ha tenido como principal propósito “estrechar la cooperación internacional en la solución de los problemas que encaran las comunidades indígenas en áreas tales como derechos humanos, desarrollo ambiental, educación y salud” (United Nations, 1990c). En tal sentido, esta resolución refuerza la declaración de las Naciones Unidas por los derechos de los pueblos indígenas que busca:

[sus] derechos colectivos e individuales a ser protegidos del genocidio cultural, incluyendo la prevención y reparación de: (a) cualquier acto que haya sido una causa o efecto para privarlos de su integridad como sociedades distintas, o de su características o identidades culturales y étnicas; b) cualquier forma de asimilación forzada e integración; c) la desposesión de su tierra, territorios, o recursos; d) la imposición de otras culturas o estilos de vida; e) cualquier propaganda dirigida en contra de ellos (Fragmentos de “Declaration of Indigenous rights, 1992:28).

La respuesta de los pueblos nativo-americanos a través de todas las Américas ha ido más allá de los discursos oficiales e institucionales detrás del quinto centenario colombino. Su punto de vista oposicional y crítico replantea la retórica en torno a la representación simbólica del “descubrimiento de las Américas”.

Las luchas de los pueblos indígenas por recobrar y volver a sus antiguas tierras, y por sobrevivir, como naciones autónomas, ha sido constante y extendida a través de todos los estados-nación existentes de las Américas en los últimos cinco siglos. Desde Alaska hasta la Argentina, en la tierra de los imperios Aztecas, Mayas e Incas, en los territorios de las naciones Navajo, Pueblo, Hopi o Iroquí, o en las menos conocidas tierras de los Arawacs, Caribes, Taínos y otras dispersas comunidades indígenas de las Américas, la recuperación de sus antiguos territorios es uno de los más importantes derechos que los pueblos indígenas contemporáneos desean lograr. Después de muchas políticas de remoción y desplazamiento a remotas y fragmentadas “reservaciones” en Norte América en el siglo XIX, (Viola, 1990)¹⁵, o después de las políticas de permanente aislamiento o invasión forzadas a los territorios indígenas en muchos países Latino Americanos, (Chagnon, 1993:6)¹⁶ la noción de “tierra” de los pueblos indígenas es diferente y más fuerte que la de los estados-nación de las Américas. La preservación de su tierra como un ambiente saludable es una condición *sine-qua-non* para la preservación de su cultura, bajo sus propias leyes y auto-gobierno. Cómo puede el ambientalismo académico y las agencias gubernamentales con preocupaciones ecologistas reconciliar sus intereses con los derechos de los pueblos indígenas por la auto-determinación en su propio territorio?.

Es este “indigenismo participativo” o “indianismo”, el movimiento que promueve propuestas alternativas factibles en estos tiempos de globalización. Como apunta Guillermo Bonfil:

“el primer gran logro de esta lucha política ha sido que varios gobiernos reconozcan y acepten la legitimidad del pluralismo étnico en el seno de las sociedades nacionales” (Bonfil, 1987).

El pluralismo étnico y cultural es una respuesta desde la perspectiva indígena, a la homogeneidad y heterogeneidad cultural que han de-

fendido los estados-nación en las Américas, con el aval de las empresas transnacionales.

Un segundo logro lo representan las políticas de participación, tanto de los líderes tradicionales indígenas, como de los líderes de coordinación, en las instituciones gubernamentales: la presencia de representantes autóctonos en el Congreso, escuelas, museos, ministerios, organismos nacionales e internacionales por los derechos indígenas, como en las ONGs, que garantizan la efectividad de la propuesta del ‘etnodesarrollo’, frente a las tradicionales políticas desarrollistas.

Un tercer logro, todavía por alcanzar en la mayoría de los países de las Américas, es el derecho a la autodeterminación, y a la autogobernabilidad de los pueblos y las comunidades indígenas, lo cual facilitaría el proyecto de autonomía dentro de los estados-nación de las Américas, en la práctica, multiétnicos y multiculturales.

Finalmente, son importantes las políticas de significación y prácticas culturales emergentes, que permitan la reinterpretación de la ‘historia oficial’, y por consiguiente, la redefinición de la ‘identidad nacional’ en cada país de las Américas.

Ejemplos convincentes de estas nuevas políticas de significación “emergentes”, lo encontramos en los videos realizados para la televisión pública de EE.UU. por representantes de los Pueblo, Hopi, Navajo, y otras comunidades indígenas en EE.UU., con el apoyo de los cursos sobre ‘Americanos Nativos’ de las Universidades de California y Nuevo México, así como de las Asociaciones Indígenas de EE.UU., Colombia y Ecuador. Estos materiales son expresión fehaciente de las respuestas de los sectores oprimidos y subalternos ante las celebraciones o versiones oficiales sobre la historia, cuando toman conciencia de su propio poder, y asumen políticas de significación, que coadyuvan en el logro de objetivos concretos en las luchas por su autodeterminación económica, social y política.

En tal sentido, el video *The Columbus Invasion: Colonialism and Indian Resistance*, realizado en 1991, por John Curl y Doug Norberg de Collision Course Video Production (con sede en San Francisco, CA),

muestra a través de la narración de los artistas June Legrand y Miguel Gavilán junto al mismo Curl, el recuento de las profecías de los Aztecas, Mayas e Incas sobre la llegada de los invasores españoles, y a través de los dibujos de los códices y de los gráficos de Theodor de Bry, se representa el choque cultural y militar, que produjo la muerte de millares de indígenas a través de las Américas. Por ello, al concluir los 15 min. de este video experimental y artesanal, la sentencia final afirma que “1992 completa el círculo de los 500 años proféticos de sufrimiento indígena”, los cuales, según los ancianos, es el prefacio al actual renacimiento indígena de las Américas.

Renacimiento que se evidencia al visualizar *Cristóbal Colón: 500 años después* [Columbus didn't discover us], realizado en 1992, por Robert Leppzer de Turning Tide Point, en colaboración con las Asociaciones de Indígenas de EE.UU., Ecuador y Colombia, y la ayuda financiera de Peace Development Fund, Haymarket People's Fund, Foundation for a Compassionate Society, Alternative Media Center, y New Society Educational Fund. Este video de 25 min. reporta los momentos más significativos del Primer Encuentro Continental de la Alianza Indígena de las Américas realizada en Quito, Ecuador en Julio 17-20, 1990, en torno al tema “500 años de Resistencia Indígena”. A través de las declaraciones de los representantes de las 120 naciones indígenas presentes, desde Canadá hasta Perú, se estructura la narración del video. El mensaje puntualiza que tras 500 años de resistencia, las águilas del Norte y los cóndores del Sur se han unido, tanto para enfrentar las celebraciones por el quinto centenario con el cual España y las grandes potencias pretenden legitimar el pasado colonial, como para protestar las condiciones de discriminación, opresión, y exterminio que han sufrido desde el inicio de la llegada de los invasores europeos. La tarea que tienen por delante “es proteger el futuro”, y para ello deben salir del marasmo, y luchar por su autodeterminación e identidad histórica. Esta lucha tendría dos frentes: espiritual y político. La ‘medicine women’ Rose Auger (Cree-Canadá) preside la ceremonia que anuncia una nueva era de purificación “para ponernos en equilibrio con el Creador”, y la marcha liderizada por Efraím Capis (México) invita a luchar por la recuperación de sus tierras, expropiadas por terratenientes en Latino América, o destinadas para el desarrollo de plantas nucleares en EE.UU. Ed Burstick (Cree) advierte que

de “no cuidar el ambiente, de no mirar hacia el futuro, no habrá futuro para el planeta”. En tal sentido, esta aseveración demuestra como “el derecho a la tierra por parte de los indígenas... descansa sobre un piso de preocupaciones ecológicas planetarias” (González, 1998:9).

El video finaliza con la imagen de los diversos grupos indígenas danzando al son de flautas ecuatorianas y tambores del ‘pow wow’, que reafirman la unidad panindigenista de este primer encuentro. Lo cual evidencia la validez de la cooperación entre agentes locales y agentes globales para construir nuevas políticas de significación, en “la producción de representaciones sociales y en la negociación de agendas asociadas para la (re)construcción de la ‘sociedad civil’ (Mato, 1997b:129).

Finalmente, el video de 120 min. *Surviving Columbus: The Story of the Pueblo People*, realizado para la KNME-TV de Albuquerque, bajo la dirección de Diane Reyna, la producción de Edmundo Ladd (Zuni), George Burdeau (Blackfeet) y Dale Kruzic, la narración de Conroy Chino (Acoma Pueblo), y el guión de Larry Wash, basado en la narrativa de Simón Ortiz (Acoma) y Rina Swehtzel (Sta. Clara-Pueblo). Este video contó con el apoyo y financiamiento de Coronado State Monument, Pecos Natural Historical Park, Institute of American Indian and Alaska Native Cultural and Artes Development, Albuquerque Museum, Rockefeller Foundation, PBS Corporation, Native American Public Broadcasting Consortium, and New Mexico Endowment for the Humanities.

La narrativa de este video está estructurado equitativamente en ocho segmentos, que muestran a través de la voz de Chino y de los representantes de las comunidades Pueblo, Zuñi y Navajo, la historia de los pueblos indígenas que poblaron (y aún sobreviven) el suroeste de EE.UU. (Utah, Colorado, New Mexico y Arizona). Las imágenes, tomadas de los códices indios y los gráficos de Theodor de Bry, muestran las costumbres de los ancestros y su primer y profético encuentro con los conquistadores españoles, en “*When the rock was soft: The Ancestors*”, y “*It was a bad wind: First Contact, 1539-1541*”. El horror de la conquista y los movimientos de resistencia indígena son relatados en “*The name of the conqueror: Spanish Conquest, 1598-1680*” y “*God and Sta. Maria are dead: The Pueblo revolt: 1680*”, mostrando la devastación sufrida por las comunidades Pueblo durante casi cien años, debido a las

enfermedades foráneas y la crueldad de los conquistadores, a través del sistema de encomiendas. Sin embargo, se puntualiza que esta etapa de resistencia y lucha indígena no es reseñada en los actuales libros de historia nacional en las escuelas de New Mexico. La siguiente etapa de relativa paz y entendimiento, relatada en el episodio “*A search for a common ground: Spanish and Mexican period, 1680-1846*”, permitió el florecimiento de las costumbres y religión de los Pueblo, pero también activó los procesos de ‘destribilización’ que propiciaron la pérdida de sus tierras para los indígenas más pobres. La invasión norteamericana en territorio mexicano es narrada en “*Hung until dead in Sta. Fe: U.S. conquest, 1846-1912*”, cuando los líderes indígenas, eran apresados y colgados en Sta. Fe, iniciando el período la moderna esclavitud indígena, a fin de favorecer la expansión imperialista de EE.UU. “*Refusing to vanish: U.S. Bureucracy: 1912-1975*”, relata con fina ironía como los turistas, antropólogos, fotógrafos visitaban los territorios Pueblo, “para conocerlos antes de que desaparecieran”. El gobierno norteamericano no empleó ejércitos, como lo hicieron los conquistadores españoles, sino escuelas dirigidas por misioneros protestantes, para ‘cristianizar y civilizar’ a los indígenas: este período trajo como consecuencia la pérdida o vergüenza del uso de las lenguas indígenas por parte de los niños internos en las escuelas; así como también los ‘programas de relocalización’ de las comunidades indígenas, al descubrirse, en sus tierras de origen, uranio y otros minerales útiles para las pruebas nucleares durante y después de la II Guerra Mundial. Estos programas contribuyeron, “encarcelamiento espacial de los indígenas”, (véase Agudo, 1998:8) a través del confinamiento de las comunidades indígenas en las insalubres, apartadas e infértiles reservaciones desprovistas de los servicios básicos mínimos.

El último segmento, “*A celebration of Humanity: selfdetermination, 1975-present*”, es un manifiesto sobre las acciones emprendidas por las comunidades indígenas del suroeste de los EE.UU. por recuperar sus tierras, sus tradiciones, sus lenguas y sus sistemas religiosos, a partir de los setenta. Uno de los logros más importantes ha sido recobrar sus ‘lugares sagrados’, gracias a los proyectos de ‘parques nacionales’, por parte del gobierno federal, que impiden la utilización de territorios indígenas para otros menesteres, ajenos a las tradiciones y

culturas nativas. El gran reto del siglo XXI es, entonces, recuperar su nacionalidad india y sobrevivir, como antes sobrevivieron a Colón.

Es así como el objetivo de la resistencia cultural de la población indígena en 1492, en contra de la primera invasión capitalista en las Américas, permanece como la meta principal de los sectores oprimidos en las Américas de los 1990. Y uno de los espacios más importantes donde los sectores subalternos pueden oponerse al sistema dominante es, precisamente, la esfera cultural, donde diferentes formas de expresión popular, tales como las canciones de protesta, la tradición oral, el cine alternativo y las redes de comunicación popular entre activistas y educadores por “repensar y reformular la historia”, se apoyan directamente en las luchas políticas y de resistencia de los grupos subalternos. Por ello, coincidimos con George Yúdice cuando afirma que “los procesos de globalización han puesto de relieve el valor de la cultura... ya no sólo para la consolidación de una identidad nacional... sino como uno de los recursos principales del desarrollo económico y social” (Yúdice, 1998:2).

En tal sentido, las instituciones culturales como la escuela, la familia, la iglesia y hasta la empresa comunicacional transnacional podrían ser usadas no sólo como instrumentos de dominación por las clases dominantes, sino también como instrumentos de liberación por los sectores oprimidos y subalternos en momentos históricos coyunturales (Arreaza-Camero, 1982:2). Es más, los sectores subalternos pueden organizarse orgánicamente, como Antonio Gramsci señalaba, para así transformar activamente sus esferas culturales y políticas opresivas.

Sin embargo, cuando un evento de significación histórica tal como el quinto centenario toma lugar, la tensión entre lo dominante, lo “residual”, y lo “emergente” (para usar los términos de Raymond Williams) muestra maneras particulares de reorganizar las “políticas de significación” (de acuerdo al concepto de ideología presentado por Stuart Hall) de este particular evento.

Como Roger Bartra señala:

Los mitos nacionales no son reflejo de las condiciones en que vive la masa del pueblo sino el producto de operaciones de selección y

“trasposición” de hechos y rasgos elegidos según los proyectos de legitimación política (Bartra, 1987:225).

Sin embargo, existen inexploradas posibilidades de resistencia cultural, creadas a través de la re-escritura crítica de la historia, y su representación a través de “artefactos culturales” modernos. Las reinterpretaciones audiovisuales de este evento histórico podría permitir “redescubrir” la identidad continental de la población americana, y ubicar el logro de Colón en una perspectiva histórica mejor balanceada.

Estos proyectos de reafirmación cultural deben ser vistos también,

“como la vanguardia de un verdadero movimiento de diversidad cultural en el continente, un movimiento que no está simplemente pidiendo una representación más amplia, sino que también está presentando alternativas económicas y culturales al paradigma eurocéntrico de desarrollo que ha dominando las Américas, desde la llegada de Cristóbal Colón” (Guss, 1994:34).

La reconceptualización de lo que sucedió hace 500 años como “descubrimiento?”, “encuentro?”, o “invasión?” depende de la aproximación histórica y política desde la cual este evento es analizado. Confrontando la “historia oficial” de las agencias gubernamentales, los pueblos indígenas han usado diferentes estrategias de protesta política y resistencia cultural en los 1990: además de la contraofensiva a través de los medios audiovisuales, las comunidades indígenas han creado la Organización de Educadores para las Américas (N.E.C.A.), para la promoción de “una educación crítica, anti-racista, y multicultural”¹⁷. La NECA a su vez está afiliada a la red panindigenista South and Meso American Indian Information Center (SAIIC) con sede en Oakland, CA, que agrupa a 450 organizaciones e instituciones indígenas y 50 centros de recursos audiovisuales, los cuales produjeron, sólo en 1992, 40 videos y 10 audios, además de propulsar la publicación de 140 libros, revistas y periódicos sobre la causa indigenista a través de las Américas. Lo cual comprueba como “las redes de interacción (políticas, económicas, sociales y/o culturales) [se] derivan de la necesidad de distintos actores sociales de conquistar y/o mantener espacios sociales de poder y legitimación” (Agudo, 1998:1).

Sin embargo, la petición por mayor justicia social por parte de individuos y comunidades indígenas específicos es todavía castigada por el sistema judicial euroamericano (desde Alaska o Canadá, hasta la Patagonia, pasando por Centro América o las comunidades indígenas de Venezuela),¹⁸ frustrando la recuperación de tierras o el derecho al autogobierno a través de todas las Américas. Cómo se puede reconciliar el sistema judicial euroamericano con los diversos sistemas legales indígenas? ¿Cómo se puede satisfacer las demandas indígenas por auto-determinación sin caer en el riesgo de la secesión y ruptura de los estados-nación existentes en las Américas, en la búsqueda de un orden democrático verdadero?. Este es uno de los más importantes asuntos para la mayoría de las organizaciones nativo-americanas en los estados-nación existentes, de acuerdo a la “Declaración de Quito” de 1990. Como V.I. Lenin señala, el derecho a la auto-determinación es una condición *sine qua-non* al sistema democrático,

el reconocimiento del derecho de todas las naciones a la auto-determinación implica el máximo de democracia y el mínimo de nacionalismo (Lenin, 1971:40).

El contraste entre el significado de “democracia” en el contexto del sistema capitalista y en el contexto de los grupos subalternos que luchan por su derecho a la autodeterminación y al autogobierno es brillantemente establecido por Armand Mattelart:

El mercado democrático tan querido por los heraldos de este nuevo “mercado libre de derechos humanos” no es de ninguna manera lo mismo que la democracia de los defensores de los derechos humanos, los derechos de los ciudadanos y de las naciones (Matelart, 1989:218).

Entre ellos existe un inmenso abismo con el cual el nuevo y desigual racionalismo ha dividido al planeta que ha sido penetrado por la exclusión social.

Como Sabina Porta señala, “el indigenismo de liberación” es llamado “nuevo indigenismo”, o “indigenismo participativo”, porque tiene tres características fundamentales:

La solución que propone el interculturalismo es una solución pluricultural y bidireccional... Bajo esta premisa, los principales fines del “nuevo indigenismo” resultan ser la autogestión (autodeterminación y autogobierno) de los pueblos indígenas y la valoración y aceptación de las lenguas y culturas aborígenas como elementos fundamentales del acervo histórico-cultural nacional (Porta, 1991, 50-51).

Porta también añade, como una segunda característica, que el “nuevo indigenismo” tiene que estar organizado desde las comunidades indígenas, y no desde organizaciones exteriores, como en el pasado. Y finalmente, la mayoría mestiza, como individuos, deben asumir el fenómeno indígena como una situación personal, porque “no es posible establecer una interfluencia creadora entre un grupo minoritario indígena y la nación como un todo, si la población criolla sigue rechazando... lo indígena por considerarlo un elemento ajeno a su propia realidad e identidad” (Porta, 1991:50-51). De tal manera que en los 1990, el choque cultural y étnico no es sólo entre “los indígenas y mestizos en contra de los europeos”, como sucedió en las épocas coloniales y pre-independentistas. Ahora, el conflicto surge no sólo entre mestizos y pueblos indígenas en la planificación de estrategias de sobrevivencia,¹⁹ sino también entre los mismos pueblos indígenas: estar integrados y asimilados dentro de la sociedad dominante o no estarlo, continuar con los movimientos de resistencia que han permitido 500 años de supervivencia cultural o ceder a las tradiciones a cambio de la subsistencia física.²⁰

La solución no parece ni sencilla ni rápida. Definir la “identidad cultural nacional” (como un país de descendientes europeos y/o indígenas) es crucial, no sólo en los Estados Unidos, donde la identidad nacional está definida básicamente como “un país de inmigrantes y pioneros” tal como lo fue Colón, y donde las políticas gubernamentales de reservaciones institucionalizaron *de facto* la segregación entre las culturas y sociedades indígenas y euroamericanas, sino también en la mayoría de los países latinoamericanos, donde el mestizaje ha sido y es la principal característica de la población.²¹

El quinto centenario colombino ha puesto todos estos asuntos— como la redefinición y el redescubrimiento de la significación de los

últimos quinientos años—sobre la mesa nuevamente, en Norte, Centro y Sur América. “descubrimiento?”, “encuentro?”, “invasión?”.

La redefinición de este evento determinará la meta nacional—y continental—para los próximos quinientos años. En 1492 los europeos se apropiaron del “Nuevo Mundo” y tomaron posesión de las tierras de los nativo-americanos, destruyendo a su paso las culturas y estilos de vida de las comunidades indígenas. En 1992 y en los años siguientes, parece una prioridad redescubrir la herencia de las culturas indígenas y replantear no sólo la historia, sino también, la manera para reconciliar armoniosamente los diferentes reclamos de la diversidad de naciones, pueblos y culturas de las Américas. Esto podría ser un redescubrimiento (que no puede ser idealizado como el sueño utópico por la recuperación del paraíso perdido), que invite al trabajo mancomunado por la recuperación real del territorio cultural, político, social y espacial de las comunidades indígenas de las Américas.

Evidentemente, las respuestas pan-indigenistas de los nativo-americanos al quinto centenario colombino no brinda soluciones fáciles para la redefinición de un evento que ocurrió hace cinco siglos y a sus ulteriores consecuencias. Cómo se puede reconciliar diferentes intereses a fin de lograr estrategias políticas comunes para euroamericanos, indígenas y mestizos al mismo tiempo?. Cómo se puede definir el derecho a la auto-determinación de los pueblos indígenas en medio de la expansión de la transnacionalización global en el reacomodo del viejo “nuevo orden mundial”?. En este sentido, el derecho al auto-gobierno y auto-determinación de los pueblos indígenas en el contexto de la globalización de la industria cultural corporativa es un reto no sólo para los “intelectuales orgánicos”, y las organizaciones y activistas defensores de los derechos humanos, sino también para el campo de los estudios culturales como un todo.

Latino América como la ‘América mestiza’, y los Estados Unidos como ‘la tierra de los inmigrantes’, deben ‘redescubrir’ el ‘descubrimiento’ desde diferentes perspectivas y redefinirse a sí mismos como estados-nación multiculturales, en el filo de una nueva ola de nacionalismos a nivel mundial que está remodelando el viejo “nuevo orden mundial” de manera impredecible. De allí, que un verdadero ‘nuevo

orden internacional’, donde el Este y el Oeste, el Sur y el Norte, las naciones indígenas y los estados-nación puedan interconectarse en relaciones de poder igualitarias, entre sí y con la naturaleza, podría ser, entonces, el sueño utópico de los próximos cinco siglos. Utopía que hoy resulta vital para la humanidad, como lo afirma el líder kiowa Scott Momaday:

Nosotros los humanos tenemos que volver a la comprensión moral de la tierra y el aire. Tenemos que vivir conforme a los principios éticos de la tierra. La alternativa es no vivir en absoluto (Monaday, 1970).

Notas

1. Al respecto, revisar la detallada conceptualización del término en: Mato, D. (1993). *Diversidad cultural y construcción de identidades*. Caracas: Tropykos; Mato, D. (1994). *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*. Caracas: UNESCO/Nueva Sociedad; Mato, D., Montero, M., y Amodio, E. (1996). *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas*. Caracas: UCV/UNESCO. y Mato, D. (1995). *Critica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*. Caracas: UCV.
2. Said, establece que... ”es necesario leer textos en contrapunto, textos que procedan tanto del centro metropolitano como de las periferias, pero sin aceptar el criterio del privilegio de la ‘objetividad’ por ‘nuestra parte’, o el lastre de la ‘subjetividad’ por ‘la suya’.
3. Smith, Adam Citado en Newsletter of the American Forum for Global Education. (1991). ACCESS. 106/107, p. 1.
4. “La leyenda negra arroja sobre los hombros de España, y en menor extensión de Portugal, la responsabilidad del inmenso pillaje colonial, del cual salieron mucho más beneficiados otros países europeos, y el cual hizo posible el desarrollo del capitalismo moderno”. Galeano, E. (1991). “The blue tiger and the promised land”. *N.A.C.L.A.* 24 (5), p. 15.

5. Mauricio Obregón—antiguo discípulo del autor norteamericano Samuel Eliot Morrison, quien hizo el recorrido realizado por Colón antes de publicar, en 1942, su exaltada biografía del navegante genovés—es también considerado un experto mundial en Colón. En 1990 Obregón publicó *Colón en el Mar de los Caribes: Historia geográfica y náutica del descubrimiento de Bogotá*. Tercer Mundo-Uniandes.
6. Véase *Columbus and the age of discovery*. (1991, October 11). Selected preliminary press clippings. Boston: WGBH-Boston.
7. Aunque este esfuerzo no pudo alcanzarse, algunos grupos indígenas lograron sin embargo transmitir, a través de espacios no estelares de la PBS, documentales que serán analizados, posteriormente, este trabajo. Ver también: Stam, R. “Rewriting 1492: Cinema and the Columbus debate”. *Cineaste*. 19: 4, pp. 66-71.
8. En tal sentido Miles Bellar señala: “Como Colón y la edad del descubrimiento brillantemente muestra, el pasaje de Colón sirvió para traer el “nuevo orden mundial” donde el balance político sería manejado según los intereses eurocéntricos hacia un naciente paraje desértico donde las maneras tradicionales serían usurpadas por otras nuevas”. Beller, M. (1991, Octubre 4). *Columbus*. *The Hollywood Reporter*.
9. Véase *Columbus and the age of discovery*. (1991, Octubre). Fact Sheet. Boston: WGH-Boston.
10. *The Columbian Exchange*, basado en el libro homónimo de Alfred W. Crosby. (Westport, Conn.: Greenwood Press. 1973.)
11. George Horse Capture también escribió un capítulo sobre las luchas indígenas en Estados Unidos por su autodeterminación para el libro *Seeds of Change* [Semillas de Cambio]. 1992. Washington: Smithsonian Institute.
12. En este episodio la política de Sheridan y Custer de exterminar búfalos primero para lograr el subsecuente exterminio de indios es mencionado sin ninguna clase de juicio valorativo.
13. Esta es la última frase de Obregón para finalizar el sexto episodio “El intercambio colombino”.
- 14.. Tocqueville, A. *Democracy in America*, citado por Lord L. & Burke, S. (1991, Julio 8). “America before Columbus”. U.S. News & World Report.

15. Ver también: Brown, D. (1970). *Bury my heart at Wounded Knee*. New York: Holt; Debo, A. (1970). *A history of the Indians of the United States*. Norman: University of Oklahoma Press; and Nabokov, P. (Ed.). (1991). *Native American Testimony*. New York: Viking.
16. Chagnon, N. (1993, Marzo 1). "New threats". *Newsweek* Ver también: Chagnon, N. (1983). *Yanomamo: The fierce people*. New York: Holt; Ekins, P. (1992). *A New world order: Grassroots movements for global change*. London: Routledge, pp. 81-86; o el escándalo suscitado en la frontera entre Venezuela y Brasil a causa de la masacre cometida por buscadores de oro en la comunidad yanomami a finales de julio 1993.
17. Vease *Redescubriendo América*. (1992). Washington, D.C.: Network of Educators on Central America (Edición bilingüe). Ver también: *Rethinking Columbus*. (1991). Washington, D.C.: *Rethinking Schools*. Kearns, J. (1992); y Kearns, J. (1992). "Media activism". *How to '92: Model actions for a post-Columbian world*. Minnesota: Alliance for Cultural Democracy.
18. Un caso específico reciente y continuo en EE.UU. es relatado en Carr, C. (1991, Noviembre). "Trail of tears: One hundred years in the life of the Lakota Sioux". *The Village Voice Literary Supplement*. No. 100. En el caso de Venezuela, ver entre otras denuncias similares: González, O. (1992). "La Política cultural del Estado y la exclusión de las culturas Indígenas: El caso del Territorio Amazonas". en *El Libro de los No Descubiertos*. Caracas: Cátedra Pío Tamayo-UCV, pp. 185-194.
19. Esta tensión étnica y cultural estaba presente en el Segundo Encuentro Continental Indígena realizado en 1991 en Guatemala, cuando grupos indígenas radicales sospechaban de las proposiciones políticas y estrategias de las "organizaciones populares" integradas básicamente por individuos y comunidades mestizas.
20. Este es el principal debate que se arguye en la tradición cultural pluralista en contra de la posición integracionista o asimilacionista dentro de las comunidades indígenas en EE.UU. (y por extensión, en el resto de Latino América). Ver al respecto, Viola, 1990:237.
21. J.M. Mariátegui, Leopoldo Zea, Néstor García-Canclini, entre otros pensadores latinoamericanos, han contribuido a este continuo debate.

Referencias Bibliográficas

- Agudo, Ximena (1998) “La negociación del tiempo, del espacio y del poder en los procesos de globalización”, *Coloquio Cultura y transformaciones sociopolíticas en tiempos de globalización*, Caracas, UCV/CIPOST.
- Arreaza-Camero, Emperatriz (1982) *Violencia cultural en Venezuela*, Maracaibo, Ediluz
- Arreaza-Camero, Emperatriz (1993) *La iglesia en Venezuela: ¿institución de dominación o liberación?*, Maracaibo, Ediluz.
- Arreaza-Camero, Emperatriz (1996) *Redescubriendo el descubrimiento*, Maracaibo, Astrodata.
- Bartra, Roger (1978) *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.
- Barron, J. (1991) “What did Columbus do to deserve a big parade?” *The New York Times*, (15 de octubre).
- Bellar, Miles (1991) “Columbus”, *The Hollywood Reporter* (4 de octubre).
- Bonfil, Guillermo (1987) “Los pueblos indios, sus culturas y políticas culturales”, en Nestor García Canclini (Edt.) *Políticas Culturales en América Latina*, México, Grijalbo.
- Braudel, Ferdinand (1973) *The mediterranean and the mediterranean world in the age of Phillip II*, Vol.2, New York, Harper Colophon Books.
- Bush, George (1992) “Columbus Day, 1989”, Apéndice F en J. Yewell and J. DeSirey (Eds.) *Confronting Columbus*, Jefferson, MacFarland.
- Bushman, Claudia (1992) *America discovers Columbus*, Hanover, University Press of New England.
- Chagnon, Napoleon (1993) “New threats”, *Newseek* (1 de marzo)
- Chagnon, Napoleon (1983) *Yanomamo: the fierce people*, New York, Holt.
- Dor-Ner, Zvi (1991) *Columbus and the age of discovery*, New York, Morrow.
- Elliot J. (1970) *The old world and the new: 1492-1650*, London, Cambridge University Press.
- Frank, D. (1991) “Discovering Columbus”, *Popular Mechanics*, (octubre).

- González, Enrique (1999) "Dimensión social de la globalización: la sociedad civil transnacional y su expresión religiosa", *Coloquio Cultura y transformaciones sociopolíticas en tiempos de globalización*, Caracas, CIPOST/UCV.
- Guss, David (1994) "Reimaginando la comunidad imaginada", en Daniel Mato *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Caracas, UNESCO-Nueva Sociedad.
- Hall, Stuart (1982) "The rediscovery of 'ideology': return of the repressed in media studies", en M. Gurevith, T. Bennett, J. Curran & J. Woolcott (Eds.), *Culture, society and media*, London, Methuen.
- Hicked, N. (1991) "Columbus sets sail on a sea of controversy", *TV Guide*, (5 de octubre).
- Hill, Michael (1991) "Columbus: unraveling the explorer and his quest", *The Washington Post, TV Week* (6-12 octubre).
- Kubasik, B. (1991) "Columbus series sails on stormy seas", *New York Newsday*, (3 de octubre)
- Lenin, Vladimir I. (1971) "The right of nations to self-determination", en *Critical remarks on the national question and the right of nations to self-determination*, Moscú s/e.
- Mato, Daniel (1993) *Diversidad cultural y construcción de identidades*, Caracas, Tropykos.
- Mato, Daniel (1994) *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Caracas, UNESCO-Nueva Sociedad.
- Mato, Daniel (1995) *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*, Caracas, UCV.
- Mato, Daniel Martiza Montero y Emanuel Amodio (1996) *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas*, Caracas, UCV/UNESCO.
- Mato, Daniel (1997a) "Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización", *Nueva Sociedad* 149.
- Mato, Daniel (1997b) "Framework for analyzing processes of (re)construction of 'civil societies' in the age of globalization", en Servae & Rico (eds.)

Media & politics in transition: cultural identity in the age of globalization,
Lovaina, ACCO Publishers.

- Mattelart, Armand (1989) *Advertising international: the privatisation of public space*, London, Routledge.
- Porta, Sabina (1991) “Los Waiu y el 12 de octubre, problemática existencia en realidad venezolana”, *Cuadernos Latinoamericanos* 6, Maracaibo, CEELA-LUZ.
- Momaday, Kiowa S. (1970) “The man made of words”, en *Indian Voices*, Berkeley, Indian Historian Press.
- Morris, G. (1992) “International law and politics: toward a right to self-determination for indigenous people”, en A. Jaimes (Edt.), *The state of native America*, Boston, South End Press
- National Council of Churches (1992), “Resolution”, *American Baptist* 2, (octubre).
- O’Connor, J. (1985) “TV: six-hour ‘Christopher Columbus’ on CBS”, *The New York Times*, (15 de mayo).
- Reagan, Ronald (1983) “Columbus Day Proclamation”, *The New York Times*, (11 de septiembre).
- Ricoeur, Paul (1984) *Time and narrative*, Vol.3, Chicago, University of Chicago Press.
- Said, Edward (1993) *Cultura e imperialismo*, Madrid, Anagrama.
- Shepard, R (1985) “Columbus sails again, on a sea of international funding”, *The New York Times* (19 de mayo)
- Silva Michelena, José Agustín (Edt.) (1988) *Latin America: peace democratization and economic crisis*, Tokyo, The United Nations University and London, Zed Books Ltd.
- Silva Michelena, José Agustín (1991) *Política y bloques de poder. Crisis en el sistema mundial*, México, Siglo XXI.
- Smith, A. (1991) Citado en *Newsletter of the American Forum for Global Education*, ACCES 106/107.
- Sorlin, Pierre (1980) *The film in history*, New Jersey, Barnes and Noble Books.

- Tocqueville, Alexis de (1991) *Democracy in America*, citado por Lord L. & Burke S., "America before Columbus", *U.S. News & World Report* (8 de julio).
- United Nations (1990) Draft *Universal Declaration of Indigenous Rights*, Report No.1990/26, 35a. reunión (31 de agosto).
- United Nations (1990) *Internationa year for the world's indigenous people*, Report No.45/164, 69a. Reunión plenaria (18 de diciembre).
- United Nations (1990) Universal realization of the right of people to self-determination, Report 457131, 68a. Reunión plenaria (14 de diciembre).
- Vesser, A. (1989) *The new historicism*, New York, Routledge.
- Wallerstein, Immanuel (1974) *The modern world system*, New York, Academic Press.
- WGBH-Boston (1991) *Columbus and the age of discovery*, Boston, Selected preliminary press clippings (11 de octubre).
- WGBH-Boston (1991) *Columbus and the age of discovery*, Boston, Fact Sheet (octubre).
- Williams, Raymond (1980) *Problems in materialism and culture: selected essays*, London, Verso.
- Yewell, Dodge y De Sirey (eds.) (1992) "Declaration of Quito", *Confronting Columbus*, North Carline, Mac Farland & Company Publishers.
- Yúdice, George (1998) "Redes de gestion social y cultural en tiempos de globalización", *Coloquio Cultura y transformaciones sociopolíticas en tiempos de globalización*, CIPOST/UCV.