

LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION

FORUM

WINTER 2012 | VOLUME XLIII | ISSUE I

IN THIS ISSUE

On the Profession

Introduction: Some Critical Challenges for Emerging Indigenous Studies

by LUIS E. CÁRCAMO-HUECHANTE

Literaturas de Abya Yala

por ARTURO ARIAS, LUIS E. CÁRCAMO-HUECHANTE
y EMILIO DEL VALLE ESCALANTE

The Study of Indigenous Languages in Latin America

by NORA C. ENGLAND

Pensar y hacer como mapuche

por PABLO MARIMÁN QUEMENADO

Mujeres indígenas presas en México y Estados Unidos: Un desafío hemisférico para los estudios indígenas

por ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ C.
y SHANNON SPEED

Desafío maya: ¿“objetos de estudio” o sujetos intelectuales?

por IRMA A. VELÁSQUEZ NIMATUJ

Whence Amazonian Studies

by TRACY DEVINE GUZMÁN

Table of Contents

- 1 Julio Cotler | *Recipient of the Kalman Silvert Award for 2012*
4 Informe de la Presidenta | *por MARIA HERMÍNIA TAVARES DE ALMEIDA*

ON THE PROFESSION

- 5 Introduction: Some Critical Challenges for Emerging Indigenous Studies
by LUIS E. CÁRCAMO-HUECHANTE
7 Literaturas de Abya Yala | *por* ARTURO ARIAS, LUIS E. CÁRCAMO-HUECHANTE y
EMILIO DEL VALLE ESCALANTE
11 The Study of Indigenous Languages in Latin America | *by* NORA C. ENGLAND
15 Pensar y hacer como mapuche | *por* PABLO MARIMÁN QUEMENADO
17 Mujeres indígenas presas en México y Estados Unidos: Un desafío hemisférico
para los estudios indígenas | *por* ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ C. y SHANNON SPEED
21 Desafío maya: ¿“objetos de estudio” o sujetos intelectuales?
por IRMA A. VELÁSQUEZ NIMATUJ
24 Whence Amazonian Studies | *by* TRACY DEVINE GUZMÁN

ON LASA 2012

- 28 Experiencing San Francisco | *by* HAROLD TRINKUNAS

SECTION NEWS

- 30 The China Factor in Mexico-U.S. Relations
31 Report of the Second Conference on Ethnicity, Race and Indigenous People

President

Maria Herminia Tavares de Almeida,
Universidade de São Paulo
mhbtdalm@usp.br

Vice President

Evelyne Huber,
University of North Carolina

Past President

John Coatsworth, Columbia University

Treasurer

Cristina Eguizábal,
Florida International University

EXECUTIVE COUNCIL

For term ending April 2012

Roberto Blancarte, Colegio de México
Gwen Kirkpatrick, Georgetown University
Kimberly Theidon, Harvard University

For term ending October 2013:

Rosalva Aída Hernández Castillo, Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social
Maxine Molyneux, University of London
Gioconda Herrera, FLACSO/Ecuador

Ex Officio

Gabriela Nouzeilles, Princeton University
Timothy J. Power, University of Oxford
Milagros Pereyra-Rojas, University of Pittsburgh
Philip Oxhorn, McGill University

FORUM EDITORIAL COMMITTEE

Editor

Maria Herminia Tavares de Almeida,
Universidade de São Paulo

Managing Editor

Milagros Pereyra-Rojas, University of Pittsburgh

FORUM EDITORIAL ADVISORY COMMITTEE

Katherine Hite, Vassar College
Hilda Sabato, Universidad de Buenos Aires

LASA STAFF

Special Projects Coordinator

María Soledad Cabezas, University of Pittsburgh

Assistant Director for Institutional Advancement

Sandra Klinzing, University of Pittsburgh

Executive Director

Milagros Pereyra-Rojas, University of Pittsburgh

Membership Coordinator

Israel R. Perlov, University of Pittsburgh

The *LASA Forum* is published four times a year. It is the official vehicle for conveying news about the Latin American Studies Association to its members. Articles appearing in the *On the Profession* and *Debates* sections of the *Forum* are commissioned by the Editorial Committee and deal with selected themes. The Committee welcomes responses to any material published in the *Forum*.

Opinions expressed herein are those of individual authors and do not necessarily reflect the view of the Latin American Studies Association or its officers.

ISSN 0890-7218

Julio Cotler

Recipient of the Kalman Silvert Award for 2012

El Premio Kalman Silvert 2012 fue otorgado a Julio Cotler, Investigador Principal del Instituto de Estudios Peruanos, por la contribución de sus investigaciones al conocimiento de las ciencias sociales de América Latina. Aquí, cuatro de sus colegas reflexionan sobre su vida profesional.

“En 1957, cuando Julio Cotler presentó su tesis en Letras (con especialidad en Etnología), la sociología tenía una larga historia en el Perú que se remontaba a fines del siglo XIX. Era una disciplina más bien teórica, sin embargo, con una producción empírica prácticamente nula. Cotler, por el contrario, se había beneficiado del desarrollo de la Etnología en la Universidad de San Marcos promovido por Luis E. Valcárcel. Entrenado para tal efecto, realizó trabajo de campo en comunidades de la provincia de Huarochirí, lo que tendría un efecto muy importante para su carrera posterior en la medida que lo puso en contacto con las bases rurales de la dominación política imperante en la sociedad peruana.

A lo largo de la década siguiente, sus estudios doctorales bajo la dirección de Francois Bourricaud en la Universidad de Burdeos, le permiten situar su experiencia rural en una más amplia perspectiva, gracias a la influencia, en particular, de dos corrientes fundamentales: la sociología histórica y el estructural-funcionalismo parsoniano desplegado por Bourricaud en dos obras claves sobre el Perú: *Cambios en puno* y *Poder y Sociedad en el Perú contemporáneo*.

En ‘La mecánica de la dominación interna y del cambio social’ (1967) encontramos la síntesis de su inicial experiencia etnológica y su aprendizaje francés, a las que se añade su contacto con la Ciencia Política

norteamericana —la teoría de la modernización en particular— a raíz de su desempeño como investigador visitante en el MIT entre 1964 y 1965.

En ‘La mecánica de la dominación interna y del cambio social’ ofrece Cotler una aproximación preliminar a la visión sintética del sistema político nacional que despliega plenamente en *Clases, Estado y nación en el Perú* (1975), donde la fotografía de la dominación interna da pie a una detallada explicación de la dimensión colonial en que se sustenta la nación moderna. Entre ambos trabajos, su participación en el debate, a través de la revista *Sociedad y Política*, en torno a las reformas velasquistas —a la par con su labor en el Instituto de Estudios Peruanos— ponen las bases del futuro intelectual público. Sus críticas al ‘corporatismo’ velasquista, precisamente, ocasionan su deportación a México (1973 a 1976), estadía que tendría un impacto fundamental en su producción: no solo por la convivencia con otros exiliados sudamericanos (Guillermo O’Donnell y otros) sino porque hizo posible la profundización de su vínculo con la nueva generación de politólogos latinoamericanistas norteamericanos (Abraham Lowenthal, Alfred Stepan, David Collier).

A través de los 80, la creciente precariedad de la recién recuperada democracia es su mayor preocupación. Las líneas finales de un estudio que dedica a los partidos políticos en 1988 anuncian la debacle por venir. Las contradicciones entre una sociedad civil en expansión y los ‘patrones tradicionales de la organización partidaria’, observa Cotler, fomenta el ‘desencanto y el rechazo de las prácticas electorales’ y, por ende, ‘el consiguiente cuestionamiento del régimen democrático’. Destaca, asimismo,



por su creciente influencia en la esfera pública, una voz situada más allá de las disputas partidarias que critica con similar energía las vacilaciones de la izquierda ante el terror de Sendero Luminoso tanto como a las violaciones de derechos humanos y a la abdicación del poder civil ante la institución militar.

Bajo el fujimorismo, en virtud de sus enérgicas denuncias contra el autoritarismo del régimen, se convierte Cotler en uno de los más distinguidos intelectuales públicos del país. En 1994 da por concluido su ciclo en la Universidad de San Marcos ante la incursión militar en dicha institución. Desde el Foro Democrático y la Asociación Civil Transparencia participa en la lucha contra el régimen. Si, veinte años atrás se había opuesto al velasquismo desde una plataforma socialista, lo hacía ahora a partir de la defensa de la democracia; desde una posición intransigentemente independiente, en un contexto en ambos extremos del espectro político se cedía a la tentación autoritaria. ‘Mi comprensión y adhesión a la democracia’ —manifestaría Cotler a mediados del 2010— ‘estuvo atravesada por desgarradoras contradicciones’ que determinaron su ‘accidentada evolución’.

Sus difundidas entrevistas se han convertido, a lo largo de la última década, en su medio favorito de expresión. Impresiona —como ha anotado Martin Tanaka— el tono ‘descarnadamente realista’ de sus críticas tanto del poder como de los ‘entusiasmos ideológicos y voluntaristas del momento’. Si en el 2006

arremetió contra el riesgo de un proyecto ‘chavista’ representado por Ollanta Humala, similar postura asumiría cinco años después contra el retorno del fujimorismo”.

José Luis Réniqúe

“Julio Cotler es sin duda y por mucho el científico social más importante y respetado de el Perú en la actualidad. No solamente es el autor de algunas de las más importantes contribuciones para pensar y entender el país del presente, su historia y desafíos futuros (donde su *Clases, Estado y nación en el Perú* es una referencia inescapable), también abrió la puerta para pensar el país desde una perspectiva comparada, en diálogo con la academia latinoamericana y global (con su insistencia en la importancia de temas como la herencia colonial, el patrimonialismo, el corporativismo, o su participación en debates en torno al autoritarismo, las transiciones a la democracia y los problemas de su consolidación), y es un ejemplo de intelectual público, uno de los más influyentes del país, junto a Mario Vargas Llosa y Hernando de Soto. A diferencia de ellos, que son defensores de causas políticas e ideológicas específicas, Cotler ha encarnado más bien un espíritu permanentemente crítico, distante tanto de las derechas como de las izquierdas. Ello le ha dado una singularidad y una credibilidad que pocos pueden exhibir”.

Martín Tanaka

“Era el primer año de la década de los ochenta, y la democracia peruana iniciaba sus pasos tentativos. La izquierda marxista había logrado una votación significativa, y la discusión sobre cuál era el sistema político ideal era un debate ardiente y

urgente, especialmente entre los estudiantes de sociología de San Marcos, donde la hegemonía de las ideas leninistas y maoístas era abrumadora. Julio Cotler, en su clase de Teoría Social del Estado, desafiaba las teorías autoritarias de todo tipo y nos introducía a la rica tradición del pensamiento liberal. En su clase leí por primera vez a los Federalistas, a Tocqueville, a Sieyes, y a Locke, entre otros. Pero uno de los momentos que más recuerdo es cuando desafió abiertamente a Lenin en el aula, y criticó el hecho que muchos de nosotros lo leíamos acriticamente. Un día preguntó, ‘Todos ustedes han leído “La revolución proletaria y el renegado Kautsky”, de Lenin, pero ¿quiénes han leído a Kautsky y su “La dictadura del proletariado,” que Lenin condena con tanto ardor en su libro?’ Naturalmente, ninguno de nosotros habíamos leído a Kautsky, y el profesor Cotler nos desafió a leerlo. Yo me ofrecí a leer el libro y a presentarlo a toda la clase. Fue la primera vez que leí el trabajo de un teórico de la socialdemocracia, y eso me influyó enormemente. Luego leería otros socialdemócratas, como Bernstein y Otto Bauer.

Su influencia intelectual continuaría cuando empecé a trabajar en el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), en un proyecto sobre las clases populares urbanas, que él dirigía. Su interés en superar la tradición ensayística de las ciencias sociales peruanas y hacerlas más empíricas se reflejaría en una serie de importantes proyectos y trabajos, basados en encuestas, entrevistas, trabajos etnográficos, y otras metodologías. La antropología, la sociología, y ciencia política peruanas son mejores debido a su liderazgo intelectual desde el IEP.

La influencia de Cotler en el desarrollo del pensamiento político peruano es central debido a su indismayable compromiso y

defensa de la democracia, actitud que le ha permitido escapar la trágica trayectoria de varios intelectuales que sucumbieron a la tentación autoritaria. Pero su impacto se siente también en las posturas metodológicas y éticas que ha propugnado toda su vida”.

Julio Carrion

“Julio Cotler pertenece a la generación de los 50, cuyos integrantes brillan con luz propia en las diversas disciplinas intelectuales que cultivan. Vargas Llosa en la novela, Ribeyro en el cuento, Juan Gonzalo Rose en la poesía, Alberto Escobar en la crítica literaria, Pablo Macera y Carlos Aranibar en la historia, Augusto Salazar Bondy en la Filosofía, Aníbal Quijano y el mismo Julio Cotler en la sociología, para citar sólo a algunos. Su generación forma parte de los contingentes de la clase media urbana que pudo acceder a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) gracias a la transformación de la universidad oligárquica en una institución relativamente democrática dentro de un país sometido, sin embargo, a la dominación oligárquica y a la dictadura de Odría. En ese contexto, la rebeldía juvenil en la que participó activamente Julio Cotler es explicable y justificable. La represión, la cárcel y el destierro eran los riesgos inevitables para los que participaban y sobre todo para los que dirigían los movimientos estudiantiles de izquierda como fue el caso de Julio Cotler. Los debates políticos e intelectuales desbordaban las aulas y el célebre patio de Letras de la vieja casona de San Marcos para prolongarse en las calles y en el mismo Palermo, el célebre café de las tertulias de los jóvenes sanmarquinos de los 50 y los 60.

Estudió y se graduó como antropólogo en la UNMSM. Pero la profesión que ha ejercido con mayor dedicación y con brillantes resultados es la de sociólogo graduado en la Universidad de Burdeos bajo la dirección del destacado peruano Francois Bourricaud. Y ha sido principalmente la sociología política la disciplina que mejor ha cultivado y con la que ha producido las contribuciones más importantes en el campo de las ciencias sociales. Desde esta perspectiva ha iluminado diversos temas y problemas con los resultados de sus investigaciones: las élites, los partidos políticos, los movimientos sociales, la educación, la cultura política, el Estado, las transiciones democráticas, las políticas públicas.

Julio Cotler no se ha encapsulado en una sola teoría, en sola una doctrina, en una sola perspectiva metodológica. Su inteligencia estuvo siempre abierta a las diversas explicaciones teóricas y a los distintos enfoques metodológicos. Los criterios para optar por determinadas opciones teóricas y metodológicas parecen haber sido la mayor capacidad para explicar determinados fenómenos y procesos y la expectativa de obtener resultados más consistentes en las investigaciones. En sus obras pueden encontrarse influencias marxistas, weberianas y estructural-funcionalistas. Una perspectiva que influyó sobre todos los científicos sociales de América Latina de los 60 y los 70, entre ellos Julio Cotler, fue la de la dependencia en la forma más elaborada que relacionaba en forma compleja los actores, las estructuras y los procesos internos con los externos. Pero más allá de las diferentes perspectivas teóricas y metodológicas, Julio Cotler ha rechazado siempre todo tipo de reduccionismo sea éste economicista, culturalista, o psicologista para buscar las articulaciones complejas y las causaciones

circulares que presentan frecuentemente los fenómenos sociales y políticos investigados. En la vieja tensión entre los enfoques de sistemas y estructuras y los de los actores, Julio Cotler ha logrado superar los enfoques meramente institucionalistas y los de la teoría de los juegos para buscar las complejas relaciones entre actores individuales y colectivos con los sistemas y las estructuras.

En ‘La Mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú’, que es a mi juicio una de las explicaciones al mismo tiempo más imaginativas y más sólidas de la dominación oligárquico-gamonalista, encontramos algunas claves interpretativas del Perú tradicional en un contexto de cambios y de movilización social. El colonialismo interno más que el dualismo estructural explica la relación entre la costa y la sierra; la estratificación de castas más que la estratificación de clases caracteriza la jerarquización social de la sociedad tradicional; el triángulo sin base, que articula en forma asimétrica el vértice dominante de los hacendados con los disgregados colonos que disputan los favores de éstos, construyen la forma de dominación básica del gamonalismo. La privatización del poder político es la forma de relación del gamonalismo con el Estado; la incorporación segmentaria es la forma que utiliza la dominación oligárquica para neutralizar a los sectores sociales movilizados; la ruralización urbana y la urbanización rural y la cholificación constituyen los principales cambios culturales de la sociedad tradicional.

Esta primera lectura del Perú tradicional en cambio se enriquecerá posteriormente con la categoría del patrimonialismo para explicar las actitudes y la conducta no sólo de los líderes políticos sino también la cultura política del país. El patrimonialismo es justamente una de las

grandes continuidades del Perú a lo largo de su historia que se mantiene victoriosa, pese a los diversos cambios que el país ha experimentado. Esta idea está presente en su libro ya clásico, *Clases, Estado y nación en el Perú* y ha sido desarrollada en sus escritos posteriores.

Julio Cotler no es sólo un académico puro e incontaminado. Como ciudadano e intelectual ha participado y participa en las luchas por la construcción y consolidación de la democracia en el Perú, en la juventud contra la dominación oligárquica y la dictadura de Odría desde las posiciones de la izquierda. Luchó a fines de la década de los 60 y comienzos de los 70 contra la dictadura reformista y populista del general Velasco Alvarado a la que combatió desde las trincheras de la *Revista Sociedad y Política* y del socialismo democrático, lo que le valió la deportación a México. Luchó en los 80 contra el terrorismo y contra la violación de los derechos humanos y en los 90 contra el gobierno autoritario de Alberto Fujimori desde las trincheras del Foro Democrático”.

Sinesio López Jiménez ■

Informe de la Presidenta

por MARIA HERMÍNIA TAVARES DE ALMEIDA | Universidade de São Paulo | mhbtldalm@usp.br

La notable variedad y riqueza de las expresiones culturales de los pueblos originarios de la región constituye una dimensión fundamental de nuestra identidad multifacética latinoamericana.

No por casualidad, los estudios indígenas tienen una larga tradición en el continente. Basta mencionar la experiencia de Brasil, la que conozco mejor. El estudio clásico de Claude Levi-Strauss sobre los Nhamikwara es de la década de los treinta; Herbert Baldus, Roberto Cardoso de Oliveira y Darcy Ribeiro escribieron en los años cincuenta; el prestigioso grupo de antropología social del Museo Nacional de Rio de Janeiro existe desde 1968. Hace décadas hemos producido, en toda América Latina, conocimiento de gran originalidad sobre nuestras poblaciones indígenas.

Por la importancia del asunto en la vida intelectual de LASA, nos pareció importante dedicar la sección *On the Profession* al tema y pedimos a Luís Cárcamo-Huechante que se encargara de organizarla. Las contribuciones recibidas fueron tan interesantes que resolvimos ocupar también el espacio reservado a *Debates* con la discusión sobre los nuevos desafíos que se presentan a los estudios indígenas en América Latina.

Así estamos publicando en esta edición de *Forum* seis textos y la introducción de Cárcamo-Huechante. Ellos tratan temas tan diversos como la literatura y poesía indígena (Arias, Cárcamo-Huechante y

Escalante); progreso en la lingüística de los pueblos originarios (England); la experiencia del Centro Liwen, en Chile (Mariman); la violencia en contra de las mujeres indígenas en México y Estados Unidos (Hernández y Speed); relaciones entre académicos y poblaciones indígenas estudiadas (Velásquez Imatuj); y el desarrollo de los estudios amazónicos (Devine Guzmán). Bajo la diversidad de asuntos hay un rasgo común que parece distinguir los estudios indígenas más recientes de los que les antecedieron: creciente protagonismo de los pueblos indígenas, ya no como objetos, sino como agentes fundamentales en la producción de sus historias, representaciones y códigos de lenguaje. Los autores de los textos publicados nos traen sus ricas y novedosas experiencias de colaboración intelectual con autores indígenas.

En esta edición anunciamos también el ganador del premio Kalman Silvert 2012, el sociólogo peruano Julio Cotler y publicamos cuatro apreciaciones cortas sobre su trayectoria intelectual. El premio Kalman Silvert es la más alta distinción conferida por LASA a colegas que han contribuido al desarrollo del conocimiento sobre América Latina. Julio Cotler hablará en sesión especial dedicada al premio Kalman Silvert, durante el Congreso 2012 en San Francisco.

Los preparativos para el congreso se aceleran. Gracias al trabajo incansable de los *track chairs*, de los presidentes de las secciones, y de nuestros valiosos *program chairs*, Timothy Power y Gabriela Nouzeilles, esperamos un gran congreso con cerca de 1,000 páneles y 5,000 participantes.



Terminamos 2011 con tristeza: Perdimos a Guillermo O'Donnell. Amigos, colegas, estudiantes o tan solo lectores, todos los que teníamos el privilegio de conocerlo, en persona o por su obra, fuimos contagiados por su capacidad de tratar, con una mezcla de pasión moral y rigor académico, los temas mayores de la política en América Latina: el autoritarismo viejo y nuevo; las transiciones a la democracia; los dilemas, limitaciones y oportunidades de las nuevas democracias. Gracias a Guillermo O'Donnell, hoy comprendemos mejor nuestro continente. Gracias, Guillermo. ■

Introduction: Some Critical Challenges for Emerging Indigenous Studies

by LUIS E. CÁRCAMO-HUECHANTE | The University of Texas at Austin
 carcamohuechante@austin.utexas.edu

Studies focused on the histories, cultures, and languages of the native peoples in Latin America have developed through the apogee, the crisis and the subsequent questioning of the politics of multiculturalism. Multicultural discourse has constituted a modality of limited incorporation of indigenous peoples as “ethnicities” or “ethnic minorities” within the design of the nation states in the region.¹ At the same time, in recent years, many academics have assumed a stronger interest in the promotion of decolonization in their scholarly methodologies and frameworks as they study—and work with—indigenous communities and subjects.

The emergence of a significant group of native intellectuals and scholars, especially in the two past decades, has led to a questioning of neocolonial relations in the very field of intellectual activity.² This critical impulse has created the conditions under which today an important number of non-indigenous scholars aim to establish—as part of an epistemological and methodological decision—collaborative and inter-cultural relationships with their indigenous counterparts. Reflections guided toward fostering this decolonizing endeavor have slowly taken shape in several disciplines, from archeology, anthropology, political science, and law, to linguistics, literature, and cultural studies.

As guest editor of the *On the Profession* section of this issue of *LASA Forum*, I have invited some of the scholars who, in recent decades, have been invested in fostering new ways to critically engage indigenous intellectual agency from within the institutional settings of academia, to engage in reflection and debate on some of the key issues of this decolonization.

Parallel to these collaborative and inter-cultural processes, indigenous leaders, public intellectuals, scholars, writers, and artists have progressively positioned themselves within different disciplines or debates, thus exercising their self-representation as active participants in local and international forums. This is the new conversation on *indigeneidades* that opens up the twenty-first century, in which the work of Nahua, Maya, Quechua, Aymara and Mapuche intellectuals—to name a few—play a critical role in the contemporary academic scene. This conversation finds its antecedents in spaces forged by independent indigenous scholars, mostly outside the institutional university circuits in Latin America. Here I refer to the small, modest and even precarious, but ambitious collectives created by native researchers during the 1980s or by the early 1990s, such as the Taller de Historia Oral Andina, an Aymara research group established in 1983 in La Paz, Bolivia; the Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, a Mapuche collective founded in 1989 in Temuco, southern Chile; or, more recently, through the foundations of indigenous and intercultural universities in Ecuador and Bolivia.³

These initiatives are borne by the will of native intellectuals to translate the principle of self-determination into the field of knowledge production, and thus become agents in the formulation of concepts, approaches and narratives in the linguistic, cultural, political, and historical terrains. Directly or indirectly, these endeavors inspire new generations of indigenous students, who pursue degrees in higher education, and, at the same time, situate their research and approaches in engagement with their peoples or communities. The articulation of this new indigenous horizon of intellectual empowerment traces a promising horizon.

As American Indian scholar Robert Warrior states, “The decision to exercise intellectual sovereignty provides a crucial moment in the process from which resistance, hope, and, most of all, imagination issue.”⁴

This new academic conversation, from the vantage point of indigenous studies, has also created intersections between intellectual producers from *Abya Yala* and their peers from the circuit of Native American scholars from the United States and aboriginal intellectuals from other regions of the globe. The recent formation of the Abya Yala Working Group within the Native American and Indigenous Studies Association reflects the reality and the potential of this dialogue.⁵ Previously, the discussion was predominantly oriented toward non-indigenous academic referents of international academia (i.e., postcolonial theory, subaltern studies). Many times these linkages implied a disconnection from the work of scholars and intellectuals from native communities in the United States, Canada, Australia, New Zealand, or other regions of the world.

Today it seems that these multiple conversations are taking off within different local, national, and transnational spaces. Collaboration among indigenous and non-indigenous researchers constitutes an intellectually appealing path. Does this trend imply a new academic politics of “recognition” toward indigenous scholarship? Are we witnessing the end of the epistemological and historical cycle of situating native intellectuals as mere *informants*? Do they have much more agency than before in the design and authorship of studies about the languages, cultures, and histories of their peoples? How does the logic of this recognition relate to those individuals who hold the social status of “keepers of traditional knowledge” in their community contexts?

Emerging indigenous studies—outside or within academia—might offer some answers to the aforementioned questions. In this reflection, a basic point of departure is the existence of a native scholarship formation process, certainly still imperfect and precarious, but existing and meaningful. In this respect, the articles by Pablo Marimán (Mapuche) and Irma Alicia Velásquez Nimatuj (Maya) provide insightful elaborations on the present and future challenges for indigenous researchers and intellectuals in the realms of scholarship and knowledge production. These challenges urge us not only to historically look forward, but also to recover and engage indigenous intellectual traditions that have been obliterated by mainstream academic discussions.

This dossier of *LASA Forum* is an invitation to bring attention to this process. It is, above all, an exercise in indigenous and non-indigenous dialogue—an exercise in thinking in intercultural and collaborative ways about issues and questions that are crucial to this field, its relationship to Latin American studies, and to disciplinary and trans-disciplinary trends in global scholarship.

Endnotes

¹ In this regard, see Charles Hale's *Más que un Indio—More than an Indian: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala* (Santa Fe, N.M.: School of American Research Press, 2006).

² For an excellent and thought-provoking reflection of these neocolonial relations in the sphere of academic knowledge production, see Silvia Rivera Cusicanqui's *Ch'ixinakax Utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2010), especially from pages 57 to 69.

³ For an analysis of the intellectual and historical role of the Taller de Historia Oral Andina, see “Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia” by Marcia Stephenson, in *Latin American Research Review*, Vol. 37, No. 2 (2002), pp. 99-118. For an account on the experience of the Centro Liwen, see Pablo Marimán's contribution to this issue of *LASA Forum*.

⁴ See Robert Warrior's *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995), p. 124.

⁵ The Abya Yala Working Group was officially institutionalized at the Native American and Indigenous Studies Association (NAISA) in its meeting in Sacramento, on May 19-21, 2011. ■

Literaturas de Abya Yala¹

por ARTURO ARIAS | The University of Texas at Austin | arturo_arias@austin.utexas.edu

y LUIS E. CÁRCAMO-HUECHANTE | The University of Texas at Austin | carcamohuechante@austin.utexas.edu

y EMILIO DEL VALLE ESCALANTE | University of North Carolina at Chapel Hill | edelvall@email.unc.edu

La emergencia de un vasto corpus de obras literarias de autoría indígena no sólo pone fin al imperio de los indigenismos criollos y mestizos, sino también constituye la literatura en un territorio de agenciamiento indígena en el contexto contemporáneo de América Latina. Esta auto-representación y auto-determinación literaria indígena ha constituido un modo de dotarse de “soberanía intelectual.”² No sólo eso.

También estas representaciones literarias establecen registros diferenciados y alternativos a la discursividad criollo-mestiza.³ Entendida como un proyecto lingüístico, estético, epistémico y político, este proceso representa el fenómeno cultural más importante que ha ocurrido en la producción simbólica del continente. En estas literaturas se reconfiguran las subjetividades indígenas y se cuestiona la hegemonía de “literaturas nacionales” circunscritas al imaginario de la población hegemónica criollo-mestiza de los Estados-naciones dominantes. En efecto, la lucha por la restitución de soberanías y autonomías territoriales en el nivel político y social, que hoy articula las movilizaciones de los pueblos originarios, se anticipa en el terreno de la literatura escrita. La emergencia de dicha producción literaria se ha vuelto notable en países como Perú (quechua), Chile (mapuche), Guatemala (maya), México (sobre todo maya, zapoteca y náhuatl) y, paulatinamente, en otras latitudes del continente.⁴

Los hitos literarios

La contemporaneidad literaria de Abya Yala puede comprenderse desde los años sesenta hasta el presente. En este tramo histórico y temporal se producen tanto cambios sociales y políticos (procesos revolucionarios o reformistas) como dramáticas regresiones (guerras civiles, dictaduras militares, violencias estatales y

no-estatales) que marcarán las realidades indígenas de fines del siglo veinte y aún del presente. En este contexto, la irrupción autorial indígena en el sistema literario canónico —sea poesía escrita, novela o cuento— posee hitos tempraneros en dicha contemporaneidad, los que paulatinamente se hacen visibles con la autoridad alcanzada por el testimonio.

En Perú, la década de los sesenta se abre con la publicación de *Túpac Amaru Kamaq taytanchisman. Haylli-taki/A nuestro padre creador Túpac Amaru*, poema en quechua y castellano de José María Arguedas. Como ya lo había hecho previamente en su recopilación de *waynos* titulado *Canto kechwa* (1938), Arguedas recupera y recrea el quechua vernacular y su fluidez oral mediante este poema, escrito en verso libre, quasi prosístico. Otro autor del período, Andrés Alencastre escribe poesía con otra política de la lengua y la forma: versificación tradicional, en quechua, de factura más clásica. En 1964, Andrés Alencastre publica su segundo libro, titulado *Taki ruru*. Dentro de esta diversa veta de registros literarios quechua, William Hurtado de Mendoza publica su poemario *Yanapaq jailli* en 1971. Desde otra tradición indígena andina, el prolífico escritor José Luis Ayala, original de Puno, había publicado sus poemarios *Geografía del corazón* (1961) y *Viaje a la ternura* (1966), parte de una producción literaria que, con el paso de los años, irá incorporando más y más tanto la perspectiva como la lengua aimara. Luego, en el Perú de las décadas siguientes, surgirá un nuevo grupo de escritores quechua; entre ellos, Eduardo Ninamango, Dida Aguirre y Odi González.

En Chile, el poeta mapuche Sebastián Queupul Quintremil había puesto en circulación sus *Poemas mapuche en castellano* en 1966, el cual tendrá su

contraparte en *mapudungun*; por su parte, Pedro Alonzo Retamal, otro escritor mapuche y hablante de su lengua nativa, publica su poema *Epu mari quiñe ülcatum* en 1970. Con el trasfondo de la crisis de la dictadura militar de Pinochet y el retorno de la democracia en 1990, se publican dos libros señeros de la contemporaneidad literaria mapuche: los poemarios *En el país de la memoria* (1988; en castellano) de Elicura Chihuailaf y *Se ha despertado el ave de mi corazón* (1989; en mapudungun y castellano) de Leonel Lienlaf. Siguiendo esta estela, en las últimas dos décadas más de una veintena de poetas mapuche se han posicionado en la escena literaria; entre ellos, destacan Lorenzo Aillapán, Jaime Huenún, Graciela Huinao, Adriana Paredes Pinda, Paulo Huirimilla, David Añiñir y Roxana Miranda Rupailaf en Chile; y, en Argentina, Liliana Ancalao. En un país de densa tradición poética, como lo es Chile, la irrupción de estos autores mapuche en el género de la poesía y el logro de reconocimiento nacional e internacional no es un hecho menor.⁵

En Guatemala, los autores maya kaqchikeles Francisco Morales Santos y José Luis de León Díaz (mejor conocido como Luis de Lión) producen obras literarias en castellano desde los años sesentas—el primero con sus poemarios *Agua en el silencio* (1961) y *Nimayá* (1968), y el segundo con sus volúmenes de cuentos *Los zopilotes* (1966) y *Su segunda muerte* (1970). En 1972 de Lión culmina una novela que se transformará en hito fundacional de la contemporaneidad letrada maya: *El tiempo principia en Xibalbá*, publicada póstumamente en 1985. Con la vuelta a los gobiernos democráticos se inicia un “renacimiento maya” (Víctor Montejo) dando paso, a partir de finales de los 1980s, a varios escritores mayas que incluyen, entre otros, a Víctor Montejo (pop’iti), Humberto Ak’abal (k’iche’) y

Gaspar Pedro González (q'anjob'al). Consecuentemente, surge también la poesía maya escrita por mujeres, incluyendo, entre otras poetisas, a Maya Cu Choc (q'eq'chi), Calixta Gabriel Xiquin (kaqchikel) y Rosa Chávez (k'iche'-kaqchikel).

En México, pese a los procesos de mestizaje impulsados luego de la Revolución y que en gran medida retrasaron en demasía la aparición de una literatura escrita por indígenas, emergen cuentistas como Librado Silva Galeana. En 1990, Silva Galeana traduce *Huehuetlahtolli*, una colección de pensamiento náhuatl del siglo XVI. Desde finales de los 1970s, en el contexto de encuentros sobre revitalización lingüística y educación bilingüe, surgen los primeros intentos por desarrollar talleres literarios. En 1982 el escritor yucateco José Tek Poot se reúne con Carlos Montemayor en la ciudad de México y acuerdan impulsar talleres literarios en Mérida, Yucatán. Estos talleres consecuentemente darán paso a la emergencia de escritores yucatecos como Gerardo Can Pat, Feliciano Sánchez Chan, María Luisa Góngora Pacheco y Miguel May May. Durante esta época emerge también Natalio Hernández (náhuatl) —el gran pionero del movimiento literario indígena náhuatl—, Briceida Cuevas Cob (maya yucateca), Natalia Toledo (zapoteca), Alberto Becerril Cipriano (náhuatl), Irma Pineda (zapoteca) y Juan Gregorio Regino (mazateco).

En 1993, se establece también en México el Premio Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas Indígenas. En 1995, este premio reconocerá precisamente la producción literaria del ya mencionado Silva Galeana, por su libro de cuentos *Coscacauco*. Otros hitos relevantes son la creación de la Asociación de Escritores Indígenas en 1993 y la fundación de la Casa del Escritor en Lengua Indígena en 1996. El Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

(CONACULTA) otorga asimismo becas y premios literarios a varios escritores indígenas de México. En los últimos veinte años, un corpus de textos narrativos de autoría indígena ha enriquecido este proceso: se han publicado las novelas *Vientos primerizos* (1994) del zapoteca Javier Castellanos Martínez, *El infierno del paraíso* (2005) del escritor náhuatl Crispín Amador Ramírez (náhuatl) y *X-Teya, u pujsi' ik' al kóolel/Teya: un corazón de mujer* (2009) de Marisol Ceh Moo, la primera novela por una escritora maya yucateca.

Vale aquí mencionar que estos procesos de agenciamiento literario en Abya Yala se beneficiaron de la irrupción del *testimonio* hacia mitad de los 1970s. Ejemplos notables de ello son: “*Si me permiten hablar...*” (1977) de Domitila Barrios de Chungara en Bolivia; *Autobiografía de Gregorio Condori Mamani* (1977) en el Perú; hasta llegar a *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983), texto que, para bien o para mal, marcó y definió la contemporaneidad del género. Siguiendo este cauce testimonial, en 1988 se publica en Bolivia *Nayan uñatawili/Mi despertar* de Ana María Condori. La continuidad del género testimonio comienza a ceder con la prolífica emergencia de obras escritas por indígenas, ya sin la mediación de un editor o editora no-indígena. A partir de la coyuntura del Quinto Centenario de 1992, las nuevas literaturas indígenas cobran así un extraordinario dinamismo y una proyección de alcance hemisférico.

En este nuevo contexto, las identidades urbanas de la contemporaneidad indígena comienzan a adquirir notoriedad en narraciones y poemarios, especialmente en las últimas dos décadas. Asimismo, comienzan a ganar visibilidad otras literaturas indígenas emergentes. Tal es el

caso de la literatura indígena en Colombia, cuyo Ministerio de Cultura publicó recientemente la “Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia.” Esta colección incluye siete formidables volúmenes de narrativa, poesía y ensayo, incorporando obras de escritores como Miguel Ángel López y Estercilia Simanca Pushaina (ambos wayuu), Freddy Chikangana (yanakuna) y Hugo Jamioy Juagibioy (camsá). También resaltan en este proceso las producciones literarias escritas de autores nativos de la Amazonía, ejemplificándose en la poesía de Dourvalino Moura Fernández (pueblo desana) y Daniel Mundurucu (pueblo mundurucu) en Brasil. Asimismo, en Ecuador, destaca la producción literaria del poeta kichwa Ariruma Kowii.

Sin embargo, este proceso no puede limitarse a una noción canónica de literatura escrita. Si además del testimonio se consideran las tradiciones orales de los pueblos originarios y las complejas prácticas de ritualización, transcripción y traducción que suelen acompañarlas, entonces se amplía notablemente la realidad de la contemporaneidad literaria indígena. Al respecto, el académico Gonzalo Espino Relucé (pueblo moche, Perú) realiza una aguda crítica a la circunscripción de la “literatura” a la “escritura,” una limitante que incluso atravesara la perspectiva de intelectuales como José Carlos Mariátegui. Para Espino, es clave desprenderse del concepto convencional de literatura como escritura y atender a lo que denomina “literatura de tradición oral,” entendida como “una estructura comunicativa que corresponde a formas tradicionales de transmisión del imaginario y memoria colectiva” (96).⁶ Por su parte, Gaspar Pedro González argumenta que los mayas expresan su conocimiento por medio de signos, símbolos, colores, tejidos y líneas pictóricas

articuladas entre sí. Por lo tanto, estas producciones estéticas no pueden ser evaluadas a cabalidad siguiendo los criterios normativos occidentalistas tradicionales; más bien, suponen modos diferenciados de leer y “ver,” basados en códigos simbólicos mayas.⁷ Esta perspectiva nos invita a repensar las metodologías interpretativas no sólo en el caso maya sino que también de otras literaturas indígenas, en función de leerlas, verlas, o escucharlas, teniendo en cuenta los códigos de lenguaje propios de cada pueblo.

Poetas y escritores indígenas contemporáneos mixturán además sus lecturas públicas con recursos sonoros, musicales, visuales y corporales provenientes de sus tradiciones rituales nativas, incluyendo aquellos lenguajes del entorno animal y natural. Esto conlleva una desestabilización de nuestros marcos categoriales e invita a *indigenizar* “la ciudad letrada” (Rama).⁸ Dichas prácticas indigeneizantes se suelen asimismo enriquecer con el uso de las técnicas contemporáneas de la *performance*. Tal es el caso de las “lecturas literarias” de los poetas Leonel Lienlaf y Víctor Cifuentes (cultores del *ül* o canto mapuche), Lorenzo Aillapán (sonidos pajariles del entorno mapuche), o de Rosa Chávez (ritualidad colectiva maya). Los textos no se agotan en el espacio escrito. Se amplifican en el evento de la *performance* pública.

Estudios literarios y perspectivas descolonizadoras

¿Cuáles son las consecuencias para los estudios literarios de esta emergencia contemporánea de literaturas escritas indígenas? A nuestro juicio, lo primero es que nos compelen a proponer un giro teórico con respecto a los habituales

encuadres “latinoamericanos” y “nacionales” (criollo y mestizo) que hegemonizan los sistemas literarios y la crítica académica en el continente. Un desafío teórico y político consiste en lograr sobreponernos a los modelos conceptuales con los cuales se tiende a estudiar las literaturas indígenas en muchos departamentos de letras (si es que se estudian, lo cual ya sería una excepción), siguiendo mecánicamente “modelos” de la teoría literaria europea, pautas paternalistas de los indigenismos latinoamericanos de larga data y dominio, o bien agendas de los denominados “estudios subalternos” y “teorías postcoloniales” instalados en la academia estadounidense y copiados en otros centros metropolitanos. Debemos reconocer que, como ha sugerido el pensador kichwa Armando Muyolema, las literaturas indígenas de Abya Yala representan un posicionamiento político y un lugar de enunciación particular desde el cual el sujeto indígena articula sus lenguajes y sus políticas.⁹ Es análogo a lo que el intelectual aymara boliviano Fausto Reinaga proponía con su “Revolución India”.¹⁰

El posicionamiento de la particularidad de la subjetividad indígena nos permite así negociar y construir modelos interculturales en base a perspectivas indígenas propias. Las literaturas indígenas introducen nuevos desafíos lingüísticos y representacionales en el proceso discursivo y simbólico. Provincializan el castellano, la lengua empleada como vehículo orgánico en la constitución de imaginarios articulados desde el momento fundante de la colonialidad. No debería sorprendernos entonces que la labor literaria de los escritores indígenas sirva para definir sus propios posicionamientos interculturales. Esto nos desafía a producir enfoques críticos capaces de dialogar con los imaginarios y los códigos de representación

que emergen desde estas textualidades, a manera de negociar sus códigos simbólicos con los marcos de referencia de la institución “literatura”.

En este proceso, la incorporación de teorizaciones estratégicamente posicionadas en “prácticas y discursos descolonizadores” y en “metodologías descolonizadoras,” como las desarrolladas por Silvia Rivera Cusicanqui o Linda Tuhiwai Smith, pueden ayudar a una renovación crítica de los estudios literarios desde una perspectiva indígena e intercultural.¹¹ Este giro teórico y metodológico ciertamente implica una conversación más global, estableciendo cruces críticos entre los pensamientos de Abya Yala y los discursos provenientes de los *Native American Studies* (EE.UU.) o *Aboriginal Studies* (Canadá; Oceanía).¹² Asimismo, creemos necesario mantener el diálogo con otras tradiciones intelectuales y elaboraciones teóricas, especialmente aquellas que comparten la experiencia colonial —en África, en Asia, o en otras partes del mundo.¹³ En este marco y de un modo político y epistemológicamente mediado, cabría también considerar aquellas elaboraciones teóricas que, desde la órbita del “latinoamericanismo” y/o el arena académica internacional, resultan coadyudantes en pensar críticamente los procesos locales y globales de colonización.¹⁴ Se trata, en suma, de un proceso que nos invita a formar parte de una conversación de signo indígena y a la vez cosmopolita.

Notas

¹ Abya Yala, en idioma cuna (Panamá), significa “tierra en plena madurez”. Este es el término con que los movimientos indígenas denominan al continente americano en su totalidad. La elección de este nombre fue sugerida por el líder aymara Takir Mamani, quien propone que todos los indígenas lo utilicen para darle autoridad y reconocimiento a las cosmovisiones indígenas. Sostiene: “Llamar con un nombre extranjero nuestras ciudades, pueblos y continentes equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos”.

² Sobre la noción de “autodeterminación”, ver *Indigenous Peoples in International Law* (Oxford: Oxford University Press, 1996) de James Anaya; con respecto a la categoría de “soberanía intelectual”, consúltese *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995) de Robert Warrior.

³ Ver Arturo Arias, *Taking Their Word: Literature and the Signs of Central America* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2007).

⁴ Algunas destacadas antologías que dan cuenta de estas literaturas en los países referidos son: *Poesía quechua escrita en el Perú* (Lima: CEP, 1993), editada por Julio Noriega Bernuy; *La voz profunda: antología de la literatura mexicana en lenguas indígenas* (México, D.F.: Joaquín Mortiz, 2004), editada por Carlos Montemayor; *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea/Pelótuñma ngütrántunzüngu: fachtüñ ta mapuche ñi ülkäntumeken* (Málaga, España: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2007), editada por Jaime Huenún; y *Uk'u'x kaj, uk'u'x ulew: antología de la poesía maya guatemalteca contemporánea* (Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2010), editada por Emilio del Valle Escalante.

⁵ Vale la pena resaltar la específica agencia que han asumido las poetisas mapuche en la gestión de ya dos importantes antologías: *Kümedungun/Kümewirin: Antología poética*

de mujeres mapuche (siglos XX-XXI), editada por Maribel Mora Curriao y Fernanda Moraga (Santiago: LOM Ediciones, 2010), e *Hilando en la memoria/Epu rupa: 14 mujeres mapuche*, editada por Soledad Falabella, Graciela Huinao y Roxana Miranda Rupailaf (Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2009).

⁶ Ver *La literatura oral o la literatura de tradición oral* (Lima: Pakarina Ediciones, 2010) de Gonzalo Espino Relucé. Otra relevante elaboración en esta discusión es la de Martin Lienhard, en su libro *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988* (Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1991).

⁷ Ver *Kotz'ib': Nuestra literatura maya* (Rancho Palos Verdes, CA: Yax Te' Press, 1996) de Gaspar Pedro González.

⁸ Consúltese Angel Rama, *La ciudad letrada* (Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1984).

⁹ Véase Armando Muyolema, “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aja” (en *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/Contextos latinoamericanos, estado, cultura y subalternidad*, volumen editado por Ileana Rodríguez. Amsterdam-Atlanta: Rodolpi, 2001).

¹⁰ Ver Fausto Reinaga, *La revolución india* (La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia, 1969). También sería importante mencionar el libro, *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México: Nueva Imagen, 1981), editado por Guillermo Bonfil Batalla. Este volumen incluye importantes contribuciones orientadas a reflexionar desde perspectivas indígenas.

¹¹ Ver *Ch'ixinakax Utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010) de Silvia Rivera Cusicanqui y *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (Dunedin, New Zealand: University of Otago Press, 1999) de Linda Tuhiwai Smith.

¹² Además del previamente citado trabajo de Robert Warrior, podemos añadir *That the People Might Live! Native American Literature and Native American Community* (New York: Oxford University Press, 1997) de Jace Weaver; *Red on Red: Native American Literary Separatism* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999) de Craig Womack; y, *The Common Pot: The Recovery of Native Space in the Northeast* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2008) de Lisa Brooks.

¹³ Entre otros, pensamos en *Los condenados de la tierra* (México: Fondo de Cultura Económica, 1963) de Frantz Fanon y *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature* (London: J. Currey, 1986) de Ngũgĩ wa Thiong'o.

¹⁴ En el campo de los estudios latinoamericanos, se podría, por ejemplo, considerar desde la teoría del “colonialismo interno” de Pablo González Casanova (*Sociología de la explotación*, México: Siglo Veintiuno Editores, 1971), hasta llegar a reflexiones como la de “colonialidad del poder” desarrolladas por Aníbal Quijano (“Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, Vol. 13, #29. Lima, Peru: Instituto Indigenista Peruano, 1992); los planteamientos sobre “pensar decolonial” de, entre otros, Walter Dignolo (*Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000); Catherine Walsh (*Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya Yala, 2009); Nelson Maldonado Torres (*Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008); y los planteamientos sobre “mundos” y “conocimientos de otro modo” de Arturo Escobar (*Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham-London: Duke University Press, 2008).

The Study of Indigenous Languages in Latin America

by NORA C. ENGLAND | University of Texas at Austin | nengland@mail.utexas.edu

Introduction

All Latin American indigenous languages are endangered. This means that they show signs of language shift in at least some communities, or they are so small that such a shift, were it to occur, could result in the rapid extinction of the language. The specific situations of Latin America's many languages differ greatly, in terms of numbers, from Quechua, with between 8.5 and 10 million speakers (Adelaar and Muysken 2004:168), down to languages such as Xinka, which has fewer than ten fluent speakers. They differ also in regard to percentages, from 100 percent of community members speaking the language to less than one percent. There are large languages, in terms of the raw population of speakers, that are highly endangered because no children are learning them, and small languages that all children within the linguistic group learn first and fluently. The reverse also obtains: there are large languages that a large enough number of children are still learning so that the level of endangerment is relatively low, and small populations where shift is almost complete. There are language communities where bilingualism is the norm and does not necessarily lead to language shift, and others where bilingualism typically signals a transition from one language to another. Most telling, perhaps, is that all the indicators of language loss and shift have increased over the last twenty years.

Linguists working on indigenous Latin American languages, as well as many native speakers, have become increasingly aware of the high level of endangerment of many languages. This awareness, in conjunction with continuing advances in the field of linguistics, has resulted in several developments that characterize the study of these languages in the last two decades.

In response to an enhanced awareness of the endangered nature of most indigenous languages in the world, basic description and documentation has been carried out on more and more Latin American languages. Advances in technology have improved the quality and availability of documentation.

Advances in linguistic typology and linguistic theory in general have had a profound effect on the quality of the descriptions that have been completed in this period.

As linguists have become aware of speakers and communities of speakers as important stakeholders in the study, description, and documentation of endangered languages, more materials are produced for and are available to speakers and communities.

More speakers of indigenous languages are contributing primary descriptive, documentary, and theoretical materials on their languages from a linguistically sophisticated perspective.

I will take up these points in turn.

Description and Documentation

One measure of the increase in documentation of Latin American languages is the establishment of an archive specifically for maintaining digital records of the languages. The Archive of Indigenous Languages of Latin America (AILLA) at the University of Texas began operations in 2001 and as of August 2011 had uploaded data from approximately 150 different languages. The data include, principally, audio files of spoken examples of the languages (anywhere from word lists to lengthy narrations), but also include videos, transcriptions (some annotated or analyzed), field notes, and other

miscellaneous contributions. Some languages from each Latin American country are represented—except Uruguay, Suriname, and French Guiana. The largest numbers of deposits come from Brazil (28 languages) and Mexico (27), with significant numbers from Guatemala (20) and Bolivia (14) as well. Some of the collections are extensive; others are small. Almost all are publicly available, although some have restrictions that require a user to obtain a password from the depositor. The improvements in recording technology and the possibilities for preservation in a digital format have made this kind of archive possible, and the Internet has made it instantly usable all over the world. While Internet access is still not available in all indigenous communities, it is rapidly arriving in many.

Another measure of the growth in the documentation of Latin American indigenous languages is the increased share of publication of articles about these languages published in the *International Journal of American Linguistics*, the scholarly journal that is entirely devoted to American indigenous languages. In a count of the number of articles published on Latin American languages compared to North American languages (north of Mexico) in the decades 1982-1991 and 2002-2011, the increase has been remarkable. In the earlier decade 72 percent of the articles were devoted to North American indigenous languages, 19 percent to Mexican, Central American, and Panamanian languages, and only 9 percent to South American languages. In the most recent ten years, however, only 37 percent of the articles were written about North American languages, a modestly increased 24 percent on Mexican, Central American, and Panamanian languages, and a hugely increased 39 percent on South American languages. That is, articles on North

America decreased by half and articles on South America increased four-fold.

During the period under discussion the documentation of Mexican and Central American languages has reached an advanced level. Basic documentation is no longer needed in most cases, and some of the recent studies, especially by native speakers, have addressed complex issues in grammatical analysis. South America, especially the Amazon, is still one of the most linguistically diverse areas of the world, with large numbers of under-documented and under-studied languages. Of the close to 200 languages listed for the Brazilian Amazon by Moore (2007), for instance, approximately one-third are lacking any study at all. However, more and more Amazonian languages are currently being documented; it is one of the areas of dramatically increased attention as a result of the focus on language endangerment.

Descriptive Quality

A perusal of some of the grammars and grammatical works that have been produced for Latin American languages in the last two decades shows that they include topics that were generally not elaborated and often not even contemplated in grammars that were written in the previous periods, especially in syntax. Examples include much more detailed studies of complex clause structures, especially complement clauses; attention to various complex structures (at either the clause or predicate level) such as serial verb structures, secondary predicates, and auxiliary constructions; discussions of several alignment types that were rarely recognized before, such as agentive alignment and inverse structures; an expanded discussion of voice, especially

including middles, antipassives, and applicatives; and an expanded discussion of discourse markers, such as evidentials, epistemological markers, and mirativity.

Attention to phonology has been less marked, unless the language includes something like complex tones that demand much greater attention to phonology. Even so, phonological research on Latin American languages has by and large been outstripped by research in morphology and syntax, and there has been an unfortunate tendency to pay little attention to phonology (often no more than a guide to pronunciation) in reference grammars, and to ignore certain kinds of distinctions such as tone or vowel length that have been either hard to hear or difficult to analyze. New and more sophisticated phonological research is just beginning to be produced for many languages.

Linguists and (Communities of) Speakers

The relationship between linguists and (communities of) speakers of the languages they study is complex and in constant flux as social science in general learns to pay more attention to people targeted by research. The Linguistic Society of America only recently (2009) established a code of ethics that covers responsibilities to research participants and communities. While such codes may not, in the end, be very effective in regulating or modifying the behavior of individual researchers, they signal a willingness on the part of the profession to engage with the issues. The past two decades have seen an increasing volume of discussions with regard to the responsibilities of linguists to endangered languages and endangered language communities (see, for instance, Hale et al. 1992, Newman 2003, Ameka 2006, Spears 2009, Grenoble 2009, Rice 2009). The

emerging consensus seems to be that linguists have some responsibility to these languages and communities of speakers, but there is less agreement on exactly what that responsibility is and how to discharge it.

Some of the concrete results of linguists attempting to meet their responsibilities with regard to the communities where they work have taken the form of participating in the production of materials for educational and other applied purposes, in the design of materials to teach the language to second-language learners (either heritage or outside learners), in writing materials of general public interest about the language, and in writing grammars directed toward community members. Some linguists have worked with or been consultants for bilingual education programs. Several linguists have founded or participated in programs to teach linguistics or grammatical structure to community members, either through some established program such as the local university or in *ad hoc* programs set up specifically for that purpose.

Role of Speakers

A final result of the attempt by linguists to meet responsibilities to communities of speakers has been that more and more Latin Americans, including speakers of indigenous languages, have been trained in linguistics at first-rate universities abroad. This is beginning to have results in the strengthening of linguistics programs in several Latin American countries. In addition, there are unprecedented numbers of speakers of indigenous languages who are obtaining their doctorates in linguistics. Recent graduates include, for example: Eladio Mateo (speaker of Q'anjob'al, PhD 2008 University of Texas); Salomé

Gutiérrez (speaker of Sierra Popoluca, PhD 2008 University of California, Santa Barbara); Félix Julca (speaker of Quechua, PhD 2010 University of Texas); Pedro Mateo (speaker of Q'anjob'al, PhD 2010 University of Kansas); Emiliana Cruz (speaker of Chatino, PhD 2011 University of Texas); and Juan Vázquez (speaker of Chol, PhD 2011 University of Texas). The topics of the dissertations of these scholars are quite varied, and include a grammar (Vázquez 2011), an in-depth phonology (Cruz 2011), a study of language contact (Gutiérrez 2008), of dialect differentiation (Julca 2010), of acquisition (P. Mateo 2010), and of complex predicates (E. Mateo 2008). It can be noted that there are more indigenous people from Mexico and Guatemala in doctoral programs than from any other Latin American country; this is a result of demographics, educational opportunity, and specific local initiatives that have emphasized linguistic work rather than limiting themselves to bilingual education and the like.

It is clear that the trend for speakers of indigenous languages of Latin America to participate more and more in their analysis and description is positive. Some of the analysis thus produced is highly sophisticated. (For an evaluation of what speakers of Mayan languages have produced, for example, see England 2007). Furthermore, native speaker linguists are at the same time members of a minority language community and also linguists; they may have a greater ability to apply linguistics to practical problems related to language, communication, and education than would outsiders. Advanced study in linguistics gives them added authority with regard to language-related policy issues and also the real knowledge from which to make policy-related decisions. Finally, the prestige that accrues to the language itself when speakers become linguists is of real

value in contributing to language maintenance.

Concluding Remarks

The study of Latin American indigenous languages is accelerating. Some of that study is purely academic but some of it is also dedicated to applications in language maintenance and language education. Speakers of indigenous languages are taking an increasingly active part in the study of their own languages. It is not yet clear whether this participation will result in the slowing down of language loss, but it is abundantly clear that it contributes to greater intellectual independence and greater equity in the scholarly arena.

References

- Adelaar, Willem F.H. and Pieter C. Muysken.
2004. *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AILLA: <http://www.ailla.utexas.org/site/welcome.html>
- Ameka, Felix K.
2006. "Real descriptions: Reflections on native speaker and non-native speaker descriptions of a language." In *Catching Language: The Standing Challenge of Grammar Writing*, edited by Felix K. Ameka, Alan Dench, and Nicholas Evans, 69-112. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Cruz, Emiliana.
2011. *Phonology, Tone and the Functions of Tone in San Juan Quiabije Chatino*. PhD dissertation, University of Texas at Austin.

England, Nora C.

2007. "The Influence of Mayan-speaking linguists on the state of Mayan linguistics." In *Linguistische Berichte Sonderheft 14*: 93-111. Special edition *Endangered Languages*, eds. Peter K. Austin and Andrew Simpson. Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Grenoble, Lenore.

2009. "Linguistic cages and the limits of linguists." In *Indigenous Language Revitalization: Encouragement, Guidance, and Lessons Learned*, edited by Jon Reyhner and Louise Lockhard, 61-70. Flagstaff: Northern Arizona University. Available at <<http://jan.ucc.nau.edu/~jar/ILR>>.

Gutiérrez Morales, Salomé.

2008. *Borrowing and Grammaticalization in Sierra Popoluca: The Influence of Nahuatl and Spanish*. PhD dissertation, University of California, Santa Barbara.

Hale, Ken, Michael Krauss, Lucille J. Watahomigie, Akira Y. Yamamoto, Colette Craig, LaVerne Masayeva Jeanne, Nora C. England.

1992. "Endangered languages." *Language* 68, 1:1-42.

Julca Guerrero, Félix Claudio.

2010. *Variación Dialectal del Quechua en el Callejón de Huaylas desde la Perspectiva de la Lingüística y de los Hablantes*. PhD dissertation, University of Texas at Austin.

Mateo Toledo, Eladio.

2008. *The Family of Complex Predicates in Q'anjob'al (Maya): Their Syntax and Meaning*. PhD dissertation, University of Texas at Austin.

Mateo Pedro, Pedro.

2010. *The Acquisition of Verbal Inflection in Q'anjob'al Maya: A Longitudinal Study*. PhD dissertation, University of Kansas.

Pensar y hacer como mapuche

por PABLO MARIMÁN QUEMENADO | Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen
kuastro@yahoo.es

Moore, Denny.

2007. "Endangered Languages of Lowland Tropical South America." In *Language Diversity Endangered*, edited by Matthias Brenzinger, 29-58. Berlin: Mouton de Gruyter.

Newman, Paul.

2003. "The endangered languages issue as a hopeless cause." In *Language Death and Language Maintenance*, edited by Mark Janse and Sijmen Tols, 1-13. Amsterdam: John Benjamins.

Rice, Keren.

2009. "Must there be two solitudes? Language activists and linguists working together." In *Indigenous Language Revitalization: Encouragement, Guidance, and Lessons Learned*, edited by Jon Reyhner and Louise Lockhard, 37-70. Flagstaff: Northern Arizona University. Available at: <http://jan.ucc.nau.edu/~jar/ILR/>.

Speas, Margaret.

2009. "Someone else's language: on the role of linguists in language revitalization." In *Indigenous Language Revitalization: Encouragement, Guidance, and Lessons Learned*, edited by Jon Reyhner and Louise Lockhard, 23-36. Flagstaff: Northern Arizona University. Available at: <http://jan.ucc.nau.edu/~jar/ILR/>.

Vázquez Álvarez, Juan Jesús.

2011. *A Grammar of Chol, a Mayan Language*. PhD dissertation, University of Texas at Austin. ■

La labor de pensar ha sido una constante entre los mapuche de todos los tiempos y particularmente entre aquellos que hemos vivido en los siglos XX y XXI. En el presente artículo, deseo poner énfasis en el período reciente, no sólo porque es el que me ha tocado vivir sino porque en éste se dan fenómenos desgarradores para nuestra sociedad, como el del empobrecimiento, producto del despojo y el de la negación de una identidad presente y futura, distorsionándose nuestro pasado.1

El Centro Liwen

A finales de los ochenta se formó en Temuko el Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, cuyo nombre en voz mapuche significa *amanecer*. Como toda organización mapuche, este centro se sustentó en una familia, pero en él convergieron recursos humanos de distinta formación y extracción social-territorial. Debido a los influjos político-ideológicos que los contextualizaban y precedían, se propuso dotar al *movimiento mapuche* de una reflexión que permitiera precisar los argumentos por una autonomía política territorial, no exclusiva de los mapuches sino también para la población de la IX región en el sur de Chile.

Eran los años de la transición de una dictadura militar a una democracia protegida, continuadora del modelo neoliberal y del monopolio de la representación política a través de un sistema binominal. En el marco de nuestra propuesta política de autonomía y considerando la estrechez de posibilidades reales de participación y decisión en las materias indígenas para los mapuches en el contexto de la transición chilena, se fue precisando un diagnóstico y una praxis

relativa a la labor intelectual que asumiría el Centro Liwen.

Más que la propuesta en sí sobre la autonomía, resultó de suma relevancia constatar la existencia de una situación colonial en las relaciones interétnicas existentes dentro de Chile. Esto marcaba un precedente y a la vez separaba aguas con otros análisis que adolecían de causalidades y que veían "lo indígena" como un tema de integración económico-social de "campesinos" o "migrantes." Lo esencial en este diagnóstico era que la guerra de conquista que nos hizo el estado a finales del XIX nos transformó, de pueblo independiente, en una "minoría étnica" dominada y subordinada; despojada y expoliada económicamente y oprimida culturalmente.

Con nuevas claves analíticas, podíamos pensarnos y alcanzar el objetivo de esta labor: la gente. No se trataba de llegar tan sólo a las élites y academias, sino a nuestras comunidades, en el entendido que un acto de conciencia que *desaliena* colabora en la organización y en la transformación social. La difusión se hizo vía publicaciones (revistas), eventos (seminarios), investigaciones, así como a través de cursos y talleres.

Paradojas en la formación de una conciencia mapuche

En nuestro quehacer como Centro Liwen, no resultó fácil congeniar ámbitos de conocimiento con matrices diferentes. Por un lado, lo que elaborábamos en el Centro más tenía que ver con nuestras habilidades para sustraer información de las fuentes, sistematizarlas y organizarlas en función de un discurso político mapuche contemporáneo. Por otro lado, esto escapaba a las prácticas de conocimientos

propios de la historia oral, las que cargaban nuestros “alumnos” comuneros... y nosotros mismos. Sin embargo, logramos recrear contextos que permitieron el diálogo. En la práctica, los talleres se adecuaban a los propósitos de las organizaciones que diseñaban y organizaban los cursos, por lo que hablar de historia implicaba no autocensurarse, especialmente con los tópicos más dolorosos (derrotas, frustraciones, conflictos internos como externos). Al abordar el proyecto autonómico, éste se veía mucho más expedito y se acompañaba de un ánimo reparador, orientado a desconstruir el estado de cosas y a readecuar el mismo, considerando los propios intereses de los comuneros.

Entre los años 1995 y 2005, estas experiencias nos llevaron a realizar constataciones básicas. En primer lugar, los comuneros mapuches tenían dominio de sus historias familiares y locales, al contrario de quienes capacitábamos desde un mega relato. Sin embargo, más que divorcio entre ambas perspectivas, se complementaban o bien se establecía una coexistencia de las memorias. Por ejemplo, el término “derrota” para referirnos a la pérdida de soberanía e independencia política ante la conquista chilena —que hacíamos los capacitadores desde el diagnóstico colonial— no se semantizaba de la misma manera entre los comuneros. En segundo lugar, la presentación de un meta relato bajo el rótulo de historia nacional mapuche concitaba la atención de los participantes, toda vez que al observar el permanente conflicto inter-societal les hacía evidente una situación colonial. Ellos no cuestionaban nuestra lógica argumental, complementándola con la historia de sus propias comunidades. Sus historias calzaban la mayor parte de las veces en el meta relato. En tercer término, el proyecto autonómico, como aspiración, era

comprendido y sentido, presentándoseles como reparativo de las condiciones materiales de existencia (como la tierra, las aguas, los bosques), y de los derechos (considerando los establecidos en los *parlamentos* de antaño y los contemporáneos incluidos en leyes, convenios y declaraciones).

No obstante, un aspecto que pulsaba transversalmente a los distintos grupos con los que hacíamos la capacitación, eran las cuestiones de representatividad y territorialidad mapuche. Se ponía asimismo en relieve la tensión entre formas de poder y hegemonías propias o tradicionales y las “modernas” o ajenas provenientes del mundo político *winka*. Finalmente, y en cuarto lugar, la visión del mundo *winka* entre nuestros interlocutores demostraba tanto prejuicios como desconfianzas; sin embargo, no afloraban sentimientos de *apartheid* hacia los miembros de la sociedad chilena, pero sí de reparación. Las ideas de tolerancia cero con el oponente étnico no se hacían explícitas en estos espacios de conversación, pero tampoco se creía que la sola aplicación del estado de derecho, es decir, la normativa chilena, podía resolver algo fundamental a su favor. Este supuesto atraviesa hasta el día de hoy nuestros debates y reflexiones.

Hacia la interculturalidad

En los últimos años del período antes descrito, me involucré contractualmente en las capacitaciones que el Servicio de Salud Araucanía venía impulsando para sus funcionarios tras el propósito de “interculturalizar” la atención en medicina. De esta manera, salí del ámbito puramente mapuche en que venía haciendo la difusión del diagnóstico y de la propuesta política autonomista, para encontrarme con grupos

de trabajadores de un servicio estatal. Así fue como me vi envuelto en diálogos con una mayoría de trabajadores chilenos, imbuidos en sus particulares formas y ubicaciones desde las cuales pensaban los tipos de relaciones que su sociedad había establecido con los mapuches. En la labor de realizar talleres sobre relaciones interétnicas e historia mapuche y al observar este otro tipo de “alumnos,” me asombraban los niveles de alienación a los cuales la población estaba expuesta a través de la educación recibida, la acción mediática y el mundo laboral, por lo general en condiciones indignas y humillantes.

En este trabajo de educación con población adulta trabajadora de un servicio público (de estado), pude constatar varias cuestiones. Primero, que la población chilena de mi región tiene una profunda ignorancia respecto de un pasado de relaciones interétnicas, de la historia mapuche y de su propia historia. Por lo tanto, entregar una visión mapuche del pasado siempre tuvo un impacto sobre ellos, más si nuestra visión prestaba atención a los procesos de organización del poder y al origen histórico de las desigualdades étnicas, culturales y sociales, cuestión que a ellos también los tocaba. En segundo lugar, muchos de ellos no se identificaban con el papel que le cupo al Estado chileno en la conquista militar y ocupación del territorio mapuche; es más, asumían posturas críticas hacia éste y las clases dirigentes de la sociedad. Este aspecto no deja de ser relevante, especialmente cuando cierto discurso político mapuche (a veces el mismo diagnóstico de la situación colonial) hace ver las relaciones interétnicas como bloques compactos con nulas contradicciones internas y mutuas influencias.

En tercer lugar, los trabajadores de la salud se identificaban desde una perspectiva étnica con el grupo mestizo chileno (Muñoz, López, Pérez, González, etc.) al cual identificaban como diferenciado del grupo criollo hegemónico (Errázuriz, Echaurren, Cruzat, Edwards, etc.). Aún así tenían conciencia que se había actuado en conjunto con dicho sector criollo, influenciados ideológicamente por ellos o bajo la coerción de éstos. La sociedad nacional no sólo encubre distinciones de clases con sus respectivas especificidades culturales, sino que también una diversidad de orígenes étnicos, opacados por la propia etnicidad del grupo dirigente. En cuarto término, estos trabajadores estatales no percibían la posibilidad de un proyecto histórico propio de ellos (los mestizos, los trabajadores, el pueblo), de la manera que los criollos la tuvieron al construir el Estado-Nación (sistema republicano, valores liberales, libertad de comercio, ciudadanía, propiedad). No obstante, asociaban a estos últimos con la elite política que, desde 1990, gobierna el Chile de la post-dictadura. Ellos se pensaban desde una posición de clase, como trabajadores, pero se proyectaban incluyendo a “los patrones.”

Por último, si bien reconocían un desconocimiento de la reivindicación mapuche por derechos de tipo político y territorial, no veían en éstos un atentado a su integridad y soberanía. Se diferenciaban de las visiones difundidas profusamente por la prensa regional, en el caso de situaciones de conflicto mapuche con el capital hidroeléctrico, maderero o inmobiliario en la zona de la Araucanía. Ellos también se sentían marginados de las decisiones estratégicas en materia de desarrollo que, adoptadas unilateralmente desde los agentes de poder, generaban conflictos.

Nuevas generaciones, nuevos impulsos

Con el paso de los años, la acción de los integrantes del Centro Liwen, los web, los hogares estudiantiles, las asociaciones y organizaciones, los intelectuales, y muchos más, han ido profundizando la perspectiva política mapuche, a pesar de que las autoridades estatales chilenas —sean de izquierda, centro o derecha— invisibilizan nuestras ideas de autonomía y abordan el tema indígena como un asunto de pobreza, mas no de empobrecimiento.

La reciente aparición de la Federación de Estudiantes Mapuche (FEMAE), en el actual escenario de movilización y negociación del movimiento estudiantil chileno, ponen en circulación planteamientos tanto sectoriales como políticos. Sus aspiraciones autonómicas han promovido el debate a favor de la interculturalidad en la educación y, en el largo plazo, el proyecto de una universidad mapuche e intercultural. La gran meta de esta generación de estudiantes mapuche, así como de las precedentes, ha sido la de lograr un retorno de su quehacer al medio social del cual surgieron; para ello, expresan una voluntad de recrear la institucionalidad existente y su propio tejido social.

El que lo logren dependerá en parte de la habilidad que demuestren en ir concretando su programa, de la mano con el movimiento social y mapuche en particular, pero sobre todo por ir haciendo una praxis que les permita leer las realidades presentes y sobre todo transformarlas. Se nota que uno de sus esfuerzos primordiales es la complementación del *kimün* (saber mapuche), que les es propio, con aquellos aprendidos en la academia. Las posibilidades de lograrlo, y concebir las respuestas que requiere un proceso de

liberación nacional, como es la autonomía del pueblo mapuche, están centradas en sus capacidades y las de todos quienes estamos en este esfuerzo.

Pensarnos y tener conciencia de nosotros y para nosotros puede ser el distintivo de la labor intelectual mapuche hoy en día. Si no lo hacemos por nuestra cuenta, nadie lo hará. Las posibilidades de un cambio cualitativo, en las relaciones con la sociedad nacional y regional, descansan en nuestras capacidades.

Notas

¹ Respecto de las realidades del pasado y presente de mi pueblo, ver el libro colectivo que hace ya unos años publicamos, en Chile, cuatro historiadores mapuche: *Escucha winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, editado por Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil (Santiago: LOM Ediciones, 2006). ■

Mujeres indígenas presas en México y Estados Unidos: Un desafío hemisférico para los estudios indígenas

por ROSALVA AIDA HERNÁNDEZ C. | Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social | vaidaher2005@yahoo.com.mx
y SHANNON SPEED | University of Texas at Austin | sspeed@austin.utexas.edu

Con el interés de analizar las formas de violencia institucional desplegadas contra sectores migrantes e indígenas desde los dos lados de la frontera México-Estados Unidos, es que decidimos investigar sobre la experiencia de las mujeres indígenas presas en centros de retención de migrantes en Texas y en prisiones femeniles en distintas regiones de México. Consideramos que la experiencia de las mujeres indígenas en reclusión es un espacio privilegiado para analizar las contradicciones que existen entre la retórica del reconocimiento y los espacios reales de justicia de los Estados de carácter neoliberal que, en nombre de la “seguridad nacional,” imponen lógicas de criminalización contra estos sujetos. Se trata de una criminalidad permeada por las diferencias de género y raza. Para quienes estamos interesadas en la problemática de la justicia y la equidad desde la experiencia de las mujeres, es importante preguntarse, ¿en qué sentido el racismo estructural marca también la manera en que se construye la criminalidad en casos de sujetos femeninos indígenas racializados? Con estas preocupaciones en mente, hemos iniciado dos investigaciones simultáneas sobre el tema: una a cargo de Aída Hernández en México y otra a cargo de Shannon Speed en Texas. Deseamos establecer diálogos académicos y políticos que nos permitan trabajar en iniciativas concretas contra la criminalización de las mujeres indígenas y migrantes.

La criminalización de las mujeres indígenas en México

En el caso de México, la Reforma Constitucional en Materia de Justicia Penal y Seguridad Pública aprobada en junio de el 2008 marcó el cambio de un multiculturalismo neoliberal a un conservadurismo autoritario que en

nombre de la lucha contra el narcotráfico ha aumentado la vulnerabilidad de los pueblos indígenas frente a la justicia penal, ha militarizado sus comunidades y ha criminalizado a los movimientos sociales.¹

Hombres y mujeres indígenas que participan en movimientos de resistencia, o que por su situación de pobreza extrema, profundizada por las reformas neoliberales, han sido cooptados por las redes del narcotráfico, se enfrentan a una justicia penal que ni reconoce sus identidades culturales, ni les permite acceder a los derechos reconocidos en el artículo 2 de la Constitución del país. En el último sexenio, los indígenas se han convertido en campesinos pobres a quienes se les debe de integrar al desarrollo a través de mega-proyectos, o en delinquentes a los que se debe encarcelar aplicando un régimen legal especial creado para la delincuencia organizada.

La desaparición del Programa de Excarcelación de Presos Indígenas de la Comisión Para el Desarrollo de los Pueblo Indígenas (CDI) y la suspensión, durante el sexenio de Felipe Calderón, de los censos penitenciarios que realizaba dicha institución, es una muestra más de la falta de interés de dicho gobierno hacia la población indígena y a la vez nos oculta el impacto que están teniendo las nuevas políticas de “guerra contra el narcotráfico” y de “seguridad nacional” en este sector de la población. En el caso de las mujeres, al presentarse los datos desglosados por género, pero no por pertenencia étnica es difícil probar con “datos duros” el “aporte” que las mujeres indígenas están haciendo a las estadísticas de la “guerra contra el narcotráfico”. Al respecto Julia Sudbury señala que “De México a Sudáfrica, la explosión de la población penitenciaria ha resultado en la construcción de mega-prisiones al estilo de los Estados Unidos.

Pero las estadísticas que ven el género, pero no la raza, ni la clase, no dan cuenta del impacto que la explosión de prisiones está teniendo en mujeres indígenas y de color. En todos los países mencionados, los grupos oprimidos y racializados han sido afectados de manera desproporcionada por el sistema de justicia criminal.”² En suma, este proceso, especialmente con relación a las mujeres pobres, trabajadoras, de color e indígenas, se ha globalizado.

En el caso de México, el censo realizado en el 2006, así como la revisión de expedientes judiciales en dos Centros de Re-adaptación Social Femenil (CERESOS) de Morelos y Puebla, nos ha permitido ubicar algunas tendencias en torno a los perfiles de las mujeres indígenas presas. Según el censo del CDI para el 2006, de las 214,275 persona presas, 8,717 eran indígenas (cuatro por ciento de la población penitenciaria) de los cuales 8,334 eran hombres y 383 mujeres. Aunque el número de mujeres indígenas presas parece bajo en contraste con las mujeres no indígenas, es importante considerar que muchas mujeres no declaran su adscripción étnica por temor al racismo y la discriminación que sigue marcando los espacios de la justicia. Aun partiendo de estos datos limitados, vemos un aumento del 122 por ciento en el número de mujeres indígenas presas —de las 172 que reportaba el INI para 1994— a las 383 reportadas en el último censo penitenciario de esa institución en el 2006.

En lo que respecta a los expedientes judiciales revisados en dos prisiones estatales en donde hemos trabajado, San Miguel Puebla y Atlacholoaya Morelos, de las treinta mujeres indígenas presas veinticuatro hablan náhuatl, el idioma mayoritario entre los indígenas de ambos estados. Dieciseis de las treinta, es decir más de la mitad, están presas por “delitos contra la salud,” como está tipificada la

participación en el narcomenudeo, y tienen condenas que van de los diez a los quince años, a pesar de que solamente tres de ellas tenían antecedentes penales y ninguna se encontraba armada o había estado involucrada en delitos violentos, siendo mayor la penalización de las mujeres presas en Morelos, en donde el promedio es de quince años de cárcel. El rango de edad va de los veintidos años a los setenta y cuatro. Diecisiete de ellas son analfabetas, y de las otras trece, diez tienen algún grado de estudios primarios y sólo tres, estudios secundarios. Ninguna de las treinta mujeres contó con apoyo de un traductor durante su proceso judicial.

En las entrevistas a profundidad que realizamos, la mitad de las mujeres acusadas de delitos contra la salud negaron haber participado en la venta de drogas, mientras que la otra mitad reconoció su participación en el narcomenudeo, como una salida ante la pobreza extrema y la falta de opciones laborales. Varias de las mujeres señalaron que antes de su detención no hablaban el idioma español y que fue en el interior de la cárcel que lo aprendieron. A pesar de esto, ninguna contó con apoyo de traductor durante su proceso legal. El monolingüismo y el analfabetismo influyeron en que muchas de ellas se vieran forzadas a firmar declaraciones escritas en las que reconocían su culpabilidad, sin conocer el contenido de las mismas. Así, se ejerce un racismo estructural que reproducen las instituciones del Estado, una violencia institucional que se profundiza con la violencia sexual que en muchos casos se utiliza durante la detención o como una amenaza latente durante el interrogatorio.³

La criminalización de las mujeres indígenas en Texas

Estas experiencias de criminalización de las mujeres indígenas, tienen continuidad en el contexto de la migración para aquellas, que huyendo de los distintos tipos de violencia que marcan sus vidas, deciden cruzar la frontera hacia los Estados Unidos.

Se estima que hoy en día existen entre 500,000 y 1,250,000 inmigrantes de América Latina en los Estados Unidos, cuyo idioma nativo no es el español.⁴ El aumento en la migración de indígenas desde Latinoamérica se debe a varias dinámicas: una parte se puede atribuir a las políticas económicas neoliberales que les han quitado la posibilidad de mantenerse en sus lugares de origen, mientras otros huyen de la violencia —sea la violencia generada por el Estado, la violencia y criminalidad generalizada, o la violencia doméstica o familiar. Si estos migrantes son detenidos por los agentes de inmigración al entrar a los Estados Unidos o ya dentro del país, existe la posibilidad de que sean internados en centros de detención de inmigración por períodos indefinidos. Este es el caso para mujeres que huyen de la violencia y piden asilo político, a pesar del hecho de que el derecho internacional humanitario y la legislación internacional de derechos humanos consistentemente han establecido que los refugiados no deben de ser encarcelados durante sus procesos legales.

Pero en los Estados Unidos, el estado de seguridad que se ha implantado post-9/11 contempla a los inmigrantes —incluyendo a los refugiados— como terroristas potenciales. En consecuencia, el sistema de detención de inmigrantes se ha expandido de manera significativa. En el 2003, el Servicio de Inmigración y Naturalización (INS) fue disuelto y sus funciones pasaron

al nuevo Departamento de Seguridad Nacional (DHS), que tiene el objetivo principal de “prevenir actos terroristas en los Estados Unidos y reducir la vulnerabilidad de los Estados Unidos al terrorismo.”⁵ Este cambio refleja una nueva lógica, en que todos los inmigrantes, incluyendo a los refugiados, son entendidos como amenazas terroristas potenciales.

Entre 1999 y 2009, el número de detenciones anuales aumentó de 146,760 a 369,483.⁶ El crecimiento de la población detenida comenzó a rebasar las instalaciones existentes, y en un proceso estrechamente vinculado al crecimiento de los complejos penitenciarios con fines de lucro, el gobierno incrementó sus contratos con compañías privadas como la Corporación de Correcciones de América (Corrections Corporation of America, CCA) para acomodar a la creciente población de migrantes detenidos.⁷ Hoy en día, se encuentra operando en los Estados Unidos un sistema de detención de migrantes con 33,000 camas, siendo la población encarcelada de mayor crecimiento en el país.⁸

La investigación de campo de este proyecto se realiza en el Centro de Detención de Migrantes T. Don Hutto, donde hay más de 300 mujeres. Dicha investigación se está llevando a cabo en colaboración con el Hutto Visitation Program, organización que se formó en 2009 para proveer acompañamiento a las mujeres detenidas y hacer un monitoreo de las condiciones de vida dentro de dicho centro de detención. La CCA construyó el Centro en 1995 con el propósito de “generar ingresos” para el pueblo de Taylor y el condado Williamson. Una “instalación residencial”, Hutto fue anteriormente una prisión de seguridad media, y actualmente se encuentra asegurada por mallas y patrullas, aislada del pueblo y oculta detrás de las vías de

tren. Las mujeres que se encuentran encarceladas en este centro de detención están aisladas de sus familias y conocidos y son vulnerables a la intimidación y los abusos.

En esta investigación, nos interesa analizar cómo las violaciones a los derechos humanos de las mujeres indígenas migrantes se dan en el marco de una compleja red de desigualdades sociales de raza, clase y género. Primero, su encarcelamiento de por sí es un abuso de sus derechos humanos. Es una clara violación del derecho internacional sobre el tema del trato a los refugiados, que produce en las mujeres detenidas traumas psicológicos al estar encerradas y sin libertad. Y esta violación se da precisamente porque el Estado las racializa, y las construye a través de sus leyes e instituciones migratorias como “ajenas/ extranjeras/terroristas”.

Los derechos de las mujeres migrantes también son violados basados en género, sobre todo a través de abusos sexuales. Múltiples reportes sobre las condiciones de vida en centros de detención han documentado la violación y abuso sexual de las mujeres internas.⁹ Según documentos recientemente obtenidos por la Unión de Libertades Civiles de los Estados Unidos (American Civil Liberties Union), ha habido casi 200 denuncias de abusos a mujeres detenidas desde el 2007.¹⁰ Cabe señalar que el número de casos debe ser mucho más grande, ya que las víctimas de abusos en detención enfrentan muchos obstáculos para denunciar.¹¹ El Centro de detención T. Don Hutto ha sido objeto de dos investigaciones federales sobre abuso sexual, y un ex-guardia de Hutto fue convicto de varios cargos de abuso sexual a mujeres bajo su custodia.¹² El Estado contribuye a las condiciones legales que

posibilitan la violencia hacia las mujeres migrantes detenidas, pues el Departamento de Justicia propuso recientemente que se excluyan las instalaciones de detención de inmigrantes de la aplicación de la Ley para Eliminar la Violación Sexual en Prisión (Prison PREA), ley que impone estándares para prevenir, detectar y responder al abuso sexual. Aparentemente una vez que las mujeres migrantes son interpeladas como terroristas, ya no merecen ser protegidas del abuso sexual.

Para aquellas mujeres que son monolingües en algún idioma indígena o tienen un limitado nivel de español, su detención es agravada por las dificultades que provoca el no poder recibir información en su propio idioma sobre el proceso en que se encuentran. El gobierno provee de apoyo de un traductor sólo en la corte, pero no durante su detención. Esto las hace más vulnerables a abusos durante su detención, porque son mucho menos capaces de reportarlos.

Tanto las experiencias de las mujeres indígenas migrantes en el centro de detención de T. Don Hutto, en Texas, como las experiencias de las presas indígenas en los CERESOS femeniles de Morelos y Puebla, nos muestran que paralelamente a la globalización de discursos sobre derechos culturales, que han sido apropiados por los movimientos indígenas del continente, estamos siendo testigos de la globalización de una justicia penal y de un complejo industrial penitenciario que funcionan como una forma actualizada de colonialismo para los pueblos indígenas. En otras palabras, asistimos a la expansión de un Estado multicultural penal de carácter hemisférico.

Estudios indígenas y la investigación sobre los Estados Penales

Si bien los estudios indígenas en las Américas han denunciado la violencia que se ejerce sobre los pueblos originarios a través del sistema penitenciario,¹³ no existen a la fecha trabajos que nos permitan establecer un vínculo analítico entre los procesos de criminalización de las mujeres indígenas a nivel local y la tendencia global al fortalecimiento de los Estados Penales, que a través de estrategias neocoloniales utilizan las legislaciones para criminalizar y controlar los cuerpos de las mujeres indígenas.

Los escasos diálogos que existen entre los llamados “estudios nativo americanos” en el hemisferio norte y los estudios indígenas en América Latina, no han posibilitado analizar los procesos globales de neocolonialismo y sus manifestaciones locales en la vida de las mujeres indígenas. Es evidente que en todo el continente las reformas estructurales neoliberales no sólo han profundizado la marginación de los pueblos indígenas en general, y de las mujeres indígenas de manera específica, obligándolas a migrar hacia el Norte y en muchos casos a buscar en la siembra o transportación de sustancias ilícitas una forma de sobrevivencia ante la crisis de la producción campesina, sino que paralelamente han creado “alternativas” para controlar y explotar económicamente a este excedente laboral que el sistema deshecha mediante el desarrollo del Complejo Industrial Penitenciario, y de un aparato legal y jurídico que facilita el encarcelamiento y la explotación de los sectores más pobres de la sociedad. Los y las intelectuales indígenas, y quienes compartimos sus luchas, tenemos el reto y la responsabilidad de documentar y denunciar estas nuevas formas de neocolonialismo.

Notas

- ¹ Se reformaron los artículos 16, 17, 18, 19, 20, 21 y 22; las fracciones XXI y XXIII del artículo 73; la fracción VII del artículo 115 y la fracción XIII del apartado B del artículo 123, todos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.
- ² Sudbury, Julia (editora) 2005 *Global Lockdown. Race, Gender and the Prison Industrial Complex* Nueva York/Londres: Routledge Press. Pp. XIV (traducción nuestra)
- ³ Sobre esta problemática, ver un libro escrito por las internas de la prisión femenil de Atlacholoaya, producido en el marco de un taller de historias de vida coordinado por R. Aída Hernández, al igual que el documental sobre el tema elaborado en base a este libro, <<http://www.iwgia.org/publicaciones/buscar-publicaciones>>.
- ⁴ <<http://www.hispaniceconomics.com/overviewofushispanics/mexicannativeamericans.html>>.
- ⁵ Homeland Security Act 2002. Available at <http://www.dhs.gov/xabout/laws/law_regulation_rule_0011.shtm>.
- ⁶ Transactions Records Access Clearinghouse 2009. Last accessed October 20, 2011 at <<http://trac.syr.edu/tracdhs>>.
- ⁷ Feltz, Renee and Stokely Baksh. 2009. "Focus on 'criminal aliens' increases demand for private immigration detention business – according to new profit reports." November 5. Accessed May 2011 at <<http://www.businessofdetention.com/?p=900>>.
- ⁸ U.S. Immigration and Customs Enforcement 2009.
- ⁹ National Prison Rape Elimination Commission 2009. Accessed October 20, 2011 at <<http://www.hivlawandpolicy.org/resources/view/514>>.
- ¹⁰ ACLU Report available at <<http://www.aclu.org/sexual-abuse-immigration-detention>>.
- ¹¹ Human Rights Watch. 2010. "Detained and at Risk: Challenges in Policy, Implementation, and Oversight." August 25. Accessed October 15, 2011 at <<http://www.hrw.org/en/node/92629/section/6>>.
- ¹² Austin KXAN News. "Feds file charges against former guard: Man could serve more time for groping immigrants." Erin Cargile. Thursday, 12 May 2011.
- ¹³ Para América Latina ver los trabajos de Concepción Nuñez, Elena Azaola y Karla Arroyo en México, de Rita Laura Segato en Brasil, de Raquel Yrigoyen en Colombia, de Mercedes Asturias, Carmen López y Amparo Melendez en Guatemala, de Gloria Rose Achá y Rosa del Olmo, Ana Lucía Herrera en Bolivia. Para los Estados Unidos ver Luanna Ross y Andrea Smith. ■

Desafío maya: ¿“objetos de estudio” o sujetos intelectuales?

por IRMA A. VELÁSQUEZ NIMATUJ | Mecanismo de Apoyo a los Pueblos Indígenas (Guatemala)
velasquezia@yahoo.com

En este artículo, abordo brevemente cómo comunidades indígenas han sido utilizadas por la corriente conservadora de la antropología y cómo esa corriente utiliza a las comunidades y a sus representantes como “objetos de estudio.” Para esto, analizo uno de los libros que es lectura en los cursos de antropología: *God and Production in a Guatemalan Town* (1996; 1987) de Sheldon Annis. En segundo lugar, cuestiono el poder de la academia y cómo poder y conocimiento operan casi siempre alineados con la corriente conservadora y colonialista de la antropología. Finalmente, subrayo la relevancia de la corriente crítica y progresista de la antropología, que tiene el compromiso de acompañar luchas del Tercer Mundo y la corriente contestataria del sector Maya que debe desafiar la historia oficial.

La teología de la prosperidad

Un ejemplo de la corriente antropológica colonialista y neoliberal es el ya citado libro de Sheldon Annis. Este estudio se centra en el municipio de San Antonio Aguas Calientes, Guatemala, y gira entorno a lo que el autor denomina “la lógica de la milpa y el catolicismo” en oposición a “fuerzas anti-milpa y el protestantismo” (1996:76). Para Annis los campesinos indígenas que mantienen el primer sistema, siguen cultivando maíz y la mayoría de sus ingresos lo dedican a la cofradía, lo que él denomina “impuesto cultural” (1996:90). Mientras que el segundo sector, evangélico y anti-milpa, ha sustituido el cultivo del maíz y los ingresos que obtienen en sus nuevos cultivos los invierten en negocios o en la ampliación de los que tienen, lo que les permite romper el círculo de pobreza y optimizar las ganancias. Para Annis, la pobreza de los mayas radica en que son católicos y las desigualdades se superarían si se convierten al protestantismo.

El problema es que sólo un etnocentrismo puede reducir la complejidad histórica de la pobreza en Guatemala a indígenas católicos pobres e indígenas evangélicos ricos. Como varios estudios han demostrado, la raíz del problema de la pobreza se encuentra en la estructura desigual de la tenencia de la tierra y en sistemas y estructuras sociales desiguales y opresivas.

Otro planteamiento del libro es “cómo las mujeres indígenas protestantes son mejores empresarias que las mujeres indígenas católicas”, porque las católicas piensan en términos comunales y, según Annis, esto implica un atraso. Mientras que las protestantes piensan y promueven la acción individualista, esto les permite un desarrollo económico rápido y efectivo.

Annis hace una defensa ideológica dogmática de la doctrina del mercado. Para él la panacea a los problemas indígenas consiste en una combinación “naturalmente” armoniosa entre protestantismo, individualismo y mercado. Según Annis, “para alguna gente indígena el protestantismo puede proveer algún tipo de respuesta. Cada persona puede hacer de su cuerpo el campo de batalla y quizá triunfar sobre el caos” (1996:142).

Según Annis, para fines de los 90s (1996:124), el 50 por ciento de la población maya sería evangélica. Guatemala sería el país con más población protestante de Latinoamérica. Sin embargo, datos actuales refieren que solamente un 25 por ciento de la población maya es evangélica. Además si su análisis fuera correcto, hoy ese 25 por ciento maya protestante viviría en mejores condiciones. Pero los informes sobre la población maya indican que poco más del 60 por ciento vive en condiciones de pobreza y sólo un 10 por ciento en condiciones adecuadas. Y ese 10 por ciento de indígenas de clase

media no son todos protestantes. El problema es que, en la defensa dogmática del mercado, el autor desecha las causas sociales, económicas e históricas que han producido la pobreza de los mayas y solo le queda ofrecer una solución “religiosa” y superficial a la pobreza.

Otro problema con Annis es que pretende mostrar que los mayas protestantes cambian su “identidad india”. Para cuestionar esta afirmación menciono a Vitalino Similox, quien plantea que “el ser protestante no significa dejar de ser indígena, sino que se sigue siendo indio, pobre, explotado y racialmente discriminado por el origen étnico, aún dentro de la misma iglesia evangélica”.

Otro aspecto que indigna del trabajo de Annis es que está cargado de un racismo cultural. Para Annis, el problema de los indígenas es la cultura y ésta es la que ha tratado de cambiar el protestantismo. Él dice:

“A diferencia de la Iglesia Católica contemporánea y liberacionista los misioneros no atacaron ni siquiera cuestionaron la estructura organizada de opresión. No desafiaron a los dueños de las fincas, ni al gobierno. Sin embargo, atacaron a la cultura. (1996:106)

Annis aquí no se refiere a la cultura de los militares o de los terratenientes, sino a la de los mayas. Nos podemos entonces preguntar, ¿Cuál es la diferencia entre el viejo racismo biológico y este tipo de racismo cultural que legitima la academia? La siguiente cita es otro ejemplo de este racismo cultural:

“Por supuesto los misioneros han trabajado arduamente para liberar a los mayas de su cultura —y por supuesto que han sido ayudados por los terremotos, las guerras y

un presidente fanático— pero el hecho que el mensaje se ha escuchado en las aldeas refleja una erosión más profunda y gradual de la economía e ideología de las relaciones coloniales”. (1996:124)

O sea, los indígenas debemos agradecer las desgracias naturales y sociales, y con la ayuda de los misioneros podremos liberarnos de la cultura “que nos atrasa”. Aquí la cultura es vista como sinónimo de “relaciones coloniales” cuando en realidad las relaciones de mercado son una extensión de las relaciones coloniales de dependencia y explotación.

El trabajo de Annis tiene la función de defender al general Efraín Ríos Montt.¹ Para Annis, los indígenas protestantes se salvaron durante los años 80 (1994:79). Pero el libro *Masacres en la Selva* (1991) de Ricardo Falla muestra que el ejército arrasó con poblaciones indígenas evangélicas y católicas. Es evidente que la religión evangélica no los salvó de la represión.

El discurso de Annis defiende los intereses de los sectores dominantes, apoyando la expansión del neoliberalismo a través del protestantismo. Como demostró Max Weber, el sistema necesita de una ética protestante para justificar la libre competencia, el desarrollo industrial, la explotación, y expandir su operación en países pobres como Guatemala.

Al mismo tiempo, la ética protestante sirve como medio de control social e ideológico que socava los movimientos de protesta que demandan cambios sociales y políticos. En este marco, la religión se utiliza como arma para manipular, dominar y adormecer las conciencias de los pueblos y venden la idea que en una sociedad “sin fronteras” desaparecen los mapuches, mayas, garífunas o ladinos, y emerge el individualismo y la categoría de

“ciudadanos”, donde la cultura de comunidad desaparece, surgiendo el individualismo como la “solución” a los problemas.

Sujetos con poder

Los trabajos de Annis muestran cómo las ciencias sociales caricaturizan a los indígenas y comunidades para sus estudios. Esto gracias al poder que otorga la academia, pero también a través “del discurso que transporta y produce poder” (Foucault, 1983). Y el discurso que utilizan los académicos es elitista, posee su propio código, el cual impide que las poblaciones estudiadas puedan tener acceso al material que de ellas fue extraído.

En este contexto, deseo plantear una serie de interrogantes: ¿Cuál es la responsabilidad entre investigador y comunidades estudiadas? ¿Cuáles son los límites de la antropología cuando trabaja con seres humanos y comunidades? Respecto al discurso, ¿cuáles son las implicaciones del discurso que genera las ciencias sociales? ¿A quiénes legitima la producción del discurso antropológico conservador? ¿A quiénes sirven los discursos colonialistas y racistas de Annis? ¿Quién se beneficia de esta argumentación? Y regionalmente ¿a quién han servido las etnografías y los trabajos publicados sobre los mayas? ¿Qué tipo de control puede generar la antropología sobre los grupos estudiados? ¿Con qué armas contamos los pueblos indígenas para defendernos de esta corriente antropológica de la cual Annis es un ejemplo?

El intelectual maya Demetrio Cojti (1997:91) sostiene que vivimos una lucha desigual, en cuanto a las posibilidades y los recursos disponibles para difundir nuestras opiniones, nuestras verdades. Y los niveles

de desigualdad son tan marcados que cuando alguno de nosotros levanta la voz o toma el lápiz no faltan quienes vienen a corregirnos. Se nos limita el derecho a definir nuestra identidad, a escribir nuestra historia, mientras que académicos como Annis se adjudican el derecho de definir quién es un “indio inteligente” y quién es un “indio tonto”; y, como corolario de todo esto, su voz es validada por la academia y por las elites de nuestros países.

Ante esta realidad, ¿no es momento de que el sector conservador de las ciencias sociales se despoje de las vestiduras coloniales y reaccionarias que arrastra? Por ejemplo, ¿dónde estaban los cientistas cuando un millón de guatemaltecos huían del genocidio?² En dichas circunstancias, la voz de los especialistas apenas se escuchó y los trabajos fueron publicados años después del arrasamiento maya.

Por eso, si algo podemos rescatar de las ciencias sociales y de la antropología es una pequeña corriente crítica y solidaria con las luchas de los pueblos marginados. Una corriente consciente y crítica con su propia historia, que más que estudiar a los mayas ha acompañado las luchas y apoyado las voces de los actores en vez de asumir la voz por ellos.

Finalmente, el desafío como mayas es fortalecer y multiplicar una intelectualidad responsable de sí misma. Esto lo lograremos siendo críticos con nuestra cultura y realizando un trabajo académico serio, sin negarnos la utilización y la transformación de algunas herramientas teóricas del Primer Mundo. En otras palabras, tenemos el derecho de utilizar los mismos instrumentos que sean utilizados para estudiarnos; sólo que los emplearemos para estar en un debate con igualdad frente a los sectores nacionales y extranjeros que

pretendan caricaturizar las resistencias mayas.

Notas

¹ Véase las conclusiones de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, publicadas en febrero 1999. También el informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica, *Guatemala: Nunca Más*; y el libro de Ball y Kobrack incluido en mis Referencias.

² Véase las conclusiones del informe de la Comisión de la Verdad 1999 que plantea cómo el racismo fue un elemento determinante para asesinar y arrasar con poblaciones indígenas guatemaltecas.

Referencias

Annis, Sheldon.

1996 [1987]. *God and Production in a Guatemalan Town*. Austin, TX: The University of Texas at Austin.

Ball, Patrick and Paul Kobrack, editores.

1999. *State Violence in Guatemala (1960-1996): A Quantitative Reflection*. Washington, DC: American Association for the Advancement of Science.

Cojti, Demetrio.

1997. *El movimiento Maya en Guatemala*. Guatemala: CHOLSAMAJ.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico.

1999. *Conclusiones y recomendaciones*. Ciudad de Guatemala: CEH.

Falla, Ricardo.

1992. *Masacres de la selva: Ixcán, Guatemala (1975-1982)*. Ciudad de Guatemala: Editorial Universitaria.

Foucault, Michel.

1983. *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus.

Proyecto Interdiocesano para la Recuperación de la Memoria Histórica.

1998. *Guatemala: nunca más*. Ciudad de Guatemala: ODHAG. ■

Whence Amazonian Studies

by TRACY DEVINE GUZMÁN | University of Miami | tdguzman@miami.edu

“In peace as well as in war we need Amazonia,” penned the Columbia-trained natural historian, travel writer, and U.S. spy, Williard Price in a 1952 treatise cheerily titled *The Amazing Amazon* (3). One of many thousands of books on the region published after the outset of the 1870s rubber boom, Price’s tome exemplified the hyperbolic prophecies for “development” that have characterized dominant accounts of the rainforest and its peoples into the twenty-first century. As critic Candace Slater argued in her 2003 study, *Entangled Edens*, the most widespread and enduring representations of the Amazon have for centuries come from “outsiders” who tend to romanticize Native peoples and ignore the diverse histories and ways of life of the more than 30 million people who across nine countries call Amazonia their home (García 2011: 29). From among this population, over one million individuals identify with one of the 386 indigenous peoples who reside in the Amazonian regions of Bolivia, Brazil, Colombia, Ecuador, Guyana, French Guiana, Peru, Surinam, and Venezuela (OTCA 1997: 184). Over half of them live in Brazil, which alone lays claim to 63 percent of Amazonian territory. Ecuador and French Guiana bring up the rear with 1.5 percent each (García: 2011: 24).

Wealth and Geopolitics

In the context of the Cold War, it was not the human population, of course, but the wealth and strategic location of the Amazon that provided the conditions of possibility that allowed Price and countless others who shared his vision to imagine Amazonia as “the world’s last great frontier” (1952: 190)—a bottomless piggy bank for the industrialized nations that were burning too quickly through their own resources. Such imaginings helped lay

the groundwork for the two overlapping discourses that framed scholarly and popular considerations of the region for years to come: first, state-backed initiatives to “harness” the abundance and power of the rainforest to fuel the “modernization” of the Amazonian countries; and second, deep skepticism over the neo-imperialist policies and processes that would pave the way for such “progress.” Price declared not only that the Amazon was “practically empty,” but that its development was “urgent” ... “if the free nations [were] to defend themselves, if the world [was] to feed itself, and if this heedlessly breeding human race [was] to find room for its multiplying millions” (1952: 6).

Two years later, Brazilian President Getúlio Vargas, who had led a national effort to “open up” the interior and conquer its wealth while professedly seeking to free his country from the grip of foreign capital ranted against “domination and plunder by international economic and financial groups” before taking his own life. His death exacerbated an extended political crisis that culminated one decade later in the installation of a U.S.-backed military dictatorship that made the development of the Amazon—understood both as a metonym and motor for the country—its *raison d’être*. Among the many human rights abuses that stained military rule was the “collateral damage” of modernization: massive devastation of Native lives and livelihoods. New thoroughfares sliced through the Amazon¹ and elaborate plans were drawn for dozens of new hydroelectric dams—most of which remained incomplete when Brazil began its return to democratic rule in 1985 (Chernela 1988; Andrade and Santos 1990).²

A prized gem in the crown of the architects of “Amazonian development” was

Kararaô—a massive dam project branded with a name of a Kayapó community who pledged their very lives to combat its construction. The initiative was re-baptized Belo Monte³ after the 1989 Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, when a coalition of indigenous, national, and international opposition threw a wrench into the project that would help stall it for over a decade (Fearnside 2006). A revised and allegedly less prejudicial plan later became a cornerstone of the Lula administration’s Programa pela Aceleração do Crescimento (PAC), which was spearheaded post-2005 by then Minister of Internal Affairs, and now president, Dilma Rousseff.⁴ Despite the many and mighty arguments against Belo Monte, including those that look beyond economics and environmental science to human rights—an issue about which the President has otherwise been outspoken⁵—Rousseff’s defense of Belo Monte has only become more entrenched. In May and October 2011, her government cut off relations with the Inter-American Commission on Human Rights and refused to participate in Commission hearings on the rights of indigenous peoples affected by the dam.

Deconstructing Regional “Progress”

Such is the fraught geopolitical context in which recent scholarship on Amazonia is carried out and contextualized—not only in Brazil, but across the region. In Peru, Bolivia, and Ecuador, for instance, public and private development initiatives continue to threaten fragile and already damaged ecosystems and those who live in and off of them. Reminiscent of 1970s developmentalism, foreign capital—now hailing from North America and Europe as well as from China—promises economic growth and much-desired infrastructure, while those who embrace it frequently

ignore the high and sometimes irreparable social and cultural costs of the much-coveted “progress.” As in decades past, indigenous peoples and their labor are expected to fuel the development of nation-states that treat them as second-class citizens, and in the cases at hand, boast a checkered record with regard to indigenous rights in recent years. Irked in mid-2011 by the outspokenness of her Defense Minister, Nelson Jobim, President Rousseff revived Price’s vision of Amazonia as a *terra de ninguém*—no-man’s land—remarking that if she could, she would “orchestrate a job for him in Amazonia and leave him there” (Savarese).⁶

In the wake of the deadly 2009 protests in the northern province of Bagua, Peruvian President Alan García accused the Native peoples of the Amazon who were manifesting in defense of their lands against international oil and gas interests of dragging the country toward “irrationality and primitive backwardness.”⁷ Many of the indigenous organizations favorable to Ecuadorian President Rafael Correa in the 2007 elections have come to oppose his government in protest of new policies that tip the balance of control over land, resources, and legal jurisdiction away from communities and in favor of the state. In September 2011, riot police in Evo Morales’s Bolivia violently suppressed indigenous protest against a proposed road—financed by Brazil and aimed to facilitate trade with Asia—through the *Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré* (TIPNIS), leading to calls for the president’s resignation. These examples show that even in an age when many indigenous peoples have access to communication technologies, they tend not to be met with dialogue, but with force. International human rights organizations and NGOs that rally against state violence confront accusations of impinging on

national sovereignty, conspiring to inhibit the development of the global south, or plotting to take over the Amazon.

Challenges for Researchers

These questions over rights, resources, and ethics—each of them always already political, pose challenges for scholars. Many researchers might seek, or be pressured by funding agencies and the exigencies of academic publishing, to present them with some degree of objective scrutiny. No one wants to be accused of simplifying complex situations, or to etch her contributions into the wrong side of history. We have known for a long time that the Amazon is not only about indigenous peoples; that indigenous peoples are infinitely diverse; that not all of them live in rural areas or embrace ancestral ties to particular territories; that many non-indigenous peoples also have historical and affective ties to land; that state policies are uneven and inconsistent, serving in some ways to “protect” at the same time they neglect or punish. As we see in the struggle against Belo Monte and elsewhere, thousands of them *do* occupy traditional lands and there wish to remain—never outside, but on the fringes of the capitalist modernity that encroaches on them from various directions. Defending non-Western notions of sovereignty and advocating for ethno-development, many Native communities thus aim to make their priorities compatible with those of the dominant majority rather than antithetical to them. In doing so, they oppose the frequent rendering of indigenous rights as prejudicial to those of everyone else—particularly the non-indigenous poor.

In 1979, during a particularly dark period for Brazil’s indigenous peoples and on the eve of the unveiling of the Kararaó

initiative, the polemical anthropologist Darcy Ribeiro lamented the tendency he observed in academia to study indigenous cultures and societies with “scientific objectivism,” likening such an effort to an analysis of the German family in the besieged Berlin of 1945 (Martins). His point, of course, was to highlight the urgency of the ethical commitments that are, for better and for worse, inherent in each of the choices we make about our research. Nearly twenty years later, many scholars in and of the Amazon continue to work in keeping with this notion and to institutionalize it across disciplines—in the social sciences, the humanities, the environmental sciences, and the overlapping areas of concern that they inevitably share.

In the North American context, one recent case-in-point is the 2010 formation of the Society for Amazonian and Andean Studies—an initiative that draws on the expertise of scholars who have been working in the Amazon for several decades.⁸ Together with the institution of new interdisciplinary degree programs such as the minor in Andean and Amazonian Studies at Ohio State University, these collective efforts complement the already significant and growing interest in the field of Amazonian Studies from inside Amazonia—at the Núcleo de Altos Estudos Amazônicos of the Universidade Federal do Pará, for instance—as well as from institutions of higher learning in the south of Brazil and across South America, including the Universidade de São Paulo and Universidade Estadual de Campinas; the Universidad Nacional Mayor de San Marcos in Lima; FLASCO-Ecuador, in Quito; and the tripartite Universidad Indígena de Bolivia (UNIBOL).

While Brazil’s 2010 Statute of Racial Equality did not include affirmative action

provisions for indigenous students to attend institutions of higher learning, over a dozen public universities nationwide have taken it upon themselves to do so. Three of these are in the Legal Amazon: Universidade Federal do Pará; Fundação Universidade Federal de Rondônia; and Fundação Universidade Federal de Roraima (FUNAI). Additionally, the state of Mato Grosso do Sul, which is not located in the Amazon but in the adjacent Pantanal region, has more than 700 Native students in its institutions of higher learning, and is a burgeoning center of indigenous scholarship and cultural production (Rede de Saberes 2011).

Although many Native students continue to face major financial and logistical challenges when pursuing a college degree (Macedo 2011), their increasing enrollment in programs of higher education at home and abroad gives us cautious hope that they will continue play an ever greater role in shaping both the future of Amazonian Studies and that of the Amazon. Many might agree with Sônia Guajajara, Vice-Coordinator of the Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia (COAIB), who in opposing the still powerful legacies of Williard Price's thought, argues for an alternative path to development on which indigenous peoples can contribute with autonomy, auto-determination, and recognition of the value of their ancestral knowledge, as well as with prior and informed consent regarding the occupation and use of protected territories. As she put it to an audience at the University of Chicago in 2009: "We are not against national growth. We are against the [model] that doesn't work for us. Brazil needs to grow, [but also] to take its people along...."

Endnotes

- ¹ These included BR-230, BR-210, BR-319, BR-174, and BR-163.
- ² The majority remained incomplete when Brazil returned to democratic rule in 1985.
- ³ The name used by the anti-Republican community of Canudos that perished at the hands of the Brazilian army in 1897.
- ⁴ Rousseff had previously served as Minister of Energy and Mines.
- ⁵ This is due, in part, to the torture she suffered for her resistance to the dictatorship.
- ⁶ Thanks to Idelber Avelar for this reference.
- ⁷ Ollanta Humala has initiated changes in state-indigenous relations, including the approval of the Ley de Consulta Previa, which in keeping with Article 169 of the ILO requires consultation with Native peoples regarding the use of traditional lands (effective December 2011). The fact that Brazil is also a signatory has been a key argument in opposing Belo Monte. The Brazilian government counters that FUNAI, a state-run bureaucracy with non-indigenous leadership, signed off on the project.
- ⁸ See: <<http://conferences.dce.ufl.edu/SAAS/>>.

References

- Chernela, J.
1988 "Potential Impacts of the proposed Altamira-Xingu Hydroelectric Complex in Brazil." *LASA Forum* 129 (2): 3-6.
- Fearnside, P. M.
2006 "Dams in the Amazon." *Environmental Management* Vol. xx, No. x, pp. 1-13.
- FUNAI
2011 "Hidroelétrica de Belo Monte." (<http://www.funai.gov.br/>).
- García, B.
2011 *The Amazon from an International Law Perspective*. Cambridge: Cambridge UP.
- Guajajara, S.
2009 "Environmental Policy, Social Movements, and Science for the Brazilian Amazon." University of Chicago. 5 Nov. Address. (My translation).
- Macedo, J.
2011 "Índigenas abandonam graduação em MS." *Rede de Saberes*. 3 Nov. 2011. <http://www.rededesaberes.neppi.org/noticias.php?id=714>.
- 1979 "Antropologia ou a Teoria do Bombardeio de Berlim." *Encontros com a Civilização* 12 (1979): 81-100.
- OTCA.
1997. *Tierras y Áreas Indígenas en la Amazonía*. Lima: OTCA.
- PAC-Portal Brasil
2011 "PAC energia." (<http://www.brasil.gov.br/pac/o-pac/pac-energia>).

Povo Mebegnokre

2011 “Carta de repúdio ao Presidente da Funai Márcio Meira.” 1 Nov. (<http://merciogomes.com/2011/11/01/megaron-ti-e-demitido-apos-26-anos-na-funai/>).

Price, W.

1952 *The Amazing Amazon*. London: William Heinemann.

Rede de Saberes

2011 <http://www.rededesaberes.neppi.org/index.php>.

Santos L. A. O. and L. M. M. Andrade, eds.

1990 *Hydroelectric Dams on Brazil's Xingu River and Indigenous Peoples*. Cambridge: Cultural Survival.

Savarese, M.

2011 “Irritada com Jobim, Dilma planeja demiti-lo ou ‘deixá-lo na Amazônia.” *UOL Notícias*. 4 August.

Slater, C.

2011 *Entangled Edens*. Berkeley: U of California P. ■

Experiencing San Francisco

by HAROLD TRINKUNAS | Naval Postgraduate School

For those of you who have never been to San Francisco, it is best understood as a city of neighborhoods. Every neighborhood has its own character, and its own set of local institutions and public spaces. For San Franciscans, their neighborhood is their “patria chica.” The city is relatively small—7 x 7 miles—but the hills can make it challenging to get around. Still, it is well worth exploring San Francisco’s neighborhoods on foot with the occasional aid of taxis, trains and buses. One of the local newspapers, the *San Francisco Chronicle*, has a comprehensive guide to the city’s neighborhoods on its website <<http://www.sfgate.com/neighborhoods>> and this is probably a good place to familiarize yourself with the city. What follows is a brief introduction to what to do (or how to find out what to do) when you want to get away from LASA.

Walking

Although every neighborhood has its charm, the following four are both easy to walk and particularly good introductions to San Francisco’s diversity.

Downtown

Walk north from the conference hotel, cross Market Street and take Stockton Street. After two blocks, you will arrive at *Union Square*, the center of San Francisco’s high-end shopping district. Whether you recoil at or embrace the display of unbridled capitalism at work here, if you continue your walk north on either Stockton or Grant (one block to the east of Union Square), you will find yourself entering San Francisco’s *Chinatown*. To enjoy the sights, sounds and food of this neighborhood, walk along Grant Avenue. The *R&G Lounge* (631 Kearny Street) is a highly regarded Cantonese restaurant, and

Great Eastern (649 Jackson Street) is frequently recommended for dim sum. You will eventually arrive at Columbus Avenue, the main thoroughfare in North Beach, San Francisco’s traditional Italian neighborhood. A right turn on Columbus will take you to *City Lights Bookstore*, made famous by its association with the Beat movement. A left turn on Columbus will lead you to a large number of restaurants and cafes, many with Italian themes. *Ideale* (1309 Grant Street) is particularly well thought of. This is a relatively lengthy walk, so on the way back you may want to keep an eye out for the number 30 Muni public bus (which runs down Columbus and will eventually drop you at Powell and Market near the conference hotel) or a taxi.

The Embarcadero

If you walk a half block north from the conference hotel to Market Street, the downtown boulevard that transects San Francisco, turn right and walk northeast towards the Bay. After five or six blocks you will arrive at the *Embarcadero*, the San Francisco waterfront, and a beautiful view of the Bay. The *Ferry Building* will be immediately in front of you where Market intersects the Embarcadero, and inside you will find a very diverse assortment of cafes, restaurants and food stands. The Ferry Building can be a great place to experience the wide range of cuisines available in the Bay Area, from the informal cheese bar at *Cow Girl Creamery* to the high-end Vietnamese cuisine of the *Slanted Door*. You can also catch a ferry to Sausalito, an attractive beach town across the Bay from San Francisco, or to *Jack London Square*, bursting with food and entertainment options on the Oakland waterfront.

The Castro

Still the heart of San Francisco’s gay community, this neighborhood is frequently sunny, a relatively flat place to walk, and full of sights, restaurants, cafes and entertainment both day and night. It can be reached from the Congress hotel by walking one block north and taking the F surface train westbound on Market Street, or by taking one of the outbound underground trains from the nearby Powell/Market Muni station. A good way to get to know the neighborhood is by starting at the corner of Church and Market streets and walking west to Castro Street. After about four blocks, you will arrive at the epicenter of the Castro, the corner of 17th and Market. If you look south from this corner, you will see the beautiful and historic *Castro Theater*. This movie theater frequently features independent films and film festivals, and hosts live performances. Its website <castrotheater.com> is a good place to see what will be showing while you are in town. Continue your walk south on Castro towards 18th street, which is the other main street of this neighborhood. Turning left here provides an interesting stroll past a diverse array of boutiques and shops that will eventually take you to *Dolores Park*, a large open space with a fantastic view of San Francisco from its upper slopes. Overall, the Castro is not well known by San Franciscans as a restaurant destination, but even so, *Bisou* (2367 Market), *Poesia* (4072 18th Street) and *Destino* (1815 Market) are worth the visit.

The Mission

One of the warmest of San Francisco’s neighborhoods, it is also the center of the city’s Latin American and Latino community. From the meeting hotel, it is

probably easiest to get to the Mission by taking the underground Muni J subway train (\$2 fare) from the Powell/Market station. The train will eventually emerge from the underground and travel down Church Street southbound. Get off at the corner of 18th and Church streets, and walk east into the Mission. As you walk down 18th street, you will find two ways to experience the Mission. If you walk three blocks to Valencia Street, you can turn right and find yourself in San Francisco's hipster central, with a burgeoning number of cafes, bookstores, restaurants and alternative stores (warning: irony may be in short supply here). If you walk one more block past Valencia, you will arrive at Mission Street proper. Turn right and walk towards 24th Street to get the full flavor of the neighborhood. The Mission is packed with excellent restaurants and cafés. The neighborhood is famous for its numerous *taquerías* that offer a peculiarly San Franciscan interpretation of traditional Mexican food. For sit-down dining, it is worth checking out *Limón* (524 Valencia), *Osha* (819 Valencia), and *Garçon!* (1101 Valencia). For high-end California cuisine, *Range* (824 Valencia) and *Foreign Cinema* (2534 Mission) are notable (but make a reservation!) There is an amazing view of San Francisco from the sky terrace restaurant at *Medjool* (2522 Mission), located on the top floor of the *Elements* hotel. It is also worth viewing the large number of vibrant murals in the Mission, many of which you will stumble upon as you walk around the neighborhood. You can check out www.precitaeyes.org for more information on mural locations and organized tours.

Dining

San Francisco takes its food very seriously. The city allegedly has the highest per capita density of restaurants in the world. Under such circumstances, we are lucky that San Francisco is highly wired, and there a number of free and searchable websites —opentable.com, urbanspoon.com, and yelp.com—that provide reviews of city restaurants and even indicate the availability of reservations. The area immediately around the Congress hotel has the typical mix of high-end restaurants and fast food that you would find in many urban downtowns. *Restaurant Lulu* (816 Folsom), *COCO500* (500 Brannan), and *South Park Café* (108 South Park) are all good (if pricey) bets for fine dining nearby. However, if you are looking for wonderful dining options at a range of prices, it is really worth heading down to the Ferry Building (see *Embarcadero Walk*). Keep in mind that most San Francisco restaurants do not stay open late. With limited exceptions, 9 or 9:30 PM is frequently the latest seating you will be able to reserve for dinner on most nights.

Museums

Fortunately, one major cluster of museums is located within a block or two of the LASA Congress hotel. These include the *San Francisco Museum of Modern Art* sfmoma.org and *Contemporary Jewish Museum* thecjm.org, both of which are worth the visit. I also recommend venturing further afield to *Golden Gate Park*, where you will find the *DeYoung Museum* deyoung.famsf.org and the *Arboretum*, both of which are superb. The DeYoung and the Arboretum can be reached by taxi or via the number 5 Muni bus, which you can catch westbound at the intersection of 5th and Market streets a

half block north of the meeting hotel. Get off at the intersection of 8th Avenue and Fulton and walk south into the park to reach these museums.

Entertainment

San Francisco is not noted for its late nights, but there is certainly a very wide range of entertainment options. There are some notable music venues, such as the *Fillmore*, *Great American Music Hall*, and *Slim's* www.slimspresents.com that constantly showcase excellent contemporary live music. Yoshi's is a well known venue for live jazz yoshis.com. The websites of its local daily and independent weekly newspapers are often the best place to get information on what is happening: the *San Francisco Chronicle* sfgate.com, *SF Weekly* sfweekly.com or the *San Francisco Bay Guardian* sfbg.com. Both the SF Weekly and the Bay Guardian are available free in newspaper dispensers on many street corners, and they appear every Wednesday.

Outdoors

The Bay area has any number of beautiful outdoor recreation areas. For first time visitors, I would recommend checking out *Crissy Field*, located in the old *Presidio of San Francisco*, *Golden Gate Park*, and *Alcatraz*. Crissy Field offers a beautiful walk along the beach and Bay with views of the *Golden Gate Bridge* and the *Marin Headlands*. It is frequently windy, so wear layers (good advice for San Francisco in general) especially if you are planning to walk all the way to *Fort Point* immediately under the Bridge. More information is available at <http://www.parksconservancy.org/visit/park-sites/crissy-field.html>. Golden Gate Park has a high density of

SECTION NEWS

The China Factor in Mexico-U.S. Relations

LASA Section for Asia and the Americas

cultural centers. In addition to the *DeYoung* and *Asian Art* museums, it is also worth visiting the *California Academy of Sciences* and the *Arboretum*. Mainly it is just a beautiful place to walk around and feel temporarily removed from the City. More information on Golden Gate Park is available at <<http://www.golden-gate-park.com>>. Alcatraz is also a very interesting destination, both for historical reasons and for the views, although it is necessary to secure tickets in advance <<http://www.nps.gov/alca/index.htm>>.

Getting Around

Although San Francisco is relatively small, its large number of hills makes getting around a challenge. Public transit is provided by the city via Muni. This is an institution San Franciscans love to complain about, but it is really one of the best ways for visitors to get around the city. It is safe and offers transportation city-wide via buses, trolleys and the subway for a \$2 fare. You are allowed to transfer between most Muni lines during a two-hour period after the purchase of your fare. I've found that the best way to use Muni efficiently is to consult <nextmuni.com> for information on when the next bus or train is due to arrive at your location. Taxis are available as well, but they can rarely be hailed on the street outside of the immediate downtown area. It is best to call for one when you need it (415-333-3333). For longer-range local travel, BART trains depart for Berkeley and Oakland from the Powell/Market station near the conference hotel. For public transit to destinations south of San Francisco, Caltrain provides train service departing from 4th and Townsend streets, which is within walking distance of the hotel. ■

Sponsored by Open Society Foundations

Hosted by the Center for Latin American Studies

University of California-Berkeley

Tuesday May 22, 2012

This pre-Congress workshop will examine key challenges facing Mexico-U.S. relations in light of China's rise. Participants will discuss emerging tensions and policy approaches to trilateral engagement in two panels.

Panel 1: Trade. In 2010, Mexico recorded a \$93 billion merchandise trade surplus with the United States, a \$40 billion deficit with China, and a \$3.3 billion deficit with the world overall. Critics of NAFTA argue that overdependence on exports to the United States has impeded industrial innovation in Mexico and prevented Mexican authorities (public and private) from formulating coherent policies toward China. This panel examines how China's international trade and investment strategies are influencing Mexico's position in global production networks, how this is impacting U.S.-Mexico economic cooperation, and whether NAFTA may offer much-needed opportunities for improved trilateral cooperation engagement.

Panel 2: Policy. As China's trade and investment relations with the United States intensify, Mexico's advances, mistakes, and prospects in raising tariffs and building a "strategic partnership" with China may harbor useful lessons. U.S. policymakers may also draw lessons from the inability of their Mexican counterparts to stem the inflow of Chinese contraband, including via the United States. Is there any substance to recent media reports that this phenomenon is linked to the trafficking of arms into Mexico, and of drugs and people to the United States? How might policymakers in Mexico and the United States seek to harness the entrepreneurial capacities and international networks of resident Chinese communities for national benefit?

Contact:

Adrian H. Hearn
<adrian.hearn@sydney.edu.au>

Enrique Dussel Peters
<dussel@servidor.unam.mx>

Co-Chairs, Section for Asia and the Americas ■

Report of the Second Conference on Ethnicity, Race and Indigenous People

The Second Conference on Ethnicity, Race and Indigenous People was held during the first week of November 2011 at the University of California, San Diego. The conference was organized by ERIP - LASA Section on Ethnicity, Race, and Indigenous Peoples; CILAS - Center for Iberian and Latin American Studies, University of California, San Diego; and *LACES - Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, journal published by Taylor and Francis. The event was part of the commitment to periodically organize an international conference following the establishment of ERIP Section of LASA and the launching of the journal *LACES* in 2006.

The conference covered topics related to all aspects of ethnicity, race relations, indigenous peoples, Afro-descendants and other ethnic or racial groups in Latin America and the Caribbean. Issues of immigration, indigenismo, racism and anti-racism were discussed along with new forms of literature, film, dance and music of indigenous and afro-descendant population across the continent. Following the tradition of LASA, this conference conveyed a large diversity of perspectives, disciplines and issues reflecting the richness and complexities of the social processes that encompasses the Americas.

Professor Lynn Stephen, in her keynote address "*Otros Saberes: Insights from Afro-Descendant and Indigenous Peoples in Latin America.*" presented the results of the LASA initiative to build alternative forms of collaborative research in the Americas. The concluding panel of the conference included Mónica Chuji (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), Juliet Hooker (University of Texas, Austin), and Percy Hintzen (University of California, Berkeley). From their particular perspectives, these distinguished guest speakers laid out some of the most pressing

issues that indigenous people and afro descendants are facing today.

As expected of any conference, the four days were filled with opportunities to learn, exchange new ideas and continue ongoing discussions. The sheer size of the event facilitated the possibility to met people and encouraged dialogue. The conference program included 66 panels and 303 participants from 25 different countries. About a third of the participants were graduate students.

The ERIP section of LASA, the journal *LACES* and UCSD's Center for US-Mexican Studies established a travel grants fund that assisted with the travel costs of 16 participants from Latin America and the Caribbean. In addition, ERIP and *LACES* funded the Best Graduate Student Paper Competition, which awarded two first prizes and two honorable mentions to outstanding papers presented by graduate students at the conference. ■

NICARAGUA

Surviving the Legacy of U.S. Policy

BY PAUL DIX & PAM FITZPATRICK



*A bilingual
photo/
testimony
book—
then & now*

\$39.95 (includes US shipping)

“...extraordinarily powerful and meaningful”

— MARGARET RANDALL, AUTHOR

NicaraguaPhotoTestimony.org

Nicaragua P/T, P.O. Box 948, Eugene, OR 97440

The Latin American Studies Association (LASA) is the largest professional association in the world for individuals and institutions engaged in the study of Latin America. With over 5,500 members, thirty-five percent of whom reside outside the United States, LASA is the one association that brings together experts on Latin America from all disciplines and diverse occupational endeavors, across the globe.

LASA's mission is to foster intellectual discussion, research, and teaching on Latin America, the Caribbean, and its people throughout the Americas, promote the interests of its diverse membership, and encourage civic engagement through network building and public debate.



LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION

416 Bellefield Hall
University of Pittsburgh
Pittsburgh, PA 15260

lasa.international.pitt.edu