

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2023. nº 23. Texto 19: 263-277

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v23.7819>

Recibido: 10-03-2023 Admitido: 27-07-2023

Releyendo 'Ishi'.

Una mirada a los Derechos indígenas y los Derechos universales desde la Antropología social y cultural

Daniel MARTÍNEZ PÉREZ

UNED (España)

dmartinez1015@alumno.uned.es

Rereading 'Ishi'. An overview at indigenous rights and universal rights from social and cultural Anthropology

Resumen

En este ensayo abordo el debate de los Derechos indígenas versus Derechos universales desde la relectura de *Ishi. El último de su tribu*, tomando en consideración tanto el relato de Theodora Kroeber como la historia del último siglo con algunas de sus principales polémicas en torno a los descubrimientos realizados sobre los últimos años de vida de Ishi. El relato, que presento, se inserta dentro de las diversas conceptualizaciones que se han hecho en torno a la mirada de occidente sobre los pueblos indígenas, el relativismo cultural, la creación de identidades en torno a la dicotomía tradicional/modernidad y las aportaciones de la Antropología social y cultural, especialmente desde los últimos años del siglo XX.

Abstract

In this essay I approach the debate of indigenous rights versus universal rights by re-reading *Ishi. The last of his tribe*, taking into consideration both Theodora Kroeber's account and the history of the last century with some of its major controversies surrounding the discoveries made about the last years of Ishi's life. The story, which I present, will be embedded within the various conceptualizations that have been made around the Western view of indigenous peoples, cultural relativism, the creation of identities around the traditional/modern dichotomy and the contributions of social and cultural anthropology, especially since the last years of the twentieth century.

Palabras clave

Derechos indígenas. Derechos universales. Tradición. Modernidad. Pueblos indígenas.
Indigenous rights. Universal rights. Tradition. Modernity. Indigenous peoples

Dilemas

En la preparación de este ensayo he pasado por diferentes fases a medida que me acercaba, que conocía y que reflexionaba sobre la vida de Ishi. Son tres fases donde mi percepción del problema de investigación giraba de posición y me trastocaba como persona y, también, como investigador. La primera es una imagen, probablemente idealizada, sobre una primera lectura de *Ishi, el último de su tribu* (T. Kroeber, 2021). La segunda fase, que me cambia la perspectiva de la lectura anterior, se dio cuando empecé a indagar un poco más en la historia que rodeó a Ishi a lo largo de su vida. El relato entonces pierde amabilidad y pasa a ser una historia de dominación y maltrato (Monge, 2019) o incluso de genocidio (Hitchcock & Flowerday, 2020). La tercera fase, bien podría ser el resultado final que se leerá en las siguientes páginas. He tenido que reajustar posiciones para, aun trazando un camino principal que me permita centrar el objetivo del texto en el debate en torno a los Derechos indígenas Vs Derechos universales, pueda reflejar claramente los márgenes de la propia historia idealizada que relata Theodora Kroeber.

De este modo, si hablo de dilemas en este epígrafe es porque me sirve para poder introducir un tema que resulta muy complejo, incluso después de más de un siglo de la existencia de Ishi. Es decir, si mi *camino* pretende estar centrado en el posible o no encaje de unos derechos dentro de otros, o cómo los derechos de 'unos' pueden existir a la vez que los derechos de 'otros', los márgenes de este camino estarán salpicados de lo complejo de la historia de Ishi y su encaje dentro de la Antropología. Ya que la propia historia de Ishi y el antropólogo Alfred Kroeber bien podría ser la controvertida historia de la Antropología de principios del siglo XX que ha derivado a lo largo del tiempo en múltiples debates y una gran proliferación de obras al respecto¹.

Por lo tanto, espero poder conjugar bien el camino y sus márgenes para no desviarme del objetivo marcado. He dividido el trabajo de este modo. En una primera parte, me centraré en la obra de Theodora Kroeber, *Ishi, el último de su tribu* que escribió en 1964. Este libro, está escrito entre la ficción y la realidad. Así, parece ser Ishi, en primera persona, el que nos narra su vida desde el momento que el mundo de Ishi está reducido a la existencia de su reducida familia hasta sus últimos años viviendo en un mundo tan extraño y hostil, para él, como lo era el mundo los *saldu* (hombres blancos). Aunque esta obra pueda ser tratada como un «cuento para niños» (Monge, 2019), creo que nos aporta una comprensión del objetivo que quiero tratar como pocos. Esto me enseña que es bueno acercarse a la obra sin prejuicios etnocéntricos o adultocéntricos. Por eso, le daré el reconocimiento debido a la intencionalidad de la autora de ser una especie de documento *emic* narrado por el propio Ishi para dar comprensión a la cosmovisión del pueblo Yahi.

A continuación, daré el preciso contexto histórico tanto a la obra como a la propia vida de Ishi, así como a posteriores debates que han tenido lugar, en especial a finales del siglo XX y principios del XXI. Pretendo, de este modo, poner en perspectiva y entrar a dialogar con diferentes autores, como son Aguirre Beltrán (1967), Bengoa (2000) y otros, sobre cómo se han visto y tratado los derechos indígenas desde la Antropología, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad.

En la tercera parte, abordaré el objetivo principal de este trabajo de cara. Haciendo una síntesis de lo recorrido en el trabajo hasta el momento. Eliminando posibles debates estériles y realizando una reflexión en torno al difícil encaje en un mundo globalizado y dominado por la sistemática imposición de la ideología occidental y su pretensión de universalidad sobre los derechos particulares de los pueblos indígenas².

¹ Se pueden consultar una gran parte de ellas en la página web: <https://hmong.es/wiki/Ishi>.

² En este trabajo se encontrarán los términos *pueblos indígenas* con dos formas de uso. Uno será como sustantivo, para referirme en plural a la existencia de unos 'otros' en contraposición a un mundo occidental. Cuestiones que tienen que ver con la «tension between cultural 'homogenization' and cultural 'heterogenization'» (Appadurai, 1990, p. 295). Otro uso será el que estará determinado a nivel conceptual en los términos incluidos dentro de *emergencia indígena* que se defienden en el texto de José Bengoa (2000). De este modo esto exige varios puntos: a. Los *pueblos indígenas* exigen el reconocimiento de su existencia, en cuanto al carácter cultural, dentro de sociedades multiétnicas y multiculturales, pudiendo existir varios pueblos en una misma nación; b. Hoy entendemos que su identidad ha sido reconstruida y reinventada en torno a lo

Por último, concluiré el ensayo con una reflexión personal sobre la obra de Theodora Kroeber que me ha servido de hilo principal a lo largo de todo el texto.

El Camino de Ishi

«Allá por los Viejos Tiempos, los Grandes Dioses, Jupka y Kaltsuna, estaban un día pescando en el Océano Exterior. Jupka, lanzando un largo sedal que se hundió profundamente en las aguas, pescó el mundo increado en el fondo del mar. Quedó flotando en la superficie del agua, plano, desnudo y vacío, sin ninguna clase de vida sobre él. [...]»

Jupka dijo «Deseo crear el Pueblo, los Primeros del Pueblo. Los llamaré Yehi». «Eso está muy bien», respondió Kaltsuna, «pero la Gente no puede vivir en una tierra sin corrientes de agua ni plantas ni animales». «Cierto, cierto», dijo Jupka, «llenemos el mundo de todo lo que la Gente necesitará». [...]

«La montaña waganupa creció en el centro de la tierra, elevándose más y más hacia el Mundo Celeste, tan alta que la nieve cubrió su cima. En la cima nevada del Waganupa, la nieve se derritió y fluyó montaña abajo en rápidos arroyos y cascadas, arrasando piedras y rocas consigo y tallando cañones, promontorios, concavidades y cuevas en lo que era tierra llana. [...] Los bosques de pinos, al principio pequeños semilleros, crecieron hasta ser los altos árboles de la montaña; [...] El tiempo de los Héroes y de los Dioses, de los primeros que llegaron, ha terminado. Pero la vida debe desenvolverse sobre la tierra, bajo las aguas y en el aire. [...]

«Cuando los Dioses y los Héroes se hubieron transformado en criaturas del aire, del agua y del monte, Jupka y Kaltsuna se situaron en la cima del Waganupa, viendo el mundo creado a sus pies. «Está acabado» Así habló Jupka. Y así Kaltsuna: «Es el momento de que hagas la Gente».

«Jupka se sentó a los pies del Waganupa, donde cortó palitos rectos de castaño de Indias, como estos que tengo en la mano. Colocó un palito – así – en el suelo, en dirección este-oeste; le echó un poco de humo – así – de su pipa de piedra; y dijo al palito: «¡Tú eres un Yahi! Tú eres un hombre, Ishi, el primer hombre del Pueblo» [...] Luego Jupka colocó un palito corto en el suelo, le echó un poco de humo y dijo como antes: «¡Tú eres un Yahi! Tú eres una mirimi, una mujer, la primera Yahi del Pueblo» [...]

«Kaltsuna enseñó a estas primeras personas a afilar las puntas de las flechas, a hacer arcos y arpones, y a construir casas [...]. Un día tras otro Kaltsuna les dijo: «Haced esto y aquello como yo os lo he enseñado y enseñad vosotros lo mismo a quienes vengan después».

«Jupka enseñó a las primeras personas el significado de las lunas y de las estaciones, y qué trabajos, qué oraciones, canciones y danzas pertenecían a cada luna. También les enseñó algo sobre la naturaleza del hombre y de la mujer; y las reglas relativas al wowi y al watgurwa [...]» (Kroeber, 1964, pp. 29-32).

En muchos sentidos este mito sobre la creación del pueblo Yahi me recuerda mucho al mito de la creación del mundo del cristianismo. Aunque introduce diferencias notables puesto que el cristianismo se basa en la presunción de culpabilidad y el misticismo de los Yahi en la ausencia de pecados y culpas como origen de la humanidad. Su origen, el origen de todo, se sitúa en el mundo de lo natural y en la

tradicional como un concepto complejo y no exento de debate (que se tratará más adelante); c. Dentro de esa reconstrucción de su identidad han incorporado discursos *etnoecológicos* como base de su existencia, re-elaborando una relación entre las personas y la tierra que existía desde su origen; e. Establecen relaciones con otros pueblos más allá de sus propias fronteras constituyendo un fenómeno global de *panindigenismo cultural*; f. Persiguen como objetivo central su autonomía indígena como movimiento muy diferenciado a los nacionalismos de tipo occidental.

transmisión de saber y la cooperación grupal como forma central de funcionamiento de la comunidad. Pero, lo más importante de todo es que fija un conocimiento claro del mundo en el que se desenvuelven. ¿Qué hay más humano que preguntarse por qué estamos en este mundo, cómo hemos llegado a él y cuál es nuestra razón de ser y existir? Pero, hay un segundo mito al que me quiero acercar, y que tiene que ver con lo que podría llamar un tipo de filosofía de vida en torno a la paz y la armonía, o como lo llaman los Yahí: *El Camino*. Un *Camino* de paz. Y es que Ishi, le preguntó a su «Tío Mayor, ¿por qué tenemos arco de caza, pero no arco de lucha, ningún arco destinado al enemigo?»

«Es debido a una batalla – la primera batalla del mundo – que tuvo lugar entre dos Héroes de los Viejos Tiempos. Es una historia que interesa a los hombres; como las mujeres tienen su juego, te la contaré... Los Héroes se llamaban Ahamila y Jikula. Todo iba bien entre ellos hasta que ambos desearon casarse con la hija de la Luna. Ella eligió a Ahamila. La suya era una casa de paz y les nació un hijo, llamado Topuna.

«Pero Jikula no olvidó; esperó su oportunidad de venganza, y esa oportunidad llegó en primavera. Ahamila dirigía a los cazadores que iban a cazar ciervos y a llevárselos al Dios Jupka. Jikula utilizó una poderosa magia que hizo invisibles los ciervos. Durante una luna, Ahamila y los demás buscaron entre la maleza y los prados, y al final volvieron a casa sin haber visto un ciervo. Hubo quejas entre los cazadores.

Entonces Jikula se jactó de su magia, cuando todavía iban de regreso, y comenzó una batalla entre Ahamila y sus hombres y Jikula y sus hombres: la primera batalla del mundo. Lucharon con lanzas, hondas y arcos. Murieron muchos por ambos bandos y Jikula mató a Ahamila. La batalla pudo haber seguido hasta que hubieran muerto todos los combatientes, pero Jupka oyó el ruido y fue adonde estaban luchando. Lanzándose entre las líneas de los combatientes, gritó: “¡Basta! Regresad, todos vosotros, a vuestros watgurwa”. Y así terminó la batalla» (Kroeber, 1964, pp. 46-47).

A este mito que fija la regla de ser pacífico, se añade lo que podríamos llamar una extensión de la misma que solo puede ser contada por las mujeres. Y es que, la regla de la paz se puede romper, solo si es para poder vengar la muerte de un padre, dando paz a la abuela. Es decir, también tienen un sistema de justicia, que además marcaría quién debe realizar ese acto de venganza. Debe ser el hijo de éste, nieto de la abuela. Así, un día *Topuna* le dijo a su madre que le entregase los arcos del padre:

«Un día, Jikula fue a cazar pájaros, escondiéndose en un árbol. Topuna, que no había sido visto por Jikula, se escondió en el árbol de al lado. Allí, hizo el grito del pájaro carpintero pelirrojo [...]. Jikula se fue acercando más y más; y un pie sobresalió de las hojas del árbol. Topuna disparó, entrando su flecha en el talón de Jikula con tal fuerza que este cayó al suelo, donde quedó incapaz de moverse.

«Entonces Topuna disparó otra flecha y otra, atravesando a Jikula con una doble fila de flechas, una por arriba y otra por abajo. Llamó a la Abuela, que fue corriendo. Cuando ella vio lo que había hecho su nieto, bailó una y otra vuelta alrededor de Jikula, cantando [...]» (Kroeber, 1964, pp. 47-48).

Estos dos mitos fundacionales marcan la relación de los Yahí con diferentes elementos: con su entorno, con la naturaleza y con los animales; las relaciones entre ellos, tanto de paz como de justicia; la forma de transmisión de conocimiento; la importancia de lo colectivo; el conocimiento próximo de su mundo, como es el control de las estaciones y las tareas que hay que llevar en cada una. En cualquier caso, en mi opinión, estos mitos fundacionales de los Yahí no tendrían sentido sin la inmersión en sus sueños. Siendo estos los que marcan *El Camino*. Un poder colectivo, en cuanto a que todos en algún momento de la vida se les presentará un sueño, que se expresa de forma individual. Es decir, el

significado intrínseco de cada sueño, en cada uno de ellos, es algo que deberán darle sentido en algún momento dado de su propia vida como individuos.

Ishi sabe de la importancia de los sueños para los Yahi, él con curiosidad observa su mundo sin comprenderlo. Se presenta en sueños *El Monstruo*, como un símil de la locomotora, «con un cuerpo negro parecido al de las serpientes. La cabeza echaba humo y este humo quedaba colgando del aire, a sus espaldas, mucho tiempo después de haberse ido» (T. Kroeber, 2021, p. 13). Los sueños en los Yahi podían ser básicamente de dos tipos, o un *Sueño de Poder* o sueños sin significados. Siendo los primeros los enviados por los Dioses o Héroe y que podrían carecer de significados gran parte de su vida. Aunque en el momento de encontrar el significado se convertiría en una cuestión valiosa que se encarnaría en la realidad a lo largo de su vida, tal como poder curar enfermedades o convertirse en grandes cazadores. Durante buena parte de la vida de Ishi, el encontrar su Sueño de Poder fue central, más tarde lo fue el entender su significado. De hecho, este tipo de sueños se relacionan también con su propia ontogenia y los ciclos de su vida como consecuencia de pasar por diferentes ritos de paso, como es el de crear su propio arco para cazar. Llegado el momento, aún sin significado, Ishi tuvo su sueño:

«El sueño siempre discurre por el Gran Valle de donde procede mi madre, junto al Río Daha. En el sueño de hoy, estaba sentando cerca del borde del cañón cuando estoy despierto. Luego ya no estaba allí. Estaba el Riachuelo de Yuna, buscando mi camino bajo la nieve y entre el agua. Descendía más y más, nadando, por las cascadas, atravesando la garganta del cañón, fuera de las colinas del Mundo de los Yahi y atravesando el Gran Valle.

«Esta vez no me detuve allí, sino que era arrastrado al Río Daha y descendía por este río a la Acumulación de Aguas de que habla el Abuelo y hasta dentro del Océano Exterior.

«En el Océano Exterior, el Salmón Sagrado me esperaba. Permanecía con él hasta que pasaban las lunas de la nieve y era la época del Año Nuevo y de la luna del trébol verde. Entonces volvía a casa con el Salmón, nadando como nada él desde el Océano Exterior hacia el Río Daha, hacia el Riachuelo de Yuna, que iba creciendo como le ocurre en primavera, ascendiendo por las cascadas, saltando entre los grandes cantos rodados como hace el Salmón. [...]

«El Tío Mayor [respondió] no te preguntes por la intención de los Dioses en los sueños que nos envían. No sé lo que significa tu sueño, pero es un Sueño de Poder. Sigue el camino y en las lunas venideras, aprenderás su significado...» (Kroeber, 1964, pp. 42-43).

Con el paso del tiempo, Ishi intentó encontrar el significado a su sueño. En el relato que hace Theodora Kroeber se nos muestra como el *Sueño* de Ishi tiene que ver con lo que le ocurrió al final de su vida. Cuando ya solo, sin nadie de su familia, todos muertos o desaparecidos, emprende el viaje hacia las tierras de los *saldu* con la intención de morir, pero allí, se encuentra que su sueño lo que hacía era mostrarle *El Camino* de viajar en *El Monstruo* y vivir entre los *saldu*, donde conoció, entre otras cosas, las vistas del *Océano Exterior*, y la *gran acumulación de agua*, que era la unión de todos los ríos y su desembocadura en el océano Pacífico. Este fue el sentido que tenía su sueño, el sentido de su vida. O al menos, es lo que se nos muestra en la lectura de este libro.

El paisaje cultural en la Antropología

Los sueños de los Yahi, el sueño de Ishi, me encamina a relacionarlo con el concepto *paisaje*, *landscape* o *landscape* que nos brinda Cosgrove (2006), ya que nos permite acercarnos al concepto para así desenzimar la dicotomía naturaleza/cultura que ha servido para señalar a los pueblos indígenas y situarles como atrasados o cercanos a la “barbarie” (algo sobre lo que volveré posteriormente en el debate sobre Derechos indígenas Vs Derechos universales). Cosgrove complejiza el concepto para llevarlo más allá del mero significado pictórico y/o estético para relacionarlo directamente con la

cosmología que sirve como marco de referencia para las personas. Es decir, el paisaje pasa a ser una idea que va más allá de lo que delimita y territorializa un espacio, para combinar a la comunidad local, la costumbre y la tierra. Lo que hace del propio concepto de paisaje un concepto cambiante desde la visión particular de cada contexto cultural específico. Para entender mejor este concepto voy a brindar varios ejemplos que nos remiten necesariamente a una comprensión del mundo similar a la que representa hasta ahora *El Camino* de Ishi.

El primero de ellos nos sumerge directamente en el mito originario del Coretú en el Amazonas que desarrollan dentro de una forma de chamanismo acuático los Yagua (Chaumeil, 2004). El chamanismo en los Yagua tiene una implicación que va más lejos de las concepciones naturalizadas de este tipo de prácticas. Así, Chaumeil nos muestra la manera en cómo a través del chamanismo los Yagua construyen y transforman sus espacios utilizándolo como un tipo de cartografía submarina. El paisaje se construye de este modo como una forma de conexiones acuáticas y subacuáticas, un *tejido jicha* en forma de red. Si para las concepciones urbanas del paisaje nuestro límite está en el espacio físico de lo terrestre, para los Yagua son los sueños de los chamanes los que extienden esos paisajes al más allá, siendo el propio Amazonas el eje central que le da sentido a sus sueños y los afluentes las conexiones entre los pueblos. En esta forma de concebir la cartografía del paisaje Yagua tiene vital importancia dos modelos que coexisten. El primero, el concéntrico construido con la casa o la comunidad en el centro, que va desde el centro habitable a la periferia no habitable, delimitado por un río. Y el lineal, que implica un viaje de paisajes imaginados repleto de topónimos y de relaciones entre la historia y lo contemporáneo.

En segundo lugar, Pitarch (2012) nos muestra la existencia de otros mundos, de otros paisajes, que se constituyen en un *más allá* europeo, pero en un *vivido aquí* indígena que él denomina como *mundos virtuales* constituidos por «una realidad casi inmediata; por así decir, al alcance de la mano» (2012, p. 61). Son unos mundos necesarios por dos motivos principales: porque intervienen en la vida cotidiana de las personas hasta el punto de que son necesarios para conseguir subsistir y, porque, constituyen mundos que se comunican fluidamente con el mundo de lo material o los paisajes, que en mi opinión, son construidos por occidente. Para Pitarch estos *mundos virtuales* se caracterizan por cuatro rasgos principales que encuentra en la literatura etnográfica al respecto. El primero, son paisajes creados con normas, pero hechos para romperlas continuamente. El segundo, no existe la normatividad del mundo material. El tercero, es un mundo festivo continuo. Y, el último, la identidad se invierte y las personas allí, son otras diferentes a las del *aquí*.

Los ejemplos etnográficos que utiliza Pitarch son muy interesantes, de un lado la idea de que los indígenas “mayas de las tierras altas de Chiapas tienen sus almas alojadas en el interior de una montaña. En algunos casos estas almas poseen formas animales; en otros, la figura del cuerpo humano. Cuando nace un niño, su alma aparece paralelamente en el cerro” (2012, p. 63). De otro lado, en un ejemplo similar, los Kuna representan paisajes imaginados, “se trata de lugares saturados de objetos y actitudes europeas, ellos mismos construidos con arreglo a la arquitectura urbana moderna (2012, p. 68). Y, por último, los pumé de Venezuela, que:

«[...] visitan durante el sueño y la enfermedad los mundos de los espíritus oté y tió. Pero este viaje se realiza de manera colectiva y dirigida en la ceremonia del Tohé. Desde el anochecer hasta el amanecer, hombres mujeres y niños danzan y cantan bajo los efectos del tabaco y el alucinógeno yopo, y sus almas visitan el otro mundo para conocer mejor la tierra de los espíritus y también recuperar la esencia vital de los enfermos» (2012, p. 74).

En tercer lugar, Orobttig (2012) ha trabajado precisamente con los Pumé de Venezuela, demostrando en su trabajo la manera en cómo el paisaje ha servido para crear una otredad fuera de las concepciones de modernidad occidentales. Es decir, los paisajes se mueven de esa forma en el terreno dicotómico de lo moderno/tradicional. Los paisajes creados en los mundos imaginados de los Pumé constatan que existe una unión fuerte del cuerpo y la palabra y que esos mundos imaginados les han

servido para demostrar lo inútil de la dicotomía antes expuesta y que pueden existir muchas formas de vivir la modernidad, del mismo modo que existen muchas formas válidas de los paisajes.

En conclusión, con estos modos o configuraciones de entender el paisaje como más allá de lo meramente físico, de aquello a lo que alcanzan nuestros ojos a ver y nuestras manos a tocar, de aquello donde nuestro cuerpo puede moverse de una forma tridimensional, como se nos abre el concepto de paisaje a mucho más. Y no solo eso, esas formas de entender, de sentir, de vivir el mundo que les rodea, estas comunidades indígenas aquí representadas, y especialmente el caso de estudio del libro de *Ishi* nos demuestran que hay muchos más mundos y muchos más paisajes tan válidos como aquellos que son construidos desde un mundo occidental. Solo, aunque no resulte sencillo, hace falta acercarse a ellos con una posición de extrañamiento que nos permita alejarnos lo suficiente de las posiciones etnocéntricas que nos acompañan en nuestras vidas cotidianas y que configura buena parte del pensamiento occidental.

Contexto histórico

Como he comentado al inicio, he pasado por diferentes fases al acercarme a la historia de Ishi. La primera, una fase enamoradiza con la historia relatada en la obra de Theodora Kroeber, dio paso a una segunda fase más cercana a la estupefacción sobre todo el contexto histórico que rodeó a la vida de Ishi³ y que hasta hoy en día sigue sembrada de polémica, o tal vez, porque la mirada sobre la misma vida de Ishi se realiza desde otro tipo de posición donde los derechos indígenas son vistos de otra forma. Es decir, el relato sobre la vida de Ishi me sirve para poder trazar la propia vida académica de la Antropología desde el siglo XIX hasta la actualidad. Ajustando el camino en estos términos, pretendo hacer una breve reconstrucción de los contextos históricos que rodearon a la vida de Ishi junto a los propios contextos históricos de la Antropología como disciplina que ha contribuido a crear diferentes tipos de miradas sobre los pueblos indígenas en diferentes periodos de tiempo. Empezaré por esto último.

La mirada de la Antropología sobre los pueblos indígenas

La relación de la Antropología con los pueblos indígenas ha variado mucho a lo largo del siglo XX. Se trata de una relación de posiciones de miradas. Desde dónde se sitúa la Antropología para mirar aquello que pretende estudiar y que cambiará a lo largo de todo el siglo. El libro de *Ishi* se va insertar en la década de los 60, una década muy convulsa y donde se dan diferentes tipos de investigaciones. Desde las que transitan por el ideal de las comunidades cerradas y estáticas, reacias al cambio, como sinónimo de atrasadas y enmarcadas dentro de lo 'tradicional', como podemos ver en investigaciones de finales de esta década, cómo la de George Foster (1972) y la 'teoría del bien limitado', con una imagen tan cerrada de la propia comunidad donde solo se podría prosperar dentro de la propia comunidad si se hace a expensas de otros. O las investigaciones de Aguirre Beltrán (1967) donde pone la mirada en los estudios del cambio cultural dentro de las poblaciones indígenas, pero a la vez negando ese cambio cultural a lo que veía como poblaciones resistentes al cambio. Una mirada que ponía el foco en los aspectos arcaicos de las mismas.

En cualquier caso, habría que hablar de 500 años de dominación de occidente sobre los pueblos indígenas. La zona donde habitaba el pueblo Yahi, en la zona sur de California, previamente había pertenecido a México, y previamente a la Corona española (Hitchcock & Flowerday, 2020). Por lo que no se podría hablar de una comunidad que haya vivido sin contactos o alejada de los "hombres blancos", o como simplemente temerosos por un desconocimiento de aquellas formas extrañas de vida que veían desde los riscos de las montañas como se nos puede crear, de forma idealizada, en el relato de Ishi. Aunque hay autores que tratan lo acontecido durante buena parte de su existencia como actos

³ Un ejemplo, es que la propia leyenda creada sobre Ishi, como "el último de su tribu", es inexacta. El pueblo Yahi pertenecía a una tribu mayor, los yana que estaban en una gran zona de California. Hay numerosas investigaciones que demuestran que la herencia de Ishi se haya en reservas de los yana en la actualidad. Para una mejor comprensión se puede leer el artículo *Ishi and the California indian genocide as developmental mass violence* (Hitchcock & Flowerday, 2020)

de genocidio o exterminio (Hitchcock & Flowerday, 2020), algo que yo no voy a negar, sí lo dejaré en el margen del camino, como comenté al principio, para no desviarme de mi objetivo. Aquí, me interesa hablar sobre cómo la Antropología miraba a los pueblos indígenas a lo largo del siglo XX, en concreto desde la aparición del *indigenismo* como corriente ideológica. Surgió, precisamente como una corriente ideológica de los que no eran indígenas, y bajo la pretensión de otorgar derechos a los indígenas sobre sus propias tierras. Hasta el punto de que en la década de los 30 muchos estados asumían el indigenismo como una política oficial hacia los indígenas (Bengoa, 2000). A lo largo del siglo XX, bajo esta mirada del indigenismo se han utilizado los derechos indígenas tanto para darles como para quitarles derechos. También se ha instrumentalizado la propia identidad indígena para hacerles pasar como campesinos, y así despojarles de sus señas de identidad, siempre desde visiones paternalistas que indicaban que los propios indígenas no podrían cambiar, o no podrían subsistir sin la intervención de los Estados de corte nacionalista o comunista. Hoy en día, no hay lugar a dudas que la mirada de la Antropología sobre los pueblos indígenas a lo largo del tiempo ha contribuido a la realización de políticas asimilacionistas, en un primer lugar, y a políticas nacionalistas de un espacio culturalmente homogéneo y el indigenismo como un pseudodesarrollo de carácter paternalista (Stavenhagen, 2011), en segundo lugar. No sería hasta finales de la década de los 70 y la década de los 80 cuando tendría lugar la primera *emergencia indígena* como respuesta a la corriente oficial del indigenismo, y más tarde la segunda emergencia indígena con la institucionalización de muchas de las reivindicaciones indígenas, como comentaré con más detalle en adelante (Bengoa, 2000).

Lo que rodeó a Ishi y no se contó

En agosto de 1911, Ishi apareció con muy mal aspecto, delgado y desorientado en los terrenos de lo que era un matadero, y se preguntaron qué hacer con él. Lo primero fue meterlo en prisión con la idea de protegerlo de ser linchado⁴. Al salir en los periódicos de California se interesaron desde la Universidad y mandaron para allí a uno de sus investigadores y traductor de diferentes lenguas de pueblos indígenas de esa zona. Así, consiguieron saber algo más de Ishi. Al carecer de derechos, no ya como indígena, si no como persona, pasó a estar a cargo como “ahijado” apadrinado del antropólogo Alfred Kroeber. Comenzó a trabajar de bedel en el primer museo de Antropología de la Universidad, haciendo también labores de “indio”, como un atractivo de museo, en diferentes tipos de representaciones de sus propias tradiciones. También, aprovecharon para hacer diferentes tipos de trabajo de campo, con grabaciones en cilindros de cera, vídeos y fotografías sobre las costumbres de caza de Ishi (Monge, 2019).

El cambio de perspectiva, pero sobre todo el propio activismo indigenista derivado de las sucesivas olas de emergencia indígena de finales del siglo XX, antes mencionado, produjo una revolución en la forma de contar la historia de Ishi. Se denuncia lo que pudieron ser unos últimos años vida de maltratos. Entre otras cosas parece que fue incinerado tal y como marcarían los cánones del ritual funerario de los Yahi (Métraux, 1986). Pero, realmente, no lo fue de forma completa, y por lo tanto no podría haber llegado al inframundo, ni tampoco se dio sepultura, según los ritos Yahi, en 1916, conservándose sus cenizas en una urna en la propia universidad (Monge, 2019). El investigador de la Universidad de Duke, Orin Starn, pudo comprobar que el cerebro de Ishi fue diseccionado y conservado en los fondos del archivo del Smithsonian (Japenga, 2003), llevando a la segunda generación de los Kroeber a publicar un nuevo libro (K. Kroeber & Kroeber, 2003) con el cual intentar ajustar cuentas con un pasado difícilmente comprensible a la mirada de las reivindicaciones indígenas de la actualidad que tienen que ver con antiguos derechos, aunque también intentar demostrar que los trabajos del Kroeber original se realizaron en base a la metodología y principios del propio contexto académico (K. Kroeber & Kroeber, 2003). A fin de cuentas, “para los etnólogos esa fue una experiencia única y gracias a ella aprendieron a mirar la naturaleza con los ojos de un cazador del Neolítico⁵” (Métraux, 1986). Una afirmación

⁴ Lo que aconteció aquellos primeros días de Ishi en la prisión lo narra el que fuese el Sheriff de la localidad tanto en vídeo (Lynch, 2014) como en una entrevista grabada (Swartzlow, 2017).

⁵ Expresiones como esta, “neolítico”, serán examinadas más abajo de este mismo texto.

con la que no se puede estar de acuerdo hoy en día, pero que probablemente, puesta en contexto, tendría todo el sentido.

Un caso concreto: Wowunupo

Wowunupo es el nombre que le dan al último hogar de los últimos Yahi. Se trata de una cueva que sirvió de madriguera para un oso pardo: «Wowunupo-tetna: El Escondite del Oso Pardo» (T. Kroeber, 2021, p. 83). Este caso me sirve no solo para exponer a modo de ejemplo etnográfico las cuestiones tratadas hasta el momento, si no también plantear preguntas con las que abordar el siguiente capítulo y, con ello, invitar al lector a que reflexione. Abordaré, en primer lugar, la historia contada en el libro de Theodora Kroeber, contando en primera persona como si fuese Ishi. En segundo lugar, abordaré lo que se sabe que ocurrió desde los acontecimientos históricos investigados posteriormente.

El peligro acechaba a la familia de Ishi en su hogar, como había ocurrido desde que su pueblo fuese diezmado en sucesivas ocasiones⁶ a causa de la fiebre del oro, una búsqueda de un mineral precioso que para los Yahi no tenía ningún valor. Así, habían tenido que trasladar su hogar en sucesivas ocasiones, esta vez sería la última:

«El Abuelo, la Abuela, el Tío Mayor, la Madre, Ishi y Tushi regresaron de Tuliya y del Cañón del Yuna al Cañón de Banya, a Wowunupo. No volvieron la cara para mirar por última vez, para llorar, para revivir los recuerdos tristes y felices que todos ellos dejaban. [...]

«La cueva se convirtió en la casa familiar, en el wowi, con una adición de recubrimiento de tierra, que cerraba parcialmente la entrada” (T. Kroeber, 2021, pp. 86-87).

Con el paso del tiempo, los abuelos de Ishi, mayores y enfermos murieron, el Tío Mayor, apenas podía caminar y la Madre enfermó y no podía caminar debido a que tenía las piernas hinchadas. El peso de la subsistencia de la familia recayó en Ishi. Fue un día cuando Ishi estaba cazando salmones en el río cuando vio a dos personas y, aunque intentó ahuyentarlas, terminaron apareciendo en la entrada de Wowunupo. Ishi, el Tío Mayor y Tushi huyeron, pero:

«No había tiempo para llevar a la Madre la maleza. Ishi echó una capa y una manta sobre ella y se encaramó en el árbol más próximo. Observando entre las hojas, vio a Tushi y al Tío Mayor, apoyándose pesadamente en el brazo de ella, que salían en dirección al sendero del tetna”

La Madre murió poco después, el Tío Mayor y Tushi desaparecieron, no volvieron nunca a la cueva y nunca supo que había pasado con ellos. «Aquí no queda ninguna Presencia de Espíritus. Soy el último del Pueblo; cuando yo haya desaparecido, será como si nunca hubiéramos existido» (T. Kroeber, 2021, p. 118). Años después, esa fue la intención de Ishi, dejar de existir, que los *saldu* le matasen. Pero acabó viviendo entre ellos. El último capítulo interesante de esta historia tiene que ver cuando en el museo, en una de las exposiciones, Ishi ve unas cestas que le resultaron familiares:

«Estas cestas son de mi Pueblo. Entonces habló casi en un susurro: Pero, ¿cómo tiene estas cestas el watgurwa-museo? Señalo dos, situadas una junto a otra. [...]

«Estas cestas fueron hechas por mi prima. Ella las hizo en Wowunupo. [...]

«¿Te acuerdas de los *saldu* que estuvieron en Wowunupo? [...]

«Pero el Majapa hablaba: Alguien del poblado del Sheriff envió esas cestas al museo, hace dos lunas. Las puse con las otras cestas más parecidas... Aquí... Son tuyas...» (T. Kroeber, 2021, pp. 135-136).

⁶ Se estima que en 1840 el pueblo Yahi estaba compuesto por 1500 individuos. (UCSF, s. f.)

La historia que se cuenta en el relato incide en contar de nuevo la versión de Ishi: los *saldú* no robaron, se preocuparon por la madre, que intentaron volver a por ella, porque sabían de su enfermedad, pero cuando fueron ya no estaban. La historia oficial, investigada, relata unos hechos diferentes. Aquellos *saldú*, que a ojos de Ishi estaban haciendo algo incomprensible, eran realmente un grupo de topógrafos y obreros que estaban realizando unas obras para desviar el cauce del río hacia la construcción de una central hidroeléctrica. Estos descubrieron la cueva, viendo a Ishi, su tío, a Tushi que huyeron, pero tuvieron que dejar a la madre allí escondida. Saquearon la cueva (objetos y alimentos). La madre murió al poco tiempo después debido a la imposibilidad de alimentarse, y Tushi y su Tío Mayor desaparecieron (Wikipedia, s. f.). Cuando Ishi ya estuvo viviendo en el museo de antropología de la universidad, en 1914, planearon un viaje de vuelta a las tierras del pueblo Yahi. Allí, utilizaron de guía, al mismo guía que había participado en la expedición de los topógrafos y que había participado en el saqueo de la cueva y, por lo tanto, en los trágicos acontecimientos que tuvieron lugar y tas los cuales Ishi, se quedó solo durante varios años hasta que decidió viajar al poblado de los *saldú* con intención de morir. Por supuesto, el guía e Ishi se conocían, e Ishi sabía perfectamente que era el causante de la muerte de su Madre (Monge, 2019).

¿Por qué de esa superioridad destructiva de los hombres occidentales cuando llegan a la cueva? ¿Por qué esa visión romantizada de la historia y la necesidad de reafirmar en un relato que el comportamiento fue, casi ejemplar, y que, por culpa de los atemorizados indígenas, la Madre murió y el Tío y Tushi desaparecieron? ¿Cuántas piezas de artesanía indígena están hoy como piezas de arte en museos etnográficos? Estas preguntas tienen mucho que ver con lo expuesto hasta el momento, pero también nos hablan de las actitudes, de los valores del mundo occidental, de cómo con la excusa de preservar las costumbres indígenas, se han destruido primero para después arrogarse en salvadores, también tiene mucho que ver con la apropiación cultural. Cuestiones estas, y otras, que trataré en el siguiente capítulo.

Derechos indígenas Vs Derechos humanos universales. Activismo indígena

En primer lugar, me gustaría tratar algunas cuestiones que he ido dejando para tratarlas en este capítulo, para posteriormente adentrarme de lleno en el terreno de los Derechos indígenas y los Derechos Humanos Universales (en adelante DDHH), terminaré con un caso paradigmático de lo que ocurrió cuando Ishi murió.

¿Utilidad de la dicotomía tradicional/modernidad?

La mirada de la Antropología sobre los demás ha servido para justificar muchos hechos que a día de hoy se considerarían atentados con los derechos de las minorías y de los derechos de los pueblos indígenas. Se han llevado a cabo muchos y variados debates y han sido muchos los autores críticos con muchos procesos de carácter global, como los procesos de colonización y descolonización. Sirva algún ejemplo que daré a continuación para dar una visión clara de estos hechos. En un artículo mencionado anteriormente, se decía que la historia de Ishi, “para los etnólogos fue una experiencia única y gracias a ella aprendieron a mirar la naturaleza con los ojos de un cazador del Neolítico.” Además, añadía, “Ishi acababa de surgir de la prehistoria. Según su aspecto era ya un hombre de cincuenta años. ¿Podría adaptarse a la civilización industrial del siglo XX?” (Métraux, 1986). Cuando Métraux escribió este artículo, ya había comenzado a tener lugar un debate desde hacía dos décadas sobre el reconocimiento de los derechos indígenas (Bengoa, 2000), pero también estaba teniendo lugar, en ese momento, una crisis en el mundo académico de la Antropología (Cliford & George E. Marcus (eds.), 1986). Algunas de las cuestiones que tienen que ver con ambos debates están reflejadas en esas dos citas anteriores. ¿Con qué derecho, desde occidente, se puede hablar en esos términos sobre los ‘otros’? Me refiero en concreto a situarles en un tiempo pasado, “Neolítico”, a la par que se refiere al mundo occidental como “la civilización industrial del siglo XX”. Conlleva una mirada naturalizada sobre los demás, como atrasados y que viven en épocas pasadas. Se le niega un presente al mismo nivel que el mundo occidental. Algo que sería más propio de la Antropología evolucionista decimonónica (Fabian, 2002).

Cierto es que como relato literario da juego. De hecho, en la edición española del libro de Ishi (T. Kroeber, 2021) figura en portada la siguiente frase: “La historia del último superviviente de una tribu india de California que, en 1911, pasó de la Edad de Piedra al mundo moderno”. Pero, a mí me interesa en cuanto a lo que se refiere como un volver la mirada hacia una triste dicotomía, la de la tradición/modernidad. Las dicotomías se construyen en base a un imaginario que concibe dos conceptos como mutuamente excluyentes y, por lo tanto, incompatibles. Por eso, un deber de la etnografía como metodología aplicada en la Antropología, debe consistir en *desencionalizar* sus significados, hacerlos visiblemente complejos para poder encontrar una forma de trascender a esos mismos conceptos. Por eso, solo puedo estar de acuerdo con Pitarch y Orobitg cuando señalan:

«Pero quizá sea posible pensar la relación entre los indígenas y modernidad occidental no como la puesta en contacto de formas opuestas o fases históricas consecutivas, sino en términos de afinidades, contrastes e intercambios entre ambos términos. Una relación en un plano de igualdad y recíproca. En ella no interesaría tanto el efecto de la modernización en las culturas indígenas cuanto su relación con la modernidad global en términos de influencias y contrastes –estéticos, sociales, cosmológicos– mutuos” (2012, p. 18).

¿Derechos para todos? ¿Seguro?

El hecho de que una traducción literal de la carta de los DDHH⁷ dé como resultado un producto delirante y paradójico porque «las palabras, las expresiones, no son medios neutrales de comunicación, sino que adscriben significados culturales específicos a aquello que refieren» (Pitarch Ramón, 2001, p. 127), nos debería hacer reflexionar sobre algunas cuestiones. Por ejemplo, cómo esa construcción de un escenario global como uniforme en cuanto a valores culturales. Por eso, estoy de acuerdo con Rodolfo Stavengagen, cuando habla sobre el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas señalando que «tenemos que reconocer que el derecho a la cultura debe interpretarse como el ‘derecho a la cultura propia’, y no solamente a una supuesta cultura ‘general’ o ‘universal’. La cultura general y la propia no son necesariamente lo mismo” (2001, p. 374). Por consiguiente, hay varias cuestiones que tenemos que tener en cuenta a la hora de hablar de derechos indígenas y de derechos humanos universales. Una, sería el concepto de cultura que se maneja dentro de la discusión, y otra sería en la forma cómo se aplica el relativismo cultural. En un sentido coincidente con Stavengagen está el concepto de cultura que nos brinda Ángel Díaz de Rada (2012) cuando la observa como un conjunto de reglas convencionales que permiten el establecimiento de puentes comunicativos entre seres humanos que depende siempre desde y cómo se mire la cultura, del mismo modo que cualquier cultura, de forma sustantiva, no puede ser descrita en su totalidad. Además, la cultura estará condicionada por los contextos en los que se inserta, siendo algo variable y dinámico y sobre todo le niega esa capacidad tanto de ser algo material como de ser un vehículo, un agente, con el que nos sintamos obligados a hacer algo. Es decir, consistiría en dejar de tratar a la cultura como un objeto intercambiable y manoseable, alejado de ver la cultura como el resultado de algo que se tiene por pertenecer a una élite y que conlleva un proceso de aprendizaje escolar. La cultura se tiene porque todos los seres humanos la tienen y la desarrollan en contextos sociales específicos y cambiantes a lo largo de la historia:

«De hecho, el cambio cultural y la constante y dinámica recreación de las culturas es un fenómeno universal. Se puede decir que una cultura tiene especial vitalidad si es capaz de preservar su identidad al tiempo que incorpora el cambio, lo mismo

⁷ Cuando se visita la web de Naciones Unidas donde está la carta de los DDHH y se accede al apartado de “otras lenguas” figuran allí 545 resultados diferentes (ONU, 2023).

que un ser humano específico cambia con el tiempo, pero retiene su identidad individual” (Stavenhagen, 2001, p. 375)

Algo que podríamos resumir con la frase «Aquí es otro modo» (López García, 2001). Es una frase que demuestra hasta qué punto la pretendida universalidad de los DDHH no tiene encaje en determinados contextos culturales en los cuales las relaciones entre las personas se miden bajo otro cuerpo de valores y normas. O lo que es lo mismo, es una forma más, llevar los DDHH a otros países, de seguir evangelizando como décadas atrás se hacía con los valores cristianos y las biblias de los misioneros.

¿Qué ocurrió a la muerte de Ishi?

Un caso paradigmático sería lo que ocurrió a la muerte de Ishi. Su muerte, a causa de tuberculosis, coincidió con la larga convalecencia en el hospital y con un año sabático que mantuvo a Kroeber en Europa alejado de Ishi. Recordemos que la nula existencia de derechos indígenas o no, anulaban la identidad de Ishi y no se le reconocía el estatus de ciudadano y tuvo que ser apadrinado por Kroeber quien tenía que tomar todas las decisiones sobre Ishi, también sobre lo que hacer con él en el caso de muerte. Él pidió, por carta, que se realizasen los ritos que el mismo Ishi indicó y que si tenía que prevalecer algo, eran sus sentimientos y no el interés de la ciencia. A pesar de eso, el cerebro de Ishi fue separado de su cuerpo, trasladado al Smithsonian y conservado allí durante décadas en un tanque de acero (UCSF, s. f.) hasta que el activismo indígena puso el acento en que esto contravenía los derechos de Ishi y su cultura al no ser enterrado como sus ritos marcaban.

Esta cuestión tiene mucho que ver con la idea que desarrolla Antonio Pérez (2008) y que sintetiza muy bien todo el recorrido realizado hasta el momento en este trabajo. Si bien, durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX no se reconoce la existencia de ningún tipo de derechos indígenas debido a la existencia de un imaginario occidental (que hoy en día sigue operando con la misma lógica) que contribuye a crear mitos y desmitificar otros que destruyen a la identidad indígena. Esto, Antonio Pérez, lo considera como una práctica realizada con la intención de homogeneizar y hegemonizar un único tipo de valores culturales. En frente tendríamos el activismo indígena construido y re-construido gracias a la militancia de los neo-indígenas que han huido de las clasificaciones clásicas de la identidad indígena (un lenguaje, un sentido de pertenencia a la tierra, una integración local y un parentesco afín), para construir nuevas identidades en base a la autoidentificación.

Para terminar, de esta forma podemos entender mejor el debate de los Derechos indígenas como contrapuestos a los DDHH, o viceversa. Pero, hay algo que también hemos dejado claro, que es la capacidad que tenemos los seres humanos, como representantes de culturas específicas, de reaccionar ante la dominación y el poder hegemónico de un ‘otro’. Baste un ejemplo muy sencillo que expondré de forma muy breve. ¿Qué tiene *occidente* que exporta más que cualquier otra cosa? No me refiero a la *Coca-Cola*, me estoy refiriendo a la *Democracia*. No solo la carta de los DDHH de la ONU refleja esos ‘valores democráticos’ en cada uno de sus artículos (de una forma u otra), sino que se han celebrado verdaderas guerras a nivel mundial en defensa de la *Democracia*. ¿Pero, la *Democracia* es igual en todos los sitios? ¿Puede ser exportable a cualquier contexto cultural? Varios estudios ya han demostrado que la *Democracia*, como tal, solo representa valores y normas de occidente y que no puede ser exportable (Descola, 2013) (Spencer, 2011). Mignolo (citado en Graeber, 2021), lo expone a la perfección con el caso de la democracia zapatista:

“La democracia zapatista no se conceptualiza en términos de filosofía política europea, sino en términos de organización social maya, basada en la reciprocidad, los valores comunales (en lugar de individuales), el valor de la sabiduría frente al de la epistemología, etcétera... A los zapatistas no les quedaba más remedio que utilizar el término impuesto por la hegemonía política, pero esa utilización no implicaba la adopción de una interpretación monológica” (Graeber, 2021, p. 118).

El final de este camino. Una reflexión en torno a los pueblos indígenas

Tal vez se trata solo de una sensación. Supongo que un pensamiento a modo de reflexión que me surge después de haber leído los textos de la asignatura de 'Pueblos indígenas', el libro de Ishi y otros textos en los últimos meses, e incluso después de escuchar y/o leer algunas noticias. El diálogo entre culturas es extremadamente complicado, aunque es algo obvio de saber una vez que se ha pasado por diferentes cursos del grado de Antropología Social y Cultural. Tender puentes, como comenté anteriormente, es la tarea necesaria e imprescindible para poder poner a dialogar diferentes culturas. Pero, ¿dónde se encuentra el origen de todo el problema? En la forma en cómo cada cultura entiende el mundo y en especial cuando desde determinadas culturas se quiere construir un mundo homogéneo en valores, empezando por una DDHH creada desde una concepción liberal ilustrada. Hace unos días, el escritor Juan José Millás comentaba lo sorprendente que son las ciudades desde el aire, en relación a cómo los seres humanos hemos construido las mismas a nuestra imagen y semejanza (Ramos, 2023)⁸. Al escritor, la forma de las calles, cómo se distribuyen, desde dónde parten, hacia dónde se dirigen, le recordaban a las venas y arterias del cuerpo humano. Hemos visto que el mundo de Ishi se configura de una forma totalmente diferente. Es el mundo de lo natural lo que está dado de antemano por los mitos fundacionales y esto configura el paisaje cultural por donde se mueven, realizan sus prácticas y tienen lugar sus relaciones, pero son sus sueños, nacidos de su interior y a los que solo pueden darles una explicación a través de su propia experiencia de vida los que les guían por El Camino, su filosofía de vida. Me recuerda, en muchos sentidos, al poema de Antonio Machado,

*Caminante no hay camino.
Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
Caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace el camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante no hay camino
sino estelas en la mar.*

Entonces, si el mundo occidental, como dice Juan José Millás ha hecho de su mundo una imagen fiel de su propio cuerpo, estamos priorizando nuestro propio ego sobre el resto de las cosas, incluido el mundo de lo natural y del resto de animales. El pueblo Yahi se movía por un mundo creado fuera de ellos mismos, les venía dado y lo respetaban en la medida de que no era suyo propio, su centro estaba fuera de ellos. ¿Cómo poner estos dos mundos a dialogar? He propuesto un concepto de cultura que debería funcionar como puente. Pero es evidente que las dificultades son muchas y muy complejas. Es un problema de dónde colamos el centro cada cultura, un centro que nos permite después medir la dimensión de todo lo demás y el tipo de relaciones que establecemos o las que no llegamos a establecer jamás, nuestros deseos o nuestros secretos que nos llevan a emprender acciones, a terminarlas, a no llegar a hacerlas o a dejarlas por la mitad. Este trabajo no pretende dar una solución a un problema tan complejo, porque posiblemente no exista ninguna solución satisfactoria y del mismo modo que la visión de occidente sobre los pueblos indígenas era una hace un siglo y hoy es otra, en cuestión de una década o dos décadas ese tipo de relaciones se habrán transformado. Y, allí, estará la Antropología para intentar buscar respuestas a preguntas que aún no tenemos.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, G. (1967). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mesoamérica*. Instituto Indigenista Interamericano.

⁸ Los comentarios del escritor se pueden escuchar en el podcast dentro de la propia web a la que se hace referencia.

- Appadurai, A. (1990). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory, Culture & Society*, 7(2-3), 295-310. <https://doi.org/10.1177/026327690007002017>
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Chaumeil, J.-P. (2004). Perception and appropriation of a space without frontiers. An indigenous perspective from Amazon Trapecio. En E. Halbmayer & E. Mader (Eds.), *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität* (pp. 123-136). Brandes & Apsel.
- Cliford, J. (Edit.), & George E. Marcus (ed.). (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- Cosgrove, D. (2006). Modernity, Community and the Landscape Idea. *Journal of Material Culture*, 11(1-2), 49-66. <https://doi.org/10.1177/1359183506062992>
- de Rada, Á. (2012). *Cultura, antropología y otras tonterías* (1ª ed., 1ª reimp.). Trotta.
- Descola, P. (2013). Nada de política, por favor. En M. Cañedo Rodríguez (Edit.), *Cosmopolíticas: perspectivas antropológicas* (pp. 411-416). Trotta.
- Fabian, J. (2002). Time and the Emerging Other. En *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object* (pp. 1-35). Columbia University Press.
- Foster, G. M. (1972). La imagen de la imitación de lo bueno. En *Tzintzuntzán: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio* (pp. 124-151). Fondo de Cultura Económica.
- Graeber, D. (2021). *El estado contra la democracia*. Errata naturae.
- Hitchcock, R. K., & Flowerday, C. (2020). Ishi and the California Indian Genocide as Developmental Mass Violence. *Humboldt Journal of Social Relations*, 42, 69-85. <https://www.jstor.org/stable/26932596>
- Japenga, A. (2003, agosto 29). *Revisiting Ishi - Los Angeles Times*. <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2003-aug-29-et-japenga29-story.html>
- Kroeber, K., & Kroeber, C. B. (2003). *Ishi in three centuries*. University of Nebraska Press.
- Kroeber, T. (2021). *Ishi. El último de su tribu* (1964.ª ed.). Antoni Bosch editor, S.A.U.
- López García, J. (2001). «Aquí es otro modo»: los Ch'orti' y la capacitación en derechos humanos. En P. Pitarch Ramón & J. López García (Edits.), *Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas (pp. 181-208). Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Lynch, L. (2014). *Discovery of Ishi, the Last of His Tribe - YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=fmu4bV-mldc>
- Métraux, A. (1986). Ishi, el último de los indios yana. *El Correo*, 5/6, 27-27.
- Monge, F. (2019). Lo que Ishi me enseñó: Derechos indígenas e investigación antropológica. *Jornadas de Antropología de La UNED*. <https://canal.uned.es/video/5cc18286a3eeb09b138b4572>
- ONU. (2023). *Búsqueda de «otras lenguas» de la carta de los DDHH*. https://www.ohchr.org/en/search?f%5B0%5D=event_type_taxonomy_term_name%3AUniversal%20Declaration%20of%20Human%20Rights
- Orobitg, G. (2012). Ideologías amerindias y modernidad. Mito y cosmología en un momento de la historia reciente (1958-1993) de los pumé. En *Modernidades indígenas* (pp. 235-260). Iberoamericana Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783954870035-012>
- Pérez, A. (2008). El indigenismo internacional ante las nuevas identidades étnicas. En *Anales del Museo de América: Vol. N° 16* (pp. 207-227). Ministerio de Educación Cultura y Deporte: Subdirección General de Documentación y Publicaciones.
- Pitarch, P. (2001). El laberinto de la traducción la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal. En P. Pitarch Ramón & J. López García (Eds.), *Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad* (pp. 127-160). Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Pitarch, P. (2012). La ciudad de los espíritus europeos. Notas sobre la modernidad de los mundos virtuales indígenas. En *Modernidades indígenas* (pp. 61-88). Iberoamericana Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783954870035-005>
- Pitarch, P., & Orobitg, G. (2012). Introducción. En P. Pitarch & G. Orobitg (Edits.), *Modernidades indígenas* (pp. 11-19). Iberoamericana Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783954870035>
- Ramos, P. (2023, enero 15). *La percepción de la realidad al otro lado de las multas*. Cadena Ser. <https://cadenaser.com/nacional/2023/01/15/la-percepcion-de-la-realidad-al-otro-lado-de-las-multas-cadena-ser/>
- Spencer, J. (2011). La democracia como sistema cultural. Escenas de las elecciones en Sri Lanka. En M. Cañedo Rodríguez (Ed.), *Antropología Política* (pp. 43-68). Bellaterra.

- Stavnhagen, R. (2001). Derechos humanos y derechos culturales en los pueblos indígenas. En P. Pitarch Ramón & J. López García (Eds.), *Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad* (pp. 373-390). Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Stavnhagen, R. (2011). México en el bicentenario: la ciudadanía indígena a debate. *Revista Andaluza de Antropología*, 1, 86-98. <https://doi.org/10.12795/RAA.2011.i01.05>
- Swartzlow, R. (2017). *Ad Kessler Interview: Swartzlow, Ruby: Free Borrow & Streaming: Internet Archive*. https://archive.org/details/corob_000234a
- UCSF. (s. f.). *The Story of Ishi - Special Topics - A History of UCSF*. Recuperado 3 de febrero de 2023, a partir de <https://history.library.ucsf.edu/ishi.html>
- Wikipedia. (s. f.). *Ishi*. <https://Hmong.Es/Wiki/Ishi>.

