

Magdalena Śniadecka-Kotarska
Jędrzej Kotarski

ETNOPOLITYKA

w MEKSYKU



Polskie Towarzystwo
Studiów Latinoamerykanistycznych



Zakład Studiów
Latynoamerykańskich
Uniwersytet Łódzki

ŁÓDŹ 2015

ZDJĘCIE NA OKŁADCE przedstawia laleczki symbolicznej pary przywódców ELZN – Subcomendante Marcos i Indianka Tzotzil Ramona. Sombrero nad nimi w kolorze flagi państwowej nawiązuje do nadrzędnej roli polityki państwa wobec społeczności tubylczych.

kierownik serii:

Prof. dr hab. Magdalena Śniadecka-Kotarska

autor zdjęć w tekście:

Jędrzej Kotarski

Badania realizowano w okresie 2009-2013
w ramach grantu MNiSW nr NN 109 260 240

recenzja:

Prof. Witold Jacórzynski (CIESAS Meksyk)

© Magdalena Śniadecka-Kotarska, Jędrzej Kotarski

redakcja i skład:

Grażyna Sygowska

Magdalena Śniadecka-Kotarska, Jędrzej Kotarski, *Etnopolityka w Meksyku*, SERIA IBEROAMERYKAŃSKA ZSL Uniwersytetu Łódzkiego, tom nr 3, ss. 164.

adresy wydawców:

PTSL – Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych
Warszawa, al. Krakowskie Przedmieście 26/28
sekretariat@ptsl.pl

ZSL – Zakład Studiów Latinoamerykańskich Uniwersytetu Łódzkiego
Łódź, ul. Składowa 41/43
america_latina@uni.lodz.pl

Wprowadzenie	9
---------------------------	---

CZĘŚĆ I

ZAGADNIENIA OGÓLNE

I. OKRES WYKLUCZENIA INDIAN (XV – XX w.)

Wykluczenie – narody bez Indian.....	21
Tworzenie narodów latynoskich – XIX/XX w. a nacjonalizm, rasa i kultura.....	23
Indianie a ideologia marksistowska.....	25
Oficjalny kontynentalny indygenizm.....	26
Szkolnictwo dla tubylców.....	28
Formowanie prawne narodów wielokulturowych.....	29
Od korporacjonizmu i liberalizmu po obywatelstwo wielokulturowe.....	32

II. INDIANIE A PAŃSTWO W PERSPEKTYWIE PRAWNEJ

Konstytucyjne prawa ludów tubylczych w Meksyku i Ekwadorze z perspektyw prawnych i międzynarodowych.....	35
Nowe zasady konstytucyjne.....	36
Miejsce języka i kultury w konstytucjach wybranych krajów.....	38
Ekwador.....	38
Meksyk.....	39
Jurysdykcja i ustawodawstwo.....	41
Konstytucja Meksyku a prawo międzynarodowe.....	42
Polityka konstytucyjna meksykańskich Stanów Zjednoczonych.....	44

III. TYPOLOGIA AUTONOMII INDIAŃSKICH OSTATNICH DEKAD

Autonomie indiańskie w Ameryce Łacińskiej na początku XXI wieku.....	47
Polityka relacji interetnicznych w Ameryce Łacińskiej do końca XX wieku.....	48
Geneza zmian w polityce wobec Indian.....	49
Działania na rzecz autonomii.....	51
Podstawowa typologia autonomii południowoamerykańskich.....	53
Formy występowania autonomii.....	55
Odmienne podstawy funkcjonowania autonomii.....	55
Doświadczenia autonomiczne w wybranych krajach.....	56
Panama.....	56
Kolumbia jako przykład autonomii odgórnej multikulturowej.....	57
Nikaragua jako przykład autonomii odgórnej multietnicznej.....	58
Autonomia typu łączonego w Gwatemali.....	60
Autonomia oddolna w Ekwadorze.....	62
Autonomia oddolna w Boliwii.....	64
Autonomie pannarodowe występujące w obronie konkretnych ekosystemów lokalnych.....	65

CZĘŚĆ II MEKSYK

IV. RELACJE INDIANIE – LADINO W OKRESIE REPUBLIKAŃSKIM

Indygenizm meksykański – „problem indiański” czy „problem ladino”?.....	69
Uwarunkowania historyczne.....	69
Indygenizm pomiędzy rokiem 1920 a 1934.....	70
Indygenizm za rządów Cardenas (1934–1940).....	72
Próby implementacji modelu północnoamerykańskiego wobec Indian.....	74
Indiańskie szkoły z internatem SEP.....	74
Awangardowa organizacja indygenistyczna INI (1951–1957).....	75
Schylek Indiańskiego Centrum Koordynacyjnego Tzeltal–Tzotzil.....	76

V. INDIANIE A ORGANIZACJE POZARZĄDOWE ONG

Historia równoległych działań ONG i indygenistów.....	80
Relacje w terenie.....	82

VI. ROZWÓJ RELACJI PAŃSTWA MEKSYKAŃSKIEGO Z INDIANAMI

Pytania o pozycję Indian.....	85
Problemy obywatelstwa etnicznego.....	100
Majowie nie wchodzący w skład ELZN.....	100
Prawo Indian z Quintana Roo.....	103
Tubylczy system prawny.....	106
Między teorią a praktyką.....	108
Rozbieżności legislacyjne.....	109

VII. ZAPATYŚCI VERSUS PAŃSTWO

Państwo wobec regionów autonomicznych.....	112
Etnopolityka wobec Zapatystów po odejściu od władzy PRI.....	113
Funkcjonowanie regionów autonomicznych ELZN.....	114
Między polityką neoindygenistyczną a multikulturalizmem państwowym na początku wieku XXI.....	115
Problemy indianizacji regionów autonomicznych.....	118

Podsumowanie	121
---------------------------	-----

Bibliografia	123
---------------------------	-----

Aneks zdjęciowy	137
------------------------------	-----

CZĘŚĆ **I**

ZAGADNIENIA

OGÓLNE

OKRES WYKLUCZENIA INDIAN

(XV — XX w.)

Niedawno, bo pomiędzy 2010 a 2012 r., większość krajów Ameryki Łacińskiej hucznie obchodziła dwustulecie walk o niepodległość, którą ostatecznie zdobyto od kilku do kilkunastu lat później.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że tubylcze ludy Ameryki Łacińskiej, stanowiące wówczas większość społeczeństw, zdobyły wówczas wolność i utworzyły własne państwa narodowe. Jest to absolutną nieprawdą. Niepodległość, o czym wspominałam w każdej z poprzednich swych prac (Śniadecka-Kotarska 1997; 2003; 2006; 2010; 2014), była dziełem Metysów, Kreoli, mniejszości, które zamieniły się miejscami z administracją kolonialną, przejmując władzę po jej wycofaniu się.

Indianie, z nielicznymi wyjątkami, zasadniczo żyli jak dawniej, a najczęściej nawet gorzej niż w przeszłości. Społeczności te od początku zostały wykluczone poza margines rzeczywistego obywatelstwa, pomimo formalnej równości wobec prawa, jaką stopniowo zdobywały. Model narodu przyjęty przez dominujące grupy metysko-kreolskie nie obejmował ludów indiańskich, które zostały podporządkowane polityce asymilacyjnej, później często pod szyldem „indygenizmu”, dlatego też dziś, nierozwiązane konflikty powróciły i na nowo rozpoczęto dyskusję nad skomplikowanym problemem tożsamości narodowej, przynależnością etniczną oraz cechami charakterystycznymi dla państw utworzonych po okresie kolonialnym, nazywanych z dumą republikańskimi, w których z praw obywatelskich wyłączano ludność tubylczą.

Ta problematyka jest wieloaspektowa, obejmuje aspekty teoretyczne, praktyczne i polityczne. Ponadto, zależnie od dyscypliny i przyjętej metodologii badacza, jest różnie interpretowana, przez co często i dziś staje się przedmiotem ostrych sporów. Jako antropolog chcę zaakcentować punkt widzenia oddalony, pomijany i bagatelizowany dotychczas, który uczula na konsekwencje odgórnie narzuconej, przed dwoma wiekami, jednorodnej wizji tożsamości, uwzględnia racje ludności tubylczej, oceniając je, tak z ich

plaszczyn kulturowych, jak i perspektyw praw człowieka (a więc *emic i etic*).

Z okazji 200–lecia rozgorzały dyskusje o naturze i dynamice społeczności wielokulturowych, włącznie z koncepcjami tożsamości, praw narodowych, etniczności ludu, mniejszości, państwa, definicji Indianina, itd. Tematyka ta jest stosunkowo nowa w latynoskich naukach społecznych, bo wątpliwości pojawiły się *de facto* dopiero po 1992 r., za sprawą indiańskich protestów i buntów. Z tej perspektywy burzliwe kontrowersje wokół praktyki wielokulturowości, na różnych jej polach, jak polityka: edukacyjna, społeczna, prawna, wyborcza, dotycząca ochrony środowiska, koncepcji rozwoju, systemu władz terytorialnych i politycznych, a raczej ich braku w odniesieniu do społeczności tubylczych, stały się poważnym wyzwaniem.

Równolegle pojawiły się też, od niedawna liczne, polemiki teoretyczne i doktrynalne na polu praw człowieka powiązanych z prawami narodów, prawami indywidualnymi i prawami wspólnot, uniwersalnością i relatywnością podstawowych wolności, prawami kulturowymi i innymi koncepcjami, które rozwinęły się na bazie podstawowych międzynarodowych narzędzi prawnych w zakresie praw człowieka, poczynając od Powszechniej Deklaracji Praw Człowieka, aż po ostatnią Deklarację Praw Ludów Tubylczych, wydaną po wielu latach debat przez Organizację Narodów Zjednoczonych (2007).

Tak naprawdę, jak słusznie stwierdza dziś kilku badaczy, dyskusja na ten temat przynajmniej w Europie, zaczęła się ponad pięćset lat temu, kiedy to po odkryciu Ameryki nowożytny świat próbował zamieść pod dywan i przemilczeć temat Indian (Dussel 1992).

Dywagacje wywołane nieuchronną wyprawą Krzysztofa Kolumba rozпалиły umysły i wyobraźnię hiszpańskich uczonych, w których ślady wkrótce poszli inni Europejczycy. Od tamtej pory, z europejskiej podświadomości, nigdy na dobre nie zniknęła wizja dzikich Indian, to samo zresztą odnosi się do wyobraźni ich metysko–kreolskich potomków w Ameryce, czego kompromitującym przykładem jest prezydent Peru Alan García, który określił rdzennych mieszkańców Amazonii, walczących o swoje prawa na początku XXI w., jako barbarzyńców i prymitywnych dzikusów (Stavenhagen 2010). Wypowiedź prezydenta, osoby piastującej najwyższy urząd w kraju dowodzi najlepiej, jak elity społeczeństw posiadających w obrębie swych krajów Indian, nadal nie zmieniły swych wizji dobrego / złego dzikusa w ponad 500–letniej koegzystencji.

Przez długi czas w Europie dyskutowano, czy tubylcy są ludźmi czy zwierzętami, czy mają duszę czy nie, czy mogą być niewolnikami, w jaki sposób ich nawracać, w jakich sytuacjach można wypowiedzieć im legalną wojnę, pozbawić bogactw i terenów, czy konkwistadorzy powinni krzyżować się z ich „samicami” (nie stosowano długo terminu kobiety), czy dzieciom z takich związków należą się prawa takie same, jak obywatelom hiszpańskim, czy np. mogą one dziedziczyć w rodzicach mieszanych, itd. Po

tym wszystkim zdawało się, że los ludów autochtonicznych jest przesądzony, podobnie jak Murzynów porywanych i wywożonych z Afryki, a zniewalanych na ziemiach Nowego Świata przez następne stulecia.

Trzy wieki później te reguły wydawałoby się, że stałe, uległy jednak zmianie. W niezależnych republikach hispanoamerykańskich na początku dziewiętnastego wieku doszło do reorganizacji sił politycznych, mimo, że sytuacja społeczna społeczności indiańskich zmieniła się niewiele.

W każdym razie, dla panującej oligarchii początek kapitalistycznej ekspansji rolnej i umacniania się wielkich posiadłości ziemskich nie był dobrym momentem na kwestionowanie podległej pozycji, która zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy, przypadała w udziale ludności tubylczej. Choć formalnie, w niektórych konstytucjach latynoamerykańskich, zainspirowanych liberalną myślą europejską, zakazano niewolnictwa, autentyczna, liberalna demokracja potrzebowała jeszcze sporo czasu, by przetrzeć sobie szlaki w nowych republikach. Ostatecznie ogłoszono oficjalnie równość wszystkich obywateli wobec prawa z typowymi ograniczeniami względem kobiet, analfabetów i ludzi bezrolnych. Te dwa ostatnie warunki wykluczały praktycznie całkowicie grupy Indian, którzy tym samym znaleźli się poza marginesem ludności dysponującej faktycznymi prawami obywatelskimi.

Wykluczenie – narody bez Indian

Model państwa, które powstało po konfliktach wewnętrznych targających Ameryką Łacińską w XIX wieku, nie dopuszczał traktowania ludności rdzennej, jako części narodu czy państwa. W większości krajów uznano ich za obcych lub wręcz wrogów, których należy podporządkować i spacyfikować metodami siłowymi, tak jak to się stało w Argentynie, Chile czy Urugwaju.

Państwo i naród były pojęciami zawłaszczonymi przez Kreolów i Metysów, a później przez potomków nowych emigrantów z Europy. Zjednoczenie terytorium oznaczało ujednoczenie ludności; utworzenie nowoczesnego państwa rozumiano, jako stworzenie narodu z własną tożsamością i osobowością wzorowaną na modelach europejskich. Ważne było, by różnić się od sąsiadów, walczyć i pokonywać najeźdźców, a przede wszystkim, integrować imigrantów do nowego społeczeństwa. Tym sposobem narodziła się około drugiej połowy XIX wieku retoryka narodowa, zainspirowana, raz jeszcze, modelami europejskimi i anglosaskimi. Dla tubylców nie było miejsca w tej retoryce, ani w tym modelu państwa; co więcej, im pokazniejszy procent ludności kraju stanowili Indianie, tym bardziej zajadła stawała się narodowa retoryka zwalczająca obecność autochtonicznych elementów rzeczywistych.

Być może wyjątek potwierdza regułę. W Ekwadorze i Meksyku, tak jak w Boliwii, Kolumbii czy Gwatemali, gloryfikuje się indiańskie cywiliza-

cje okresu prekolumbijskiego, a gardzi się powszechnie ich żyjącymi potomkami – współczesnymi Indianami.

Chwała Inków, czy kultury Aymara, o promieniu przeszłość krajów andyjskich, jednak żyjący członkowie tych społeczności uważani byli przynajmniej do II poł. XX w. przez klasy dominujące za zbędny balast. Podobnie Chile czy Argentyna, które rozgromiło Indian Mapuche, podczas bezwzględnych ekspedycji pacyfikacyjnych pod koniec XIX wieku, czci jako narodowego bohatera, bojownika wojny araukańskiej, Lautara, który kilka wieków wcześniej stawiał czoła hiszpańskiej inwazji, nie widząc w tym żadnej hipokryzji.

Sprzeczności te obecne są po dziś dzień, w wielu kontekstach i sytuacjach. Rządy latynoamerykańskie negocjują z UNESCO wpisanie miejsc i zabytków prekolumbijskich na listę dziedzictwa kulturowego ludzkości, a zarazem sprzedają międzynarodowym koncernom lub dają prawa do rabunkowej eksploatacji ostatnie pozostałości autochtonicznego dziedzictwa (terytoria, lasy, bogactwa naturalne, a nawet prekolumbijskie zabytki).

NARÓD pojawia się w Ameryce Łacińskiej, jako pojęcie walczące (znów można w tym dostrzec wpływ europejski), nie tylko z kolonialną przeszłością, lecz także z imperialistycznymi ambicjami Ameryki Północnej i niektórych państw europejskich, takich jak Wieka Brytania, Hiszpania czy Francja. Używany jest także, jako narzędzie ideologiczne służące zredukowaniu ludów i społeczności autochtonicznych do wyrywków ich własnej przeszłości, przy czym teraz obdarza się owe ludy pogardą, jako niegodne przynależenia do cywilizowanych, nowoczesnych narodów, uważając, że należy się ich pozbyć niczym uciążliwego balastu blokującego postęp i rozwój, który jest ambicją każdego z krajów.

„Cywilizacja czy barbarzyństwo” – motto spopularyzowane w końcu XIX w. przez prezydenta Argentyny Faustina Dominga Sarmiento (1868–1874) przez całe dekady święciło triumfy w Ameryce.

Cywilizacja nadejść miała z północy, z pomocą wyrafinowanego miejskiego życia, podczas gdy barbarzyństwo, reprezentowane przez gauczów, wieśniaków i oczywiście dzikich i niecywilizowanych tubylców, w perspektywie miało zostać stłamszone i zlikwidowane. Wkrótce obarczono misją cywilizowania europejskich imigrantów, których zadaniem miało być także „wybielenie” rasy.

Rasistowskie teorie z Europy zostały przyjęte przez klasy rządzące, a Indian zaklasyfikowano, jako „niższych rasowo” ze wszystkimi ograniczeniami i zakazami, jakie taka klasyfikacja ze sobą niosła (w tak ostrej postaci nie wystąpiły one przez 300 lat okresu kolonialnego).

W niektórych warstwach społecznych zaczęto dostrzegać problem między Indian i pod koniec XIX wieku kilka instytucji dobroczynnych zaczęło zajmować się wspieraniem rozwoju tych społeczności z pomocą wolontariatu o charakterze społecznym i edukacyjnym.

Skromny dostęp do nauki ograniczał się pośród wielu Indian do lekcji udzielanych przez księży, dzięki czemu osoby takie miały możliwość zintegrować się ze społecznością Metyską, ale na zasadach bezwzględnego metysażu kulturowo-językowego i odrzucenia swej przeszłości.

Chyba najbardziej znanym tego przykładem jest Benito Juárez, Indianin Zapoteca z gór Oaxaca, którego długa kariera polityczna doprowadziła do stanowiska prezydenta Meksyku w połowie XIX wieku. Juárez był zwolennikiem ideologii liberalnej i orędownikiem niezależnego Meksyku. Był to okres walki z rojalistami, elitami wspierającymi konserwatywny kler i imperium Maksymiliana. Postać Juareza, podziwiana w Meksyku do dziś dnia, upowszechniła ideologię metysażu, to znaczy wizję, w myśl której meksykańska tożsamość narodowa nie powinna być ani kreolska, ani indiańska, tylko właśnie metyska.

Zapomina się jednak, że ta koncepcja Juareza równała się bezwzględnej metysacji, odrzuceniu dziedzictwa własnego na rzecz budowy narodu metysów. Bardziej niż o segregację rasową chodziło tam o wchłanianie, likwidację etniczności prowadzącą do integracji narodu i umocnienie państwa. Metysaż stał się elementem idealizowanym przez intelektualne elity kraju, a następnie spleciono go z ideologią nacjonalizmu kulturowego.

Jednym z jego najzagorzalszych orędowników był Andrés Molina Enríquez, pisarz i osoba publiczna (w okresie Rewolucji) oraz José Vasconcelos (1882–1959). Ten ostatni spopularyzował termin „rasy kosmicznej” w odniesieniu do wszystkich ludów metyskich w Ameryce Łacińskiej. W żadnym innym kraju latynoamerykańskim metysaż nie zdobył sobie takiego ideologicznego i społecznego znaczenia, jak w Meksyku, ale w państwach takich jak Chile, Peru czy Ekwador, także odkryto jego zalety w procesach „chilenizacji”, „peruwianizacji” czy „ekwadoryzacji” społeczeństwa.

Tworzenie narodów latynoskich – XIX/XX w. a nacjonalizm, rasa i kultura

W procesie tworzenia nowoczesnych narodów, zainicjowanym pod koniec XIX wieku, w każdym niemal kraju południowo-amerykańskim, wahano się w debatach między dwoma głównymi nurtami filozoficznymi, które przeniknęły do myśli, analiz, publicznych debat i dyskursów politycznych. Z początku przeważała dyskusja wokół wizji etniczno-rasowej tak zwanej „kwestii/problemu indiańskiego”, a później, na przełomie wieków większą popularność zdobyło ujmowanie zagadnienia indiańskiego poprzez pryzmat „problemu klasowego”. Oba te punkty widzenia odcisnęły swój ślad także w późniejszych latach i nadal są w jakimś stopniu obecne w naukach społecznych i w retoryce rozmaitych ruchów społecznych, religijnych i politycznych.

Dyskurs etniczno-rasowy pojawił się wraz z popularnością pozytywizmu wśród wykształconych elit i jasno określa pogląd, jaki klasy rządzące mają wobec Indian: definiowani są jako warstwy wyraźnie słabiej rozwinięte i niezdolne korzystać ze zdobyczy cywilizacji zachodniej.

Z czasem wiara w niższość rasową, oparta na stałych atrybutach biologicznych, zaczęła zanikać i być zastępowana bardziej kulturalną i dalszą od biologicznego determinizmu wizją. Z nastaniem antropologii akademickiej, uwaga badaczy skupiła się na specyfice kulturowej indiańskich społeczności, a w tekstach i badaniach pojawiło się pojęcie etapów ewolucji społecznej i kulturowej (także dyskryminujących), które z kolei zostało wyparte przez koncepcję rozwoju kulturowego.

Z tej perspektywy tubylcy przestali już być niżsi rasowo, a jedynie kulturowo w stosunku do tzw. białych (co w regionie Ameryki Łacińskiej utożsamiane jest z kulturą metysko-kreolską). Nie zaprzeczano już wrodzonej zdolności Indian do rozwoju i cywilizowania się. Od tamtego momentu, to „kultura” była winna „zapóźnieniom ludów tubylczych”.

Na początku XX wieku teorie o przemianie kulturowej ugruntowały się w naukach społecznych i różne ideologie powiązane z tzw. „naukowym rasizmem” utraciły swoją atrakcyjność, choć nie zniknęły całkowicie.

Od XIX wieku niektórzy nauczyciele wskazywali na dobrodziejstwa nauki szkolnej w procesie przygotowania dzieci i młodzieży indiańskiej do nowoczesnego życia. Ich eksperymenty udowodniły tym, którzy jeszcze mieli wątpliwości, że dzieci z tubylczych społeczności z powodzeniem przyswajają „nowoczesne” umiejętności, o ile tylko im się to umożliwi.

Z czasem ugruntowało się przekonanie, że szkolnictwo rozwiąże „problem indiański” i w niektórych krajach, takich jak Boliwia czy Meksyk, zaczęto promować, choć z różnym skutkiem, „szkolnictwo dla tubylców”, prowadzone z początku przez instytucje prywatne, a z czasem także państwowe.

Niewielu pamiętało, że w ciągu trzystu lat kolonii Kościół Katolicki zrobił w tej dziedzinie wielkie postępy biorąc na siebie zadanie kształcenia Indian; które to zadanie potem władze republikańskie często odbierały, jak miało to miejsce w wypadku Meksyku.

W II dekadzie XX w. wiedza i doświadczenie Kościoła zostało przywołane i wykorzystane. Jednak zasadniczo w pierwszej połowie XX wieku osiągnięcia i efekty szkolnictwa skierowanego do indiańskich dzieci były więcej niż bardzo skromne i mało satysfakcjonujące, mimo znacznych wysiłków rosnącej rzeszy nauczycieli, którzy w służbie modernizacji i postępu wzięli na siebie zadanie tej nowej tzw. „ewangelizacji szkolnej”. W wielu krajach rozpętały się gorące dyskusje wokół celów, metod i strategii takiej edukacji. Trzeba powiedzieć, że dyskusja ograniczyła się do kręgów akademickich i intelektualnych, przywykłych do kształcenia tylko jednokulturowego w języku hiszpańskim.

Indianie a ideologia marksistowska

Na rozwój relacji pomiędzy państwem narodowym, a ludami tubylczymi, silny wpływ zaczęła wywierać od początku XX w. ideologia lewicowa.

Od końca XIX wieku niektóre ruchy marksistowskie docierały wraz z imigrującymi robotnikami (hiszpańskimi, francuskimi, włoskimi i innymi) do rozmaitych krajów Ameryki Łacińskiej, takich jak Argentyna, Chile i Peru, a także Meksyk i Ekwador. Z początku ruchy te nie interesowały się ludami autochtonicznymi, ale z czasem zaczęło się to zmieniać.

Postulat reformy rolnej bardzo mocno zaznaczony w Rewolucji Meksykańskiej (1910–1917) jasno pokazał, że peoni domagający się w hacjendach „ziemi i wolności” (motto rewolucjonisty Emiliano Zapaty) w większości byli Indianami i zajmowali określoną pozycję w strukturze gospodarczo–społecznej, jako biedni i wyzyskiwani robotnicy rolni.

Kontrowersje wokół reformy rolnej, które doprowadziły do podpisania nowej konstytucji, w 1917 r., praktycznie całkowicie pominięły uwarunkowania etniczno–rasowe indiańskich rolników, skupiając się w artykule 27 Konstytucji na roszczeniach i prawach czysto rolnych: ziemi, pracy i wolności.

W późniejszych latach podczas wdrażania reformy rolnej i reorganizacji życia na wsi (zwłaszcza w latach trzydziestych), próbowano wprowadzać kolektywną uprawę roli na podobieństwo sowieckich kolchozów, choć nadal istniały jeszcze dawne podstawowe formy własności ziemskiej występujące już za czasów kolonii hiszpańskiej (*ejido*, wspólnoty).

Formy te, XIX–wieczny liberalizm ogarnięty wizjami rozwoju, najchętniej zupełnie by zlikwidował, widząc w nich tylko zbędne przydatki kulturowe.

W innych krajach latynoamerykańskich, które dekady później (jak np. Boliwia w 1952 r. czy Peru w 1968 r. oraz Ekwador w 1972 r.) zaczęły przeprowadzać swoje własne reformy rolne, nigdy nie realizując ich do końca. Pomijały lub traktowały jedynie marginalnie w dyskusjach teoretyczno–politycznych kwestie etnicznego pochodzenia wieśniaków.

Znanym wyjątkiem był wkład peruwiańskiego lewicowego aktywisty i pisarza José Carlosa Mariátegui (1894–1930), który chciał wprost podjąć temat przeszłości i teraźniejszości rdzennych mieszkańców Peru.

Mariátegui miał wielki wpływ na myśl społeczno–polityczną lewicy, szczególnie w krajach andyjskich, a jego główne idee nadal są dyskutowane w aulach akademickich oraz odwołuje się do nich szereg współczesnych organizacji społeczno–politycznych, w tym etniczne.

Teorie dotyczące peruwiańskiej rzeczywistości, obecne przez jakiś czas w naukach społecznych w Andach, zostały mocno zakwestionowane pod wpływem nieoczekiwanego nowego czynnika: trwałej obecności prze-

mocy związanej z ruchem partyzanckim Świetlistego Szlaku, z jakim powiązali się także Indianie (szerzej na ten temat patrz Śniadecka–Kotarska 2006).

„Etniczność czy klasa?” – To pytanie zadawało sobie wielu badaczy i działaczy indiańskich w tym czasie, nie dochodząc do satysfakcjonującej konkluzji. Jeszcze trudniej było rozwikłać ten dylemat w kontekście rewolucyjnych ruchów społecznych, które wstrząsały regionem przez kilka dziesięcioleci w **końcówce XX wieku**.

Klasycznym przypadkiem i bez wątpienia najtragiczniejszym, pod względem liczby ofiar i zniszczeń, była wojna domowa w Gwatemali, która zaczęła się w 1956 r. od zamachu stanu wspieranego przez Stany Zjednoczone, przeciw demokratycznemu rządowi wprowadzającemu reformy i skończyła (choć niektórzy twierdzą, że trwa nadal) podpisaniem pokoju pod patronatem ONZ w 1995 r.

Partyzantka rewolucyjna pod przewodnictwem studentów z klasy średniej i wyższej miała niewielki zasięg, póki w odpowiedzi na brutalną politykę represyjną rządu nie powstał indiański wieśniacy. Wówczas ruch nabrał nowego, bardziej ludowo–tubylczego charakteru, analogicznie jak w Peru w okresie 1980–2000. Rdzenna ludność Peru i Gwatemali zostały wciągnięte w konflikt, stając się jej bazą społeczną na lata i ponosząc największe koszty wojny domowej.

Obecnie odbudowują swoje pozycje i mogą stać się ważnymi dla kraju siłami politycznymi odpowiadając praktycznym działaniem na nieszczerze próby włączania ich w klasowe rozgrywki, od których obecnie dystansują się. Zwiastowana przez antropologów od lat metysacja i ludyzacja społeczna, to jest stopniowe odejście od tubylczych korzeni, zostało zastąpione procesem wręcz odwrotnym, **indianizacja** (Śniadecka–Kotarska 2003; Bastos 2008).



Oficjalny kontynentalny indygenizm

Pierwszy panamerykański kongres indygenistyczny zwołany przez rządy regionu w 1940 r. zapoczątkował oficjalną politykę indygenistyczną, którą w praktyce każdy kraj wprowadził w życie na swój sposób, w zależności od lokalnych uwarunkowań.

Jej głównym celem była integracja społeczności tubylczych z życiem społecznym i gospodarczym państwa poprzez akcje edukacyjne, ułatwienia gospodarcze i rozwój społeczności. Choć nigdy nie wyznaczono otwarcie takiego celu, zamiar był taki, by stopniowo Indianie zniknęli, jako odrębna grupa i stali się pełnoprawnymi obywatelami swoich krajów. Dominującą ideologią był metysaż, postrzegany jako końcowy efekt transformacji. Tak przedstawiali to ideologowie indygenizmu, tacy jak Meksykanin Gonzalo Aguirre Beltrán (1908–1996), który zdobył sobie pozycję intelektualnego lidera kontynentalnej polityki indygenistycznej.

Wspomniana ideologia indygenistyczna zawierała w sobie elementy romantycznego nacjonalizmu (zwarcie szeregów i ugruntowanie narodowej tożsamości wobec zagrożeń zewnętrznych), rewolucyjnego marksizmu (Indianie mieli się przyłączyć do proletariatu i nabyć świadomość klasową), ewolucjonizmu społecznego (ludy tubylcze osiągną wyższy poziom rozwoju w swej ewolucji), gospodarki liberalnej (poprzez uczestnictwo w rynku tubylcy staną się aktywnymi konsumentami kapitalizmu przemysłowego), kulturalizmu psychologicznego (podziela współczesną wizję świata właściwego dla obecnej epoki), postępu (najlepsza polityka publiczna dla Indian i wszystkich innych) i wreszcie liberalizmu politycznego (jako pełnoprawni obywatele, Indianie uczestniczyć będą w pełni w demokratycznym życiu kraju).

Jeśli nawet różne raporty, składane na przestrzeni lat przez oficjalne instytucje, wykazywały jakieś postępy w drodze do wytyczonych celów edukacyjnych, prac rozwijających infrastrukturę czy wspieranie aktywności gospodarczej na szczeblu lokalnym, plony indygenizmu po półwieczu działań były nędzne. Po kilku dziesięcioleciach działalności Panamerykański Instytut Indygenistyczny został zamknięty, a placówki indygenistyczne uruchomione w kilku krajach stopniowo traciły na znaczeniu, aż wreszcie znalazły się na marginalnej pozycji zarówno w oficjalnej polityce, jak i w odczuciu lokalnych grup Indian.

Dopiero od końca lat siedemdziesiątych antropologowie zaczęli krytykować indygenizm. Po pierwsze wskazywano na praktycznie zerowy udział w ruchu samych Indian, a w szczególności na poziomie decyzyjnym, brak tworzenia jakichkolwiek mechanizmów konsultowania z nimi postanowień i strategii. Choć można było wskazać na pewne sukcesy w pilotażowych programach na szczeblu lokalnym, indygenizm nie zdołał odwrócić tendencji rosnącej nierówności w społeczeństwach narodowych, trwałej biedy społeczności indiańskich, ciągłego pogarszania pozycji ekonomicznej, wynikającej tak z presji demograficznych, jak i wydzierania im ziem, pozabawiania bogactw naturalnych oraz uporczywej dyskryminacji społecznej i kulturalnej w instytucjach publicznych, sądownictwie, biurokracji i mediach (Bello 2004, Bengoa 2009).

Jeszcze bardziej złożona wydawała się kwestia coraz większych zastrzeżeń, co do zasadnego stawiania sobie za cel odgórnej „integracji” czy też asymilacji rdzennych mieszkańców. Od ostatnich dekad minionego wieku nauki społeczne i humanistyczne uległy wpływowi postmodernizmu i dekonstrukcjonizmu. Na arenie międzynarodowej torowały sobie drogę pojęcia RÓŻNORODNOŚCI KULTUROWEJ, które jako prawa człowieka, powinny być chronione, a także pojęcie WIELOKULTUROWOŚCI, jako wizji świata bardziej zgodnej z procesem globalizacji i zarazem kierunkiem rozwoju demokratycznej i sprawiedliwej polityki publicznej.

Szkolnictwo dla tubylców

Najlepszym obrazem nieobecności w praktyce tych praw było szkolnictwo.

Po latach prób uruchomienia i włączenia Indian w szkolnictwo publiczne, zaczęto pod wpływem wielokulturowości dyskutować nad koniecznością zmian tendencji w dziedzinie edukacji dla tubylców, co nie zostało zresztą zrealizowane do końca. Dyskutowano nie tylko o metodach i treści nauczania, lecz także o wizji historii i państwa, znaczeniu edukacji w postrzeganiu i dowartościowaniu samego siebie, społeczności i kraju. Przez długi czas przeważała doktryna bezpośredniej hispanizacji i prostego narzucania ludności indiańskiej modeli nauczania praktykowanego w miastach i przygotowywanych w duchu narodowym.

Skutki takiego podejścia do tematu wydawały się mało zadowalające, a model ten krytykowany był przez nauczycieli, językoznawców i antropologów.

Powstał wówczas pomysł, by podczas pierwszych lat edukacji, nauczanie odbywało się w językach tubylczych, by potem z większą łatwością przejść do nauczania po hiszpańsku. Nazwano to nauczaniem dwujęzycznym i przez wiele lat dyskutowano i testowano różne metody i ujęcia tego programu.

W Meksyku i Ekwadorze, Peru i Boliwii, opracowano nowe modele edukacyjne i podjęto trud rozpowszechnienia takiego systemu nauczania Indian w wielu wsiach i społecznościach autochtonicznych w różnych regionach kraju.

Jednym z podstawowych problemów był brak nauczycieli przygotowanych do uczenia w językach indiańskich, stąd projekt kształcenia i przystosowywania młodych Indian do pracy nauczycieli na poziomie szkoły podstawowej; projekt dość czasochłonny, skomplikowany i kosztowny, którego oficjalne instytucje nie bardzo miały ochotę wprowadzać w życie.

Oprócz problemu z kosztami, kadrami, brakowało także pomocy naukowej w językach tubylczych. By zaradzić tym brakom wiele latynoamerykańskich rządów przyjęło pomoc od prywatnej północnoamerykańskiej organizacji ewangelicznej, której misjonarze nauczyli się indiańskich języków, by potem przetłumaczyć Biblię i umożliwić Indianom nawrócenie.

Letni Instytut Lingwistyczny (Instituto Lingüístico de Verano) działający od lat 60-tych XX w. pomógł wielu rządów, włącznie z meksykańskim, opracować alfabety i elementarze w językach indiańskich. Przy okazji wykształcono językoznawców, którzy potem zdołali zająć ważne miejsca w dwujęzycznym szkolnictwie Indian w swoich krajach.

Obraz działalności Letniego Instytutu Lingwistycznego był zakłócony przez pojawiające się i narastające w pełni uzasadnione zarzuty, według których Instytut prowadził równoległe także inną działalność, służącą

interesom geopolitycznym Stanów Zjednoczonych w tubylczych rejonach Ameryki Łacińskiej.

Najwięcej krytyki wywołała ich aktywność w Meksyku, Ekwadorze oraz Peru i Boliwii (Śniadecka–Kotarska 2012). Z tego powodu liczne rządy latynoamerykańskie zerwały kontakty z „lingwistami” z Letniego Instytutu Lingwistycznego. Choć instytucje te nadal działają prywatnie w większości z tych krajów (z nielicznych zostały wyrzucone, przykładem jest Costa Rica), to działają jako religijne organizacje misyjne.

W końcu lat osiemdziesiątych dwujęzyczne międzykulturowe szkolnictwo dla tubylców zdobyło wsparcie z UNESCO oraz mogło liczyć na międzynarodową współpracę techniczną i naukową różnych fundacji prywatnych m.in. z Niemiec i Holandii. Dzięki temu pojawiły się liczne programy pilotażowe, programy przystosowawcze, przygotowano próbne podręczniki i elementarze, a także projekt nauki zaocznej z użyciem mediów audiowizualnych.

W praktyce nie wywołały one zmian. Zrealizowano je tylko w nielicznych regionach, w kilku zaledwie krajach. Pomimo trudności, koncepcja nauczania dwujęzycznego, które w tym okresie zaczęto już w wąskich gronach nazywać „interkulturowym”, spłotła się z szerszymi dyskusjami wokół zagadnień obecności lub nie społeczeństw „wielokulturowych”.

Na początku lat 90–tych XX w. elity mononarodowe czuły się nadal ponad sygnalami dochodzącymi z publicznych dyskusji, rozbudzającymi coraz to żywsze zainteresowanie jedynymi przedstawicielami kraju.

Wystąpienia na arenie międzynarodowej na temat praw człowieka, a w szczególności „prawa do odmienności”, koncentrowały się początkowo głównie na zagadnieniach edukacji dla tubylców. Uznano, że rządy nie są już jedynymi podmiotami, które mogą podejmować decyzje dotyczące szkolnictwa w imię domniemanego „interesu narodowego”, jak miało to miejsce do dekady lat 90–tych.

Na przestrzeni lat, gdy zaczął formować się ruch indianistyczny, wraz z wzrastającym udziałem Indian na różnych kongresach organizacji indygenistycznych, na seminariach i warsztatach, jak też w innych sektorach przestrzeni publicznej, rosła w siłę koncepcja narodu wielokulturowego, wywołującego entuzjazm badaczy, nieufność tubylców oraz niechęć polityków. Podkreślić należy, że do 1992 r., dyskusje te miały miejsce głównie na wąskich forach naukowych. Po 1992 r. wyszły na zewnątrz, a po Powstaniu w Chiapas, stały się tematem na forach międzynarodowych, z którymi na początku bardziej sympatyzowali mieszkańcy Europy i Ameryki Północnej oraz Australii, niż Ameryki Południowej.

Formowanie prawne narodów wielokulturowych

Pod wpływem demokratyzacji społeczeństw latynoamerykańskich, które począwszy od dekady lat dziewięćdziesiątych, znalazły jedną ze swych

głównych form aktywności w konieczności wprowadzania reform konstytucyjnych – zmodyfikowano prawodawstwa narodowe odnośnie kwestii ludów tubylczych.

Tak, więc, w wielu krajach, po raz pierwszy uznano te ludy za podmioty prawa publicznego (co wcześniej było przedmiotem martwych lub nieprecyzyjnych zapisów), a ich prawa człowieka zostały konstytucyjnie potwierdzone i ratyfikowane. Języki, kultura i zwyczaje tubylcze zdobyły sobie status dobra chronionego konstytucyjnie, podobnie jak ziemie i zasoby naturalne traktowane, jako własność wspólnotowa, konkretnych społeczności a nie indywidualna.

Zmiany te stały się wypadkową złożonych gier różnych etnopolitycznych interesów i sił, innych w każdym z krajów. Te działania zapoczątkowały debaty o zasięgu ogólnonarodowym, w które aktywnie włączyły się różne warstwy społeczeństwa, w tym, po raz pierwszy na zasadach pełnoprawnego aktora społecznego, także organizacje polityczne i społeczno-etniczne (Ekwador potem Boliwia, Peru i Meksyk oraz Gwatemala).

Na przykład, prawo do prawodawstwa tubylczego i do własnego wymiaru sprawiedliwych zwyczajów ludów indiańskich (które uznano w konstytucjach w wielu krajach), zapoczątkowały dyskusję na temat możliwego pluralizmu prawnego w Ameryce Łacińskiej, przed którym warstwy rządzące wzbraniały się przez dwa wieki istnienia republiki (Yrigoyen Fajardo 2000).

Prawo ludów i społeczności indiańskich do terytorium i bogactw naturalnych wciąż napotyka najpoważniejsze przeszkody w koncepcjach prawnych dotyczących własności prywatnej, rozumianej, jako własność osób fizycznych lub prywatnych firm, bo zagraża najbardziej interesom władz i koncernów międzynarodowych (np. Chile, Ekwador).

W ostatnich latach, Panamerykański Trybunał Praw Człowieka poparł i przyczynił się do korzystnych rozstrzygnięć w sprawie uznania praw Indian do ziemi i bogactw naturalnych, zwyczajowo wykorzystywanych przez społeczności tubylcze, w zgodzie z zasadami Konwencji Panamerykańskiej Praw Człowieka.

Władze większości krajów latynoamerykańskich w ciągu ostatnich 10–15 lat wprowadziły do swych konstytucji prawo ludów tubylczych do własnych uregulowań prawnych określanych, jako „zwyczajowe czy tradycyjne”.

Dopiero w ostatnich latach powołano organy prawodawstwa społeczności indiańskich i indiańskie sądy. Niektóre trybunały – pierwszej i drugiej instancji – zaczęły uwzględniać „tradycyjne normy i zwyczaje tubylcze” w swoich decyzjach i wyrokach traktując to, jako zasadę obowiązkową. Oznacza to, że oprócz państwowego prawa pozytywnego, oficjalne systemy prawne zaczynają uwzględniać równoległą jurysdykcję indiańską w zakresie takich spraw jak przestępstwa popełnione przez Indian lub nie-Indian na terenach tubylczych lub niektóre kwestie prawa cywilnego i rodzinnego.

Szczególną wagę mają problemy związane z użytkowaniem, posiadaniem i własnością ziem i bogactw naturalnych. To pole, na którym wystają szczególne formy prawoznawstwa i często wchodzi w konflikt z pewnymi aspektami państwowego prawa obowiązującego, opartego na prawie rzymskim.

Doszło już do licznych konfliktów między kolektywnymi prawami wspólnot tubylczych i interesami finansowymi prywatnych posiadaczy ziemskich, firm handlowych i międzynarodowych czy też prawem własności osadników albo indywidualnych właścicieli działek na ziemiach indiańskich.

Występują także spory na terenach tradycyjnie zajmowanych i użytkowanych przez ludy indiańskie, a sklasyfikowanych wcześniej, jako „nieużytki” bądź „tereny niezagospodarowane” lub uznane za tereny państwowe przez władze w okresie wczesnorepublikańskim, które zawłaszczyły je dla interesów własnych, wąskich elit ekonomiczno-finansowo-politycznych, jakie decydowały do lat 90-tych XX w. o wszystkich aspektach życia w poszczególnych krajach.

Te państwowe lub prywatne prawa do posiadania ziemi poddawane są wątpliwość przez ludy indiańskie dopiero od drugiej dekady, na podstawie nowej koncepcji praw człowieka w odniesieniu do zbiorowych praw wspólnot.

Perspektywa społeczności dysponującej wspólnotowymi prawami człowieka rozciąga się także na podejście do tradycyjnych umiejętności i wiedzy, które stoją w coraz większej opozycji do koncepcji „zarejestrowanej marki” czy „prawa autorskiego”, chronionych przez prawo handlowe.

Spółeczności tubylcze wielokrotnie wcześniej przedstawiały sądom, a nawet organizacjom międzynarodowym, liczne przypadki łamania ich praw, dopiero jednak teraz na początku XXI w. te skargi zaczynają być poważnie rozpatrywane.

Zarazem rośnie liczba konfliktów społecznych i politycznych wokół postępującego zniszczenia środowiska naturalnego, którego stałymi ofiarami są społeczności indiańskie i ich terytoria. Procesy te nasilają się obecnie w związku z nową falą ekspansji przemysłu wydobywczego, który przejmując tubylcze bogactwa naturalne, przy mocnym i otwartym poparciu ze strony państw oraz silnych koncernów międzynarodowych, powiązanych z najważniejszymi i najpotężniejszymi instytucjami finansowymi (BID, MFW, BM).

Pod wpływem tych faktów na nowo wróciła w Ameryce Łacińskiej stara dyskusja o centralizacji i federalizacji, która wstrząsała rejonem w XIX wieku.

Co ma oznaczać autonomia dla ludów indiańskich? Jak miałyby być negocjowane i regulowane nowe relacje między ludami indiańskimi, a państwem ogólnonarodowym? Jakie są składniki „państwa wielonarodowego” w krajach, gdzie istnieje tradycja scentralizowanej władzy, która od dwóch wieków usiłuje zbudować wspólną tożsamość narodową i gdzie zbyt słabe są organizacje tubylcze lub jest ich zbyt wiele, małych i rozproszonych?

Kontrowersje odnośnie narodu jedno- lub wielokulturowego wcale się nie skończyły i w ostatnich latach skupiły się na możliwościach stworzenia demokratycznych i respektujących prawa człowieka państw wielokulturowych (lub wielonarodowych). Ludy indiańskie odgrywają ważną rolę w tym procesie, podobnie jak stopniowo uaktywniające się w tej dziedzinie ludy pochodzenia afrykańskiego. Tematyka ta prowadzi do konieczności rewizji starej, dotychczasowej koncepcji obywatelstwa.

Od korporacjonizmu i liberalizmu po obywatelstwo wielokulturowe

Model asymilacyjny indygenizmu, wyraził się najpełniej w ramach rządów korporacyjnych, takich jak w Meksyku podczas hegemonii PRI (Partido Revolucionario Institucional), w Peru w okresie rządów Velasco w latach sześćdziesiątych czy w Boliwii, w okresie pierwszych rządów MLN (Movimiento de Liberación Nacional), po rewolucji w 1952 roku.

W tych okolicznościach uznano tubylców za obywateli marginalizowanych, potrzebujących zaangażowania i życzliwości państwa, ale bez przyznawania im jakichś nadzwyczajnych praw, innych niż te, którymi dysponują pozostali obywatele.

Wraz z upadkiem systemów korporacyjnych, szczególne stosunki, jakie zbudowano między państwem a Indianami, zaczęły się pogarszać.

Następny etap charakteryzował się nasileniem globalizacji i wzmocnieniem gospodarczego neoliberalizmu. W obrębie tego nurtu gospodarczego koncepcja indiańskiego obywatelstwa zredukowała się do jednego czynnika więcej, a mianowicie gospodarczo-politycznego, co odzwierciedla brak rozważań teoretycznych o „kwestii indiańskiej” w tym okresie, przynajmniej w kręgach rządowych (Yashar 2005).

Z drugiej strony, w obrębie wspomnianych reform konstytucyjnych, w międzynarodowej atmosferze sprzyjającej uznaniu kulturowych praw Indian, otwierają się nowe możliwości budowania obywatelstwa wielokulturowego i międzykulturowego, co oznacza odtworzenie relacji między państwem a ludami tubylczymi na nowych założeniach.

Latynoamerykański ruch indygenistyczny, na różne sposoby i głosami wielu przedstawicieli, stawia przed społeczeństwem to wyzwanie, przy czym zadanie nie ogranicza się rzecz jasna jedynie do reform prawnych ani oficjalnej listy uznanych praw.

Zmiana kierunku, która nastąpiła w latach osiemdziesiątych zeszłego wieku nie byłaby możliwa bez działań kontynentalnego ruchu indygenistycznego, który uaktywnił się wokół wizji „500 lat oporu” względem europejskiej inwazji.

Koncepcja taka pojawiła się w odpowiedzi na przygotowania państw Ameryki Łacińskiej i niektórych organizacji międzynarodowych do obcho-

dów pięćsetlecia „odkrycia Ameryki” w 1992 roku. Dzięki presji ze strony Indian uroczystości zostały przechrzczone na „spotkanie dwóch światów” i ONZ szybko ogłosiło rok 1993 „międzynarodowym rokiem ludów tubylczych”.

Ta działalność pozwoliła organizacjom indiańskim regionu Ameryki Łacińskiej nawiązać kontakt z ruchami tubylczymi mieszkańców w innych częściach świata i skoordynować z nimi swoje działania na arenie międzynarodowej.

Efektom tych wysiłków było wydane w 1998 r. przez Międzynarodową Organizację Pracy POROZUMIENIE 169 o ludach autochtonicznych i plemionach w krajach niepodległych.

Zgromadzenie Ogólne ONZ przyjęło w 2007 r., po przeszło dwudziestu latach przygotowań, DEKLARACJĘ PRAW LUDÓW TUBYLCZYCH. Jak powiedział sekretarz generalny ONZ, ludy tubylcze zostały wreszcie uznane za nowych obywateli świata.

Postępy w systemie międzynarodowym mają też swoje konsekwencje w ustaleniach i tendencjach polityczno-prawnych poszczególnych krajów.

W procesie tym ważna rola przypadła nowym intelektualnym przywódcom tubylców, zarówno na poziomie lokalnym, jak i międzynarodowym. Będąc wypadkową licznych wpływów ideologicznych, myśl tubylcza waha się między walką o poszanowanie praw człowieka i poszukiwaniem nowego miejsca tubylców w zglobalizowanym świecie.

Widać wpływy ruchów marksistowskich, a w szczególności Teologii Wyzwolenia, która począwszy od lat siedemdziesiątych pojawiła się w łonie Kościoła Katolickiego i rozpowszechniła na wiele krajów latynoamerykańskich.

Żadne uznanie obywatelstwa wielokulturowego, oparte na prawach i wzajemnych zinstytucjonalizowanych obowiązkach, nie może jednak przejść obojętnie obok faktu, że w przypadku latynoamerykańskich ludów tubylczych, różnorodność kulturowa była historycznie powiązana z nierównościami strukturalnymi.

Proklamacja obywatelstwa wielokulturowego, o ile nie będzie jej towarzyszyć prawdziwa dekolonizacja, będzie tylko wzmacniać ideę etniczności, jako konstrukcji kulturowej, która szybko przeistoczy się w kolejny towar na sprzedaż. Dekolonizacja oznacza „upodmiotowienie” ludów tubylczych w kontekście społeczeństw narodowych, co prowadzi do reformy państwa i przeorganizowania narodu. Próbuje to obecnie osiągnąć Boliwia, a także wiele organizacji tubylczych w innych krajach Ameryki Łacińskiej.

Tak więc, przed ruchami indiańskimi, otworzyła się możliwość tworzenia strategii wyborczych i politycznych czy wchodzenia w koalicje z innymi grupami społecznymi, co doprowadziło do nowego ujęcia tożsamości indiańskiej we współczesnym świecie. Przez kilka dziesięcioleci tożsamość owa przeszła, wedle różnych ujęć, przez izolację kulturową, modernizację,

marginalizację, asymilację, integrację, pluralizm, prawo do odmierności, wielonarodowość, wyzwolenie narodowe, dekolonizację, upodmiotowienie, tubylczą władzę, obywatelstwo, rozwój alternatywny, godziwe życie, by zacytować jedynie niektóre spośród wielu terminów, które się pojawiają (a czasem szybko znikają) w odnośnej literaturze.

W okresie, gdy kraje latynoamerykańskie świętują dwusetlecie walk o niepodległość, znamienne jest, że wszyscy, Indianie i Metysi, intelektualiści i naukowcy, działacze i politycy, poddają ponownej ocenie pojęcie „tubylców z Indii Zachodnich”, o których istnieniu donosił Krzysztof Kolumb panującej parze królewskiej w 1492 r., a którzy zmienili bieg historii powszechnej.