

Los imaginarios de la indianidad hoy

Diversidad y convergencias

*Pierre Beaucage**

A través de la historia se ha ido constituyendo el imaginario occidental de la indianidad: conjuntos dinámicos de representaciones; una serie de trayectorias, a la vez convergentes y divergentes, elaboradas por diversos actores sociales y políticos dominantes: iglesias, gobiernos, antropólogos. En este artículo me propongo examinar las formas contemporáneas que ha adquirido este imaginario ante el verdadero “estallido” de los discursos y representaciones de la indianidad, en el contexto de una toma de la palabra de los representantes indígenas tanto en tribunas como en instituciones socialmente legítimas. El indigenismo de antaño, una práctica administrativa de corte asistencialista y una gestión de las políticas de integración, es reemplazado en la actualidad por un nacionalismo indio que cuestiona los límites mismos del poder político, tal como lo han definido los Estados.

PALABRAS CLAVE: imaginario, representaciones, indígenas, indigenismo.

The imaginaries of indigenusness today. Diversity and convergence. The western imaginary of indigenusness has been historically constituted by various changing sets of representations; a series of histories, at once convergent and divergent, constructed by different dominant social and political actors: churches, governments, anthropologists. In this article I propose to examine the contemporary forms which this imaginary has acquired *vis-à-vis* what can truly be called an “explosion” of discourse and representations of indigenusness, in the context of the “taking of the floor” by indigenous representatives, both in tribunals and in socially legitimate institutions. An older imaginary of indigenusness as an administrative practice of an assistential nature aimed at policies of integration, is replaced in the present by an indigenous nationalism which questions the very limits of political power as defined by the State.

KEY WORDS: imaginary, representations, indigenusness.

* Profesor de la Universidad de Montreal, Quebec [pierre.beaucage@UMontreal.CA].

EN UN TEXTO ANTERIOR propuse que el imaginario occidental de la indianidad ha sido constituido históricamente de varios conjuntos dinámicos de representaciones que podemos llamar “trayectorias”, convergentes y divergentes, elaboradas por los actores sociales y políticos dominantes, que desplegaron sus discursos y sus prácticas en el escenario americano. Entre esos actores, elegí a las iglesias, los Estados y los antropólogos (Beaucage, 2005). Mi objetivo entonces era mostrar cómo esas representaciones han variado históricamente, en función de la diversidad de los proyectos coloniales por una parte, y de las sociedades amerindias encontradas, por otra (desde los cazadores recolectores hasta los imperios). Además, quise mostrar cómo el imaginario occidental de la indianidad siempre ha conllevado, junto con una dimensión cognitiva, juicios morales implícitos o explícitos, como lo ejemplifican los múltiples vocablos con los que se designó y se designa a los miembros de las naciones originarias: indio/*indien*/*indian*, amerindio/*indígena*/*indigène*/*native*, sin hablar de los epítetos, generalmente injuriosos: “naco”, “huanco”, *sauvage*, *redskin*. Los cambios en los términos son también significativos. Por ejemplo, después de su independencia de España, las nuevas repúblicas americanas suprimieron el régimen de castas, reemplazaron a menudo “indio” por “indígena”, más “científico”. Las antiguas apelaciones persistieron en la lengua corriente, pero a nivel del insulto: *Maudit sauvage* es el equivalente quebequense de “indio desgraciado”. Salvo en Estados Unidos, el mestizaje colonial produjo a su vez identidades distintas: *Métis* del Oeste canadiense, mestizos y ladinos de México y de América central, morenos y zambos de Honduras y Nicaragua, cholos de Perú y Bolivia, caboclos y cafusos de Brasil, morochos y cabecitas negras de Argentina... Y sigue diversificándose el vocabulario. Recientemente, el gobierno argentino decidió llamar “aborígenes” (¡a la australiana!) a los nativos. Además, una parte del movimiento autóctono de América Latina vuelve a reivindicar el término “indio” como signo de un rechazo de las políticas “indigenistas”. En Canadá, La *Indian Brotherhood of Canada* cambió su nombre por *Assembly of First Nations* (Asamblea de Primeras Naciones), cuando las organizaciones indígenas descubrieron que estaban siendo excluidas de las negociaciones entre los “dos pueblos fundadores”, franceses e ingleses. Esta apelación encuentra actualmente su paralelo en la zona andina en la expresión “Naciones Originarias”.

Me propongo examinar aquí las formas contemporáneas de estos imaginarios de la indianidad. Aclaro de antemano que empleo “imaginario” no en el sentido corriente de la palabra, lo “ficticio”, o “ilusorio” sino más bien como

un conjunto de representaciones colectivas que dan su significado a los fenómenos sociales y naturales. Esas representaciones, arraigadas en la práctica social, están dotadas de cierta coherencia interna, sin tener un “carácter de sistema”, en el sentido en que lo entendía Claude Lévi-Strauss. El concepto de “imaginario” corresponde más bien al “sentido común” de Gramsci, como la base de valores comunes donde se arraigan las ideologías. En las sociedades de clases, los grupos dominantes son los que, además de controlar los recursos fundamentales y el poder de Estado, llegan a imponer sus representaciones —ya articuladas explícitamente en ideologías, como el nacionalismo o el liberalismo— al conjunto de la sociedad (la “hegemonía”, según Gramsci). Sin embargo, la ideología dominante no agota el campo del imaginario. En la medida en que ningún sistema simbólico es capaz de dar cuenta del conjunto de las prácticas, y menos aún de las prácticas emergentes, siempre han de surgir nuevas representaciones. En términos de Castoriadis, las representaciones emergentes son *instituyentes*, creadoras de sentido para las nuevas prácticas, a la vez que cuestionan las representaciones anteriores: por ejemplo, la extensión del comercio al final de la Edad Media justifica la ganancia, pero cuestiona la renta feudal. Una vez retomados por un grupo que dispone del poder político, los nuevos conjuntos de representaciones se vuelven *instituidos*, es decir que forman un sistema simbólico que, a su vez, limita y orienta las prácticas. En este sentido, el “imaginario instituido” coincide con el concepto marxista de “ideología dominante”. Cabe aclarar aquí que “las representaciones sociales” de las que habla el investigador son construcciones hechas a partir de su interpretación de los discursos y ritos sociales.

Las primeras representaciones de la indianidad fueron elaboradas dentro de un imaginario europeo donde imperaba aún la simbólica religiosa medieval, aunque un pragmatismo mercantil se estaba rápidamente, y contradictoriamente, abriendo camino en ella, como aparece en el propio diario de Colón (1979). En la matriz teológica, la cuestión principal fue situar al indio en el eje del Bien y del Mal, en función de su salvación: colocado en el primer polo, en un principio —y en forma intermitente después— pronto será relegado en el segundo, como “idólatra” y “esclavo de Satanás”. En cuanto al imaginario político de la indianidad, será la expresión de la pragmática mercantil (luego capitalista): tanto el discurso de Hernán Cortés como el de Samuel de Champlain revelan el interés por valorar a los indios en función de sus respectivos proyectos para explotar los recursos del Nuevo Mundo. Ambos los

definieron como dotados de las cualidades y de los defectos de los que “nacieron para servir”: robustez, habilidad manual, lealtad, pero también tozudez y pereza (Cortés, 1985; Champlain, 1993). Así se justificaron siglos de tutela política de los indígenas, tanto durante la Colonia, como después de las independencias. Sin embargo, éstas marcaron un cambio importante. En el Estado-nación por construir (según el modelo de Europa occidental), por definición homogéneo cultural y lingüísticamente, no cabía el indio, que debía ser eliminado o asimilado —tarea del *indigenismo*. En el imaginario nacional de las ex-colonias españolas (de México a Bolivia), sobrevivió el indio-del-pasado, cuyas grandiosas civilizaciones fueron destruidas por la Conquista, y cuyos herederos legítimos son los criollos y mestizos de hoy (no los indios). En los dos extremos del continente ni siquiera hubo este reconocimiento: ¡la Nación llegó en los barcos!

En esta perspectiva, examinaré aquí las representaciones que conforman los imaginarios de la indianidad contemporánea, partiendo de los discursos de los principales actores religiosos y políticos. Insistiré sobre lo que los propios indígenas han añadido, en los últimos treinta años, cuando sus representantes lograron acceder a las tribunas del discurso socialmente legítimo. Si se comparan las imágenes duraderas de la indianidad que poblaron el imaginario occidental durante los siglos anteriores, se puede afirmar que asistimos a un “estallido” de múltiples discursos y representaciones actuales, algunas de las cuales desembocan en un cuestionamiento de las fronteras mismas del poder de Estado. El *indigenismo* de antaño, práctica administrativa, es reemplazado hoy por un nacionalismo indio decididamente político.

Los imaginarios religiosos

La Iglesia se encuentra, a mediados del siglo XX, a la defensiva: en Europa y en América del Norte, las masas urbanas, ya mayoritarias, se interesan más por el consumismo que por el mensaje evangélico. Y, en el campo ideológico, las ideas socialistas parecen más atractivas, sobre todo entre los jóvenes. En este contexto, en 1960 el Vaticano emprende una puesta al día (*aggiornamiento*) a nivel dogmático, litúrgico y social. En el plano social se llama al compromiso en favor de los pobres, particularmente de los del Tercer Mundo. Los encuentros episcopales de Medellín y de Puebla adaptaron ese programa a una América

Latina donde la izquierda estaba en plena ascensión. Uno de sus resultados fue el nacimiento de la *teología de la liberación*.

Si el continente latinoamericano es mayoritariamente católico, su base más fervorosa y practicante la constituyen los millones de indios y mestizos de Mesoamérica y de los Andes, descuidados por un clero local escaso y que prefiere la vida urbana. Después de la Conquista, estos sectores han recompuesto su visión del mundo combinando de manera sincrética las creencias y los ritos precolombinos con los que proceden del catolicismo popular. La articulación al mercado y al Estado no los ha transformado en proletarios. Viven todavía en un mundo encantado donde lo sagrado está presente por todas partes: en las fuentes, en las peñas, en los animales silvestres y en el maíz. Al respecto, vemos resurgir en los escritos de los teólogos de la liberación la visión lascaliana: los indios son fundamentalmente buenos y muy religiosos. El colonialismo y el capitalismo han introducido entre ellos el mercantilismo, el alcohol y la violencia. La tarea de la Iglesia consiste en reevangelizarlos, asociando al mensaje evangélico un esfuerzo verdadero para sacarlos de las condiciones materiales espantosas en las que viven. De allí, paralelamente a la predicación y a la administración de los sacramentos, la organización de cooperativas, de asociaciones agrarias, de comités para la construcción de carreteras y la aducción de agua potable.

En el campo, los católicos comprometidos se encuentran a menudo con activistas de izquierda que han venido para realizar la revolución socialista. El objetivo final difiere, claro, pero los fines inmediatos pueden coincidir: luchar contra los grandes propietarios, los comerciantes y los caciques. Catequistas y jóvenes cuadros indígenas serán socializados en un nuevo sincretismo que toma del marxismo varios de sus conceptos, al mismo tiempo que el cristianismo le proporciona otros símbolos y, sobre todo, una legitimidad que trasciende la existencia ordinaria. Entre las proposiciones fundamentales de este discurso: Cristo era revolucionario; el comunitarismo autóctono es una forma de socialismo; no hay que obedecer a las autoridades ilegítimas; hay que organizarse para defender nuestros derechos. Y, sobre todo: los indios son los más oprimidos y los más explotados; así pues su liberación contribuirá a la salvación de todos. Además, la victoria es segura, puesto que Jesús dijo: “los últimos serán los primeros”. Esta elaboración está centrada en una nueva figura ideal: el indio cristiano y activista de izquierda. Las dos Declaraciones de Barbados (1971,

1977), en las que han participado miembros del clero, antropólogos e indígenas, constituyen su manifiesto¹.

En amplias regiones densamente pobladas por indígenas, otro discurso viene a completar el de la teología de la liberación, la *teología india*. Ésta también se arraiga en Vaticano II, pero especialmente en el fracaso rotundo que tuvo un aspecto de la Nueva Liturgia en las comunidades indígenas. Considerando como “idolatría” el culto omnipresente a las imágenes, las autoridades eclesiásticas decidieron eliminarlas. A las protestas vehementes de los fieles, sucedió un culto clandestino en los lugares donde se les había depositado. Al contrario, la misa y los cánticos en lenguas indígenas tuvieron un gran éxito. Apoyándose en esta experiencia, la teología india, en lugar de “reprimir la idolatría”, decidió integrar esta “religiosidad viva” a la corriente principal de la fe: se tradujo el Evangelio en las principales lenguas indígenas (lo que los protestantes hacían ya desde hace medio siglo) y no se prohibieron más las manifestaciones “paganas” (música, máscaras, danzas y cohetes) que acompañan la celebración de las fiestas católicas. Los propios rituales amerindios dejaron de ser denunciados y perseguidos. Algunos obispos comprometidos, como Samuel Ruiz en Chiapas, decidieron añadir esta nueva dimensión a la línea de pensamiento y de acción de protesta que venían desarrollando. En otras diócesis, sin embargo, parece que el militantismo social de antes haya sido reemplazado, más bien, por la integración de ciertos elementos amerindios en la liturgia y por el sermón en lengua autóctona; la imagen que prevalece entonces es la del “indio cultural”.

Este activismo social y político no era completamente desinteresado, por supuesto. Aquellos que los caciques llaman los “curas comunistas” aumentan el prestigio de la institución entre los indígenas, a la vez que los “reevangelizan” poco a poco. Si bien las autoridades episcopales (y papal!), que reciben las denuncias de los sectores políticos y religiosos conservadores, intervienen a veces, cuando los cristianos comprometidos “exageran”, toleraron hasta hoy cierto activismo social, incluso después de que Juan Pablo II pusiera un cierre definitivo a las grandes reformas de sus predecesores. En efecto, la Iglesia católica, que antes tenía el monopolio de lo religioso en América Latina, debe enfrentarse ahora a una competencia creciente de las iglesias protestantes fundamentalistas

¹ Véase Déclaration de la Barbade 1972; Declaración de Barbados II, en Bonfil Batalla (dir.) (1981).

que construyen, acerca de estas “tribus perdidas de Israel”, un imaginario bien diferente.

Pues la representación del indio “esclavo de Satanás”, que se fue esfumando del imaginario católico, ha sido retomada por nuevos actores en el escenario religioso: las iglesias pentecostales. La ofensiva pentecostal-evangélica hacia los pueblos indígenas de América Latina, se despliega sobre todo después de 1936, fecha en que se establece el Instituto Lingüístico de Verano/Wycliffe Bible Translators en México, y se acentúa después de 1980 (Stoll, 1981). Los misioneros actúan preferentemente en los barrios pobres de las ciudades y entre los indígenas, aunque tengan también un éxito cada vez mayor dentro de las clases medias, como en Brasil y en Guatemala (Stoll, 1991). Su éxito entre los pueblos autóctonos, que son considerados como los más tradicionales en las sociedades latinoamericanas, merece que le dediquemos una atención particular. Un primer factor, entre los más importantes, es que ni las revoluciones liberales decimonónicas, ni los intentos revolucionarios más recientes han logrado hacer desaparecer la miseria, la violencia y el racismo hacia los indígenas. Además, frente a la creciente crisis económica, que a menudo se acompaña hoy en día de una crisis sociopolítica y ecológica, los rituales y creencias tradicionales parecen menos eficaces: pese a los sacrificios y a las libaciones, *Vêgõ* ya no trae la lluvia en la Montaña de Guerrero, México, y los comerciantes ya no pagan nada por el café. Las iglesias pentecostales comparten un mensaje sencillo y un tipo de ritos que constituyen una de las claves de su aceptación. Todos los problemas sociales actuales son obra del Maligno; sólo la fe en Dios asegura la salvación eterna y los verdaderos creyentes se ven colmados, en vida, por las bendiciones divinas, como la salud y la prosperidad material; la venida de Cristo se aproxima. En segundo lugar, su forma típica de organización son pequeñas unidades de culto bajo la dirección de un pastor, quien a menudo es originario de ese lugar también. El culto está centrado en los cánticos de alabanza a Dios, la predicación, y en la curación de los males del cuerpo y del alma mediante la oración y la imposición de manos, formas de ritual que se asemejan en alguna forma al shamanismo tradicional, lo que favorece las adhesiones. Las creencias y ritos autóctonos se consideran de inspiración satánica, puesto que a las “supersticiones” indias se añadió la “idolatría” católica. Aunque los pastores utilicen en el culto las lenguas amerindias, exigen de los adeptos un rechazo global de su cultura “pagana” y su adhesión a otra cultura, la del

Verdadero Cristianismo, fundada en la interpretación literal de las escrituras (Beaucage, 2005).

Los imaginarios políticos

Los imaginarios políticos de la indianidad son también múltiples. Distinguiré aquí un imaginario internacional reciente, el “indio pueblo”, y su doble traducción en los imaginarios nacionales: el “indio peligroso” y el “indio multicultural”.

El hecho inédito, radicalmente nuevo de la última generación, ha sido sin duda la emergencia de un imaginario político transnacional, global, de la indianidad. Los diversos Estados coloniales, España, Francia, Inglaterra y Portugal, habían elaborado cada uno representaciones de los autóctonos que correspondían a la diversidad de sus proyectos colonizadores y, en menor medida, a la de los pueblos encontrados. En el siglo XX, estas representaciones se esfumaron a medida que la construcción de la unidad nacional de los jóvenes Estados de América no dejaba lugar al Otro cultural interno. La tarea de asimilación final del indio fue delegada a las administraciones de los institutos indigenistas y de los *Departments of Indian Affairs*. En el imaginario de los pueblos occidentales sólo quedó una imagen difusa del indio eliminado o asimilado, que a veces resucitaba en el curso de un *western* o de un discurso populista. En este contexto, los indios de América hispánica, para sobrevivir, tuvieron que adoptar otra identidad: la de una clase social, el campesinado. En efecto, al liberar a los indios de la servidumbre inherente a su estatuto, los reformadores liberales habían desposeído a la mayoría de ellos del acceso a las tierras comunales y habían debilitado o suprimido las formas de gobierno local establecidas en tiempos de la Colonia (cabildos, repúblicas de indios, resguardos). Por su parte, la izquierda latinoamericana, a fin de ganarse a las masas rurales, incorporaba a sus programas la restitución de las tierras a “quien la trabajaba” (Mariátegui, 1968). Los indígenas entraron en el juego, en el cual estaba combinado el discurso liberal sobre la ley y los derechos individuales con un discurso agrarista con connotaciones milenaristas. Las revoluciones mexicana (1910-1917), guatemalteca (1945-1954), boliviana (1952), peruana (1968), logradas o saboteadas, todas tuvieron un componente agrario y consolidaron —incluso recrearon— comunidades generalmente formadas por indígenas o mestizos llamadas “campesinas”.

*Del indio-víctima al indio-pueblo:
un imaginario internacional de la indianidad*

A fines de la década de 1960, varios acontecimientos, muy distantes entre sí, se conjugaron para dar una actualidad a la cuestión autóctona. En 1969, un grupo de jóvenes lacotas se apoderó de la prisión abandonada de la Isla de Alcatraz y, por mofa, propone comprarla por unas cuentas de vidrio y otras baratijas; es decir, al mismo precio que pagaron los holandeses por la isla de Manhattan, tres siglos antes. En 1970, el etnólogo Robert Jaulin publicó *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. En el mismo año, un libro colectivo mexicano cuestionaba toda la política indigenista de ayer y de hoy (Warman, Nolasco, Bonfil Batalla, Olivera Valencia, 1970). En 1971, un estudio de Darcy Ribeiro denunciaba con pruebas el genocidio de los indios de Brasil (Ribeiro, 1979). Una parte del imaginario occidental se derrumbó; el Don de la Civilización se había convertido en exterminación. Si algunos como Jaulin no veían solución alguna a esta constatación trágica, otros lo relacionaron con un elemento fundamental del discurso político occidental: *el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos*. De allí se concluyó: para parar la masacre, reconozcamos a los pueblos autóctonos este derecho, que acababa de servir de marco jurídico al mayor cambio de la posguerra, la descolonización.

¿Era aplicable este derecho a los pueblos amerindios? “Sí”, afirmó a partir de 1969 una nueva generación de líderes indígenas de América del Norte, blandiendo la Carta de Naciones Unidas: “Cumplimos con todos los criterios de una nación: historia y lengua propia, territorio común, etcétera, tanto como los argelinos o los vietnamitas”. “No”, respondieron los Estados nacionales, que se atrincheraron detrás de otro principio, el de la soberanía de los Estados: “Ustedes están dentro de nuestro territorio y forman parte de nosotros”. En aquel momento, las reivindicaciones autonomistas apenas si alcanzaban a los pueblos autóctonos de América Latina, que reclamaban tierras para cultivar y no —por lo menos todavía no— territorios.

Quizás el debate no hubiera alcanzado una notoriedad internacional sin la intervención de un organismo, en principio bastante alejado de las cuestiones indígenas: la Organización Internacional del Trabajo. En 1958, había adoptado la Convención 107, sobre los “derechos de las poblaciones indígenas y tribales”, refiriéndose a los millones de habitantes de las colonias europeas en África, en Asia y en el Pacífico. El documento tenía como objetivo la mejora de sus

condiciones de vida y de trabajo y asumía que no podría lograrse sino integrándolos completamente a la sociedad, con la libertad y los mismos derechos *individuales* que los demás ciudadanos (Schulte-Tenckoff, 1997). Fue muy diferente la Convención 169, producida por la misma organización treinta años después (1989) y cuyo título refleja la evolución de la situación internacional: “Convención relativa a los *pueblos* indígenas y tribales en los países independientes” (cursivas mías). En efecto, los expertos habían notado que, incluso después de la retirada del poder colonial, la condición de los indígenas podía no mejorarse: África del Sur, con su régimen de *apartheid*, simbolizaría durante muchos años este tipo de opresión. Sin embargo, será el cambio radical de perspectiva ya presente en el título que convertirá el documento en el más conocido y más utilizado por los autóctonos: ya no se habla de “gentes” (*people*) sino de “pueblos” (*peoples* —en inglés, la “s” final a esta palabra es capital).

Desde su introducción, el documento establece que “se trata de suprimir las normas anteriores cuyo fin era la asimilación” (*Convención...* en Schulte-Tenckoff, 1997:198). “Toma en cuenta las aspiraciones de dichos pueblos a tener el control de sus instituciones, de sus modos de vida y de su propio desarrollo económico”. Recuerda “la contribución particular de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, social y ecológica de la humanidad” (*ibid.*). Los países firmantes de la Convención se comprometen a reconocer “los valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales de esos pueblos [...] [y su] “derecho de decidir de sus propias prioridades en lo que se refiere al proceso de desarrollo [...]” (nota 14, *ibid.*:200-201).

En lo que se refiere a las tierras, se precisa, de entrada, que el término “comprende el concepto de territorios, que incluye la totalidad del medio ambiente, en las regiones que dichos pueblos ocupan o utilizan de alguna manera”. La Convención 169, ratificada hasta la fecha por diez países de las Américas (con la abstención notable de Canadá y Estados Unidos), constituye mucho más que un texto jurídico: ha sido el texto fundador que estableció las bases de un nuevo imaginario internacional relativo a los autóctonos, legitimando representaciones hasta ahora limitadas a ciertos grupos indígenas y algunas organizaciones no gubernamentales (ONG).

Se asistió al asentamiento y al desarrollo rápido de este imaginario en el discurso indígena del Norte al Sur y los demás organismos internacionales tuvieron que ajustar en consecuencia sus propias representaciones y prácticas.

Es así como el Banco Mundial, cuestionado diez años antes cuando financió un megaproyecto amazónico de la dictadura brasileña, emitió en 1991 la Directiva Operacional OD.420 relativa a los pueblos indígenas, en la que daba su propia definición de esos pueblos que “tienen una identidad social y cultural diferente de la sociedad dominante, lo que los vuelve susceptibles de no recibir su justa parte” (*Directiva...*, en *ibid.*:210).

Contrariamente a numerosos países latinoamericanos, Canadá, Estados Unidos y la mayoría de los países europeos (con excepción de Noruega) siempre se negaron a ratificar la Convención 169. Entonces, este grupo de gobiernos tuvo que poblar a su manera este nuevo imaginario de la indianidad que amenazaba poner en peligro su soberanía. De golpe, se atribuyó en 1992 el premio Nóbel de la Paz a Rigoberta Menchú, activista maya de Guatemala; se decretó que 1993 sería el *Año Internacional* y 1995-2004, el *Decenio Internacional de “Gentes” Indígenas* (sin “s” a *people*, por supuesto).

En Naciones Unidas, se había creado en 1982, dentro de la Comisión de Derechos Humanos, un grupo de trabajo “relativo a la promoción y a la protección de los derechos humanos [...] de las poblaciones autóctonas”. En vez de producir un texto centrado en los derechos individuales, el grupo de trabajo, influenciado por los representantes de organizaciones indígenas, redactó el Proyecto de Declaración sobre los Derechos Indígenas: a par de los derechos individuales a la igualdad y a la no-discriminación, dejaban un amplio espacio al derecho a la diferencia cultural, a un territorio y a los derechos políticos de los pueblos autóctonos, incluso el derecho a la autodeterminación (*ibid.*:217-224). El texto apareció como inaceptable a los representantes de muchos Estados, porque consolidaba más aún las bases políticas y jurídicas del nuevo imaginario, subversivo, de la toma de conciencia indígena. En vez de llevar el proyecto a la Asamblea de Naciones Unidas, donde podía ser adoptado, el Consejo Económico y Social de la ONU creó un comité “inter-sesional” para volver a formular el esbozo, lo que continuó haciendo durante diez años, hasta llegar a una propuesta definitiva en junio de 2006. Esta Declaración recoge la mayor parte de las recomendaciones del Proyecto: derecho a la autodeterminación (art. 3), al autogobierno (art. 4), al respecto de su organización social (art. 5) y de su cultura (arts. 8 y 11), etcétera. A los Estados se les exige que apoyen y protejan estos derechos. Del proceso similar iniciado en la OEA todavía se esperan los resultados.

El imaginario moderno de la indianidad, antaño unificado alrededor del concepto liberal de asimilación y de igualdad (en teoría) de derechos individuales, estalló al emerger la figura polémica del “indio-pueblo”, que se arraigaba en el concepto occidental de nación. Desde hace veinte años, las organizaciones amerindias y sus aliados (ONG, iglesias, grupos progresistas) vieron la importancia de aprovechar las tribunas internacionales para promover su causa y realizaron un importante trabajo político, cambiando poco a poco el lenguaje radical y a veces místico del Tribunal Russell y del Grupo de Barbados por una estrategia de presiones que, a partir de logros internacionales aspira prioritariamente modificar las constituciones políticas y las leyes para conseguir espacios de autonomía dentro de los Estados.

El indio peligroso

Dentro del imaginario occidental, el indio reivindicativo reemplazó al indio desaparecido, desde que representantes indígenas tuvieron acceso a las tribunas internacionales que acabamos de mencionar. Los gobiernos de los Estados del Norte y del Sur, decidieron primero enfrentar ese movimiento indígena global en los escenarios nacionales, donde tienen más espacios para actuar. Primero, se empleó la mano dura, el método general de las dictaduras militares que, hace apenas veinticinco años, dominaba América Latina desde Argentina hasta Guatemala. Entre los miles de víctimas de la dictadura de Pinochet se cuentan muchos activistas mapuches. En México —país que en cuestión de dictadura conoció, sobre todo en el siglo XX, la “dictadura perfecta del PRI” (*dixit* Vargas Llosa)—, los dirigentes campesinos e indígenas figuraban en buen lugar, junto a los estudiantes, entre los quinientos desaparecidos en la década de 1970. En cuanto al genocidio perpetrado en Guatemala, a principios de 1970, bajo Efraín Ríos Montt, es demasiado conocido para que lo detallemos aquí.

Sin embargo, el método duro tiene sus límites políticos, y las dictaduras, sus límites históricos. En la década de 1980, las sociedades latinoamericanas iniciaron un laborioso proceso de “democratización vigilada”. Los nuevos regímenes democráticos, bajo presiones internas y externas, decidieron construir representaciones aceptables de la indianidad para hacer frente al “peligro indígena”. Para ello, miraron lo que hacían los Estados del Norte, Estados Unidos y Canadá, y descubrieron el multiculturalismo.

El indio multicultural

En lo que se refiere a Canadá, el multiculturalismo, discurso oficial —con el bilingüismo— desde 1970, proclama, tanto hacia los indígenas como hacia los quebequenses y acadienses,² y los diferentes grupos inmigrantes: “Ustedes protestaron con razón contra las políticas anteriores de asimilación. Su diversidad cultural es una riqueza para todos y debe ser apoyada. ¡Viva el multiculturalismo!”. Los gobiernos llegaron a considerar que, en el fondo, la existencia de los pueblos indígenas no es incompatible con la unidad nacional. Se les puede llamar “Primeras Naciones”, si les gusta,³ y reconocerles, en las ochocientas reservas en las que están diseminados, cierta autonomía interna, pomposamente llamada “autogobierno”. Este modelo, muy similar, en lo esencial, a lo practicado por el *Bureau of Indian Affairs* de Estados Unidos, fue el que se ofreció a América Latina. Se encuentra muy bien expuesto en el libro de Will Kymlicka (1995).

¿Estarían los Estados redibujando las fronteras de su poder, aunque parcialmente, a favor de los indígenas? El análisis revela que no. Así como la Iglesia católica, hace veinte años, neutralizó el indio-activista-de-izquierda de la teología de la liberación por el indio cultural de la teología india, los Estados intentan ahora empujar el peligroso indio-pueblo, *sujeto* de derechos, fuera del horizonte de lo político, sustituyéndole por un simpático indio multicultural, *objeto* de políticas administrativas (comités paritarios, subsidios...) ¿Cómo podrán insertarse estas representaciones dentro del imaginario dominante y de las políticas de Estado? En primer lugar, en esta era de las comunicaciones los gobiernos estiman que ya no hacen falta las humillaciones ni los castigos del maestro y del misionero para acabar con las lenguas y las culturas indígenas.

² En Canadá, los indígenas incluyen, además de los amerindios, los inuit (antes llamados esquimales); son casi un millón y forman la mayoría de la población en las regiones boreales (Nunavut y Territorios del Noroeste). Los quebequenses (o *Québécois*) son los habitantes de la provincia de Quebec, en su gran mayoría francófonos, descendientes de los primeros europeos que se establecieron en el valle del río San Lorenzo; su número es alrededor de seis millones. También francófonos son los cien mil acadienses (*Acadiens*), que viven en las provincias atlánticas del país, sobre todo Nouveau-Brunswick, donde forman la mitad de la población.

³ Vale la pena notar que este estatuto de “nación” acaba (noviembre de 2006) de ser reconocido por el actual gobierno conservador a los *Québécois*, pero con la adición “dentro-de-un-Canadá-unido”.

La televisión y el éxodo hacia las ciudades aculturaban rápidamente, y sin dolor, a las jóvenes generaciones, que participan cada día más del imaginario globalizado. En segundo lugar, desde la crisis financiera de la década de 1980, los gobiernos del Norte han iniciado un desmantelamiento progresivo de sus campos de intervención social, de la misma manera que se impuso a los países del Sur con los Programas de Ajuste Estructural. Este cambio de las fronteras de la responsabilidad del Estado, decidido unilateralmente, se presenta a los indígenas como al conjunto de la población como una respuesta democrática a sus demandas: es la filosofía del llamado “empoderamiento” (*empowerment*) que quiere desplazar la “cuestión indígena” fuera del campo de lo político.

Así lo entendieron muy bien los gobiernos del Sur. En 1988, después de largos y ásperos debates, las diversas formaciones políticas brasileñas acabaron incluyendo en la nueva constitución el principio de autonomía de los pueblos indígenas. En México, el gobierno de Salinas de Gortari (1988-1994) introdujo una enmienda en el artículo IV constitucional, para insertar el reconocimiento de la *existencia* de pueblos amerindios (en un país que cuenta con el mayor número de indígenas en América Latina, es decir alrededor de doce millones!). Otras enmiendas constitucionales han reconocido su existencia y sus “derechos legítimos” en Guatemala (1985), Nicaragua (1986) y luego en los países andinos (Stavenhagen, 2002:32-33). Sin embargo, los Programas de Ajuste Estructural impuestos en todo el continente durante el mismo periodo, pronto enfriaron el entusiasmo de los indígenas: la educación, la salud, la ayuda a la agricultura, nada escapó a la guillotina de los recortes presupuestarios, mientras que las empresas del sector público eran malvendidas o cerradas. Todo eso, bajo la vigilancia de los grandes acreedores internacionales. Estas medidas afectaron en primer lugar a los indígenas que forman la capa más pobre de la población (Davis, 2002:230-231).

Siguiendo la misma política de privatización, se les quitó la tierra misma, fundamento indispensable en el ejercicio de cualquier autonomía, para ofrecerla en el mercado. En Brasil, el presidente Fernando Henrique Cardoso enmendó la Ley sobre los indios de 1988, para permitir a las grandes empresas mineras y forestales cuestionar las fronteras de los territorios indígenas antes de su demarcación definitiva. En México, el mismo Salinas de Gortari, que había reconocido la existencia de los indígenas, suprimió la inalienabilidad de las tierras ejidales y comunales, inscrita en la Constitución desde la Revolución. Las culturas y las lenguas de los grupos así fragilizados ya no se niegan, pero, al

par del reconocimiento oficial, sufren un doble proceso: se las percibe como “folklóricas” y “exóticas”. El primer proceso las extrae de su contexto para convertirlas en marcadores secundarios, *folk*, de la identidad nacional. Mientras que el segundo las transforma en atracciones para el turismo, contribución “sustentable” para economías locales arruinadas (Urban y Sherzer, 1991:10-11). De esta forma, el multiculturalismo y la descentralización administrativa, sucedáneos oficiales a la autonomía política y cultural de los pueblos indígenas, se inscriben de lleno en la política de retirada del nuevo Estado ultra-liberal de sus intervenciones en lo social y en lo económico.

Los indios de los indios o la construcción de imaginarios indígenas

Durante el mismo periodo (1970-2000), las organizaciones indígenas emprendieron también, por cuenta propia, el redefinir la indianidad a nivel internacional, proponiendo a la vez nuevas representaciones de lo político. Entre los momentos fuertes de esta redefinición he escogido tres acontecimientos/procesos: la Celebración del Quinto Centenario de la llegada de Colón (1992), el levantamiento zapatista (1994) y la elección a la Presidencia de Evo Morales, candidato del Movimiento al Socialismo (MAS), en Bolivia, en 2006.

A fines de la década de 1980, varios países de América y Europa anunciaron la celebración en gran pompa del aniversario del “descubrimiento” de América, lo que provocó la indignación de las organizaciones indígenas en pleno desarrollo. Éstas vieron en ello la glorificación de la Conquista y les pareció necesario elaborar un contra-discurso, lo que dio lugar a varios encuentros internacionales, entre 1989 y 1992. En octubre 1989, en Bogotá, arrancó la *Campaña de Resistencia Indígena y Popular*. En julio de 1990 tuvo lugar en Quito el *Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios*. En 1991, en Xelajú (Quetzaltenango) Guatemala, se llevó a cabo el *Segundo Encuentro Continental*, pero, esta vez, *de Resistencia Indígena, Negra y Popular*.

Los cambios de nombre, de un encuentro a otro, reflejan las dificultades de producir una definición que corresponda a la realidad diversificada de más de treinta millones de personas, esparcidas desde Alaska hasta Patagonia. En mi opinión, el encuentro de 1990 en Quito fue el que produjo los materiales discursivos más ricos, fruto de la reflexión de ocho comisiones de trabajo. La primera comisión, sobre la autodeterminación, tropezó primero con la apelación

misma del colectivo indígena: *nacionalidades, pueblos o naciones* indias, “según la denominación que tenemos en cada país” (Sarmiento, 1998:308-313). Se elige por fin “pueblo”, “porque el término tiene un estatuto en los documentos de derecho internacional” (*ibid.*). Más adelante, una vez afirmado el derecho a la autodeterminación, se añade que se trata de una “plena autonomía *dentro de los marcos nacionales*” (cursivas mías), aunque se precisa “o soberanía, en el caso de los pueblos de América del Norte. Lo que desemboca en un proyecto político: el autogobierno. Para eso, hay que destruir el actual sistema capitalista”. Los autores subrayan desde el principio que esta lucha no debe llevarse a cabo de manera aislada: hay que “caminar al lado de los campesinos, de los obreros, de los sectores marginados y de los intelectuales comprometidos a favor de nuestra causa para destruir el sistema dominante y opresor y construir una sociedad pluralista, democrática y humana”.

El examen de este discurso, que quiere definir una identidad y una visión del mundo propiamente amerindias, pone en relieve, primero, que se trata de una visión claramente moderna, a pesar de las muchas referencias a las raíces milenarias de la indianidad. Esta visión se inspira del pensamiento occidental progresista relacionado con los grupos subalternos y su emancipación. Traza una oposición entre un pasado propio de igualdad y armonía con la naturaleza y un presente de enajenación, de destrucción y de opresión; invoca la necesidad de una alianza de todos los oprimidos para construir una utopía igualitaria. Y desemboca sobre el derecho de gobernarse a sí mismos de manera democrática. Algunos quisieron ver allí la prueba de la falta de autenticidad de este discurso, que les pareció discrepar en relación con la realidad autóctona de hoy. Creo que esa apropiación, que es también una subversión de las categorías del Otro, se entiende primero en función de las negociaciones con el Estado, que exigen el uso de representaciones comunes al conjunto de la sociedad. El carácter profundamente subversivo del discurso político amerindio aparece cuando establece un nuevo sujeto histórico, depositario de los atributos y los derechos anteriormente reconocidos al sujeto dominante, el Estado-nación: una cultura, una historia y saberes propios, un derecho a decidir para sí de su presente y de su porvenir.

Sin embargo, a la vez, el texto que resultó del encuentro continental encierra una contradicción en el modo mismo de la integración que trata de realizar a partir de representaciones comunes. Uno se encuentra con dos proyecciones distintas de la indianidad que se intentó hacer coexistir en los encuentros de

Quito y de Xelajú: una centrada en el indio-clase y la otra en el indio-pueblo. Esta divergencia, ya presente en la imprecisión entre “autonomía” y “soberanía” refleja una tensión profunda en el seno del movimiento indígena americano. En Mesoamérica y en los Andes, la presencia de mayorías mestizas y de fuertes minorías indias, ha creado una relación imaginada de integración particular en relación con el Estado nacional: los indígenas más politizados se consideran los *verdaderos* mexicanos, guatemaltecos, bolivianos, oprimidos por una camarilla sin vergüenza, extranjera o, por lo menos, sumisa al extranjero. Históricamente, estas organizaciones han estado cerca de los partidos marxistas y adoptan un vocabulario y una estrategia similares: favoreciendo las alianzas amplias con los sindicatos obreros y los sectores populares de las ciudades, para lograr cambios sociales y políticos que formulan en términos de ruptura con el sistema capitalista.

Por el contrario, en los países en los que la colonización de sustitución ha triunfado (como Canadá, Estados Unidos, pero también Brasil, Argentina y Chile), los indígenas nunca han considerado que poseían la misma identidad nacional que la mayoría (y ésta siempre los ha excluido). En consecuencia, la representación propuesta por las organizaciones indígenas en estos países es la de una lucha de naciones colonizadas contra una nación colonial dominante. El discurso insiste aquí en la legitimidad que da el estatuto de primeros habitantes del territorio, antes de la constitución de los Estados nacionales actuales. De allí las referencias a la Tierra-Madre y la reivindicación de una espiritualidad propia (Diskin, 1991:168 y ss.).

Las diferencias entre estas dos concepciones no son meramente simbólicas. La lucha histórica por la tierra ha tomado en el continente dos formas bien diferentes: el imaginario campesino de los indígenas de Mesoamérica y de los Andes los incita a reclamar *tierras para cultivar* para sus comunidades, que son una forma de organización social anterior a la conquista española y que la política colonial no ha hecho más que reforzar. Los miembros de las nuevas organizaciones amerindias pertenecían a organizaciones campesinas, en los años 1970 y 1980. Pueden hacer frente común fácilmente con los campesinos mestizos y, juntos, aprovechar los resultados, esperando compartir también el poder de Estado después de la derrota del sistema capitalista.

Mientras tanto, en los países de fuerte mayoría de ascendencia europea o africana, la tierra que se reclama es un *territorio*, como parte de un imaginario de tipo nacional que elaboran sus intelectuales (Sarmiento, 1998:285-294).

Aquí la oposición no es simplemente con el Estado, sino más bien con el conjunto de la nación “colonial”, incluso los campesinos y los trabajadores de las empresas forestales y mineras. Sus principales aliados son las iglesias progresistas, los intelectuales y los grupos ecologistas. Sus logros se materializan en las diferentes formas de autonomía regional, en las zonas en las que los indígenas todavía conforman la mayoría: la Mosquitia, en Nicaragua, la Amazonia o el Gran Chaco. Las regiones autónomas serán dirigidas con instituciones tradicionales de gobierno y no se prevé compartir el poder con ningún Estado de tipo occidental.

En Quito se intentó rebasar la oposición entre estas dos visiones, produciendo un discurso híbrido. El conflicto estalló abiertamente en Xelajú, donde numerosas organizaciones, en particular las de América del Norte, se negaron a identificarse con una “resistencia indígena, *negra y popular*”, así como con la incorporación, en la declaración final, de un vocabulario que les pareció “marxista, luego extranjero”. La divergencia se manifestó, incluso, en la elección del lugar para la contra celebración de 1992: el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas, cuya sede estaba en Ottawa, proponía Tenochtitlán (México), mientras que el Grupo de Quito hizo triunfar la elección de Managua (*ibid.*:302, 259). De allí la deserción de participantes de la otra tendencia. Si bien los encuentros preliminares a 1992 permitieron a numerosos grupos indígenas una toma de conciencia continental de la indianidad de hoy. Sin embargo, las divergencias parecían irreconciliables entre los dos proyectos políticos: uno que podemos llamar “de clase” y un proyecto “de pueblo” o “nacional”.

El impacto del levantamiento zapatista

Apenas dos años después de la contra celebración, el levantamiento zapatista logró acercar estas dos visiones políticas. En efecto, por primera vez, campesinos indígenas de Mesoamérica hacían suyo el concepto de autonomía política y territorial, adaptándolo a un contexto geográfico donde autóctonos y mestizos (llamados *ladinos* en Chiapas) viven en estrecha asociación desde hace siglos. ¿Qué representa este movimiento?, ¿una retaguardia que se niega a aceptar el progreso ineluctable o, por el contrario, la evidencia de la inaplicabilidad de un modelo de modernización excluyente que, pese al cambio de partido en el

poder en México (en 2000) no logra arraigarse en el conjunto del país (Beaucage, 1998)? No voy a examinar detalladamente al EZLN, que ha sido objeto ya de varios estudios, pero voy a resaltar algunas características del discurso que propone.

La Declaración de la Selva Lacandona, publicada el primero de enero de 1994, presenta primero una síntesis de la historia de México: las luchas contra los invasores: español, primero, luego francés, y después la revolución popular de 1910, cuando el pueblo produjo sus propios líderes, Villa y Zapata. Revolución sabotada por los gobiernos ulteriores, terminando en un presente de miseria (“ni vivienda digna, ni tierra, ni trabajo...”) y la dictadura de una “camarilla de traidores” vendidos al extranjero. En conclusión, la lucha constitucional y legal de los últimos decenios resultó vana, lo que justifica la lucha armada del pueblo (EZLN, 1994a:85). En este primer texto no hay referencia explícita sobre la composición indígena del Ejército Zapatista. Lo que se exalta es el patriotismo *mexicano* revolucionario. En un comunicado del 6 de enero, con el fin de responder a las “calumnias y mentiras” del gobierno, que les acusa de ser “revolucionarios extranjeros”, el EZLN precisará que se trata de un levantamiento indígena, del sector “más humillado y desposeído de México, pero a la vez, del más digno”; también incluye “mexicanos de otros orígenes sociales” (EZLN, 1994b:149). Dentro de las exigencias formuladas por primera vez el 1 de marzo, se explicitan los diferentes niveles de identidad. Esta vez, la referencia a la indianidad aparece en diez de los treinta y cuatro puntos, que tratan, en su mayoría, de reivindicaciones políticas, económicas y sociales.

La evolución de la autodefinition del EZLN, tal como se manifiesta en los comunicados, puede prestarse a diversas interpretaciones. Si consideramos los referentes mencionados en la Declaración de la Selva Lacandona, el grupo se sitúa claramente dentro de la tendencia agrarista radical del movimiento político de la década de 1970: la historia del país vista como una sucesión de luchas, la constitución traicionada, la ilegitimidad del Estado capitalista, sometido a los invasores extranjeros, todos estos elementos del patriotismo revolucionario mexicano sugieren un movimiento que se pretende de envergadura nacional. En los días siguientes, al mismo tiempo que la insurrección se limitaba a la parte oriental de Chiapas, su impacto sobre el imaginario nacional e internacional era enorme. La explicitación de la dimensión indígena, no mencionada al principio, tuvo un eco aún más favorable. En la misma lista de peticiones de marzo de

1994, se asiste a una recomposición del conjunto de representaciones: los elementos agrarios (como la reforma al artículo 27), modernizadores (electrificación, carreteras, mercados para los productos), políticos (democracia), aparecen, de ahora en adelante, subordinados a la afirmación étnica. Se exige la “plena autonomía política, económica y cultural”, así como el desarrollo de las lenguas y culturas autóctonas. La eficacia de esta nueva estructura del discurso zapatista determinará su estabilidad en los años siguientes. A esto se añadirá la autonomía territorial que se concretizó en el segundo levantamiento, el 19 de diciembre de 1994, con la ocupación de treinta y ocho municipios y el establecimiento de otra zona insurgente en el centro-norte del estado. Así pues, parece que tanto por elección propia como por la dinámica de la coyuntura, el movimiento neo-zapatista quiso ser la síntesis de diferentes tendencias del movimiento popular campesino y popular reciente, tratando de conciliarlas en su discurso. Esta estrategia resultó fructífera, como lo demostró el apoyo amplio que consiguió, tanto en el interior como en el exterior de México. Tuvo también un impacto considerable sobre los indígenas de México y del continente. Docenas de organizaciones indígenas de México, convocadas por el EZLN, participaron en tres foros nacionales, que dieron lugar a la Asamblea Nacional Indigenista Pluralista por la Autonomía (ANIPA), de donde surgió a su vez, el Congreso Nacional Indígena (CNI), primera instancia política que representaba el conjunto de los amerindios de México (Ruiz Hernández y Burguete Cal y Mayor, 2003).

El tema de la autonomía, antaño confinado en América Latina a las discusiones de universitarios y de líderes amerindios, fue el tema central de las negociaciones entre los zapatistas y la Comisión de Concordia y Pacificación, representante del gobierno mexicano, en San Andrés Larrainzar. El Acuerdo sobre la Cultura y los Derechos Indígenas, firmado por ambas partes en 1996, concedía una amplia autonomía política y territorial a los pueblos indígenas. El gobierno de Ernesto Zedillo se negó a ratificarlo, argumentando que la palabra “pueblo” sólo podía significar “comunidad local” puesto que los pueblos indígenas son “comunales”. Sus reivindicaciones tendrían que ser satisfechas a nivel de las estructuras municipales, un poder delegado y bastante reducido. En éste, únicamente, se aceptaría la validez de su derecho consuetudinario, la enseñanza de sus lenguas, así como la representatividad de sus consejos de ancianos. La Ley Indígena adoptada por el Congreso y el Senado en 2001, retoma esencialmente el mismo punto de vista (véase Sieder, 2002:196).

Al contrario, los grupos amerindios organizados, si bien consideran que la comunidad local es y ha sido el lugar privilegiado de la resistencia indígena desde la Conquista, de ninguna manera aceptan ser arrinconados en miles de caseríos cuando los problemas son globales y exigen soluciones globales (Díaz Polanco, 1991). El proyecto de regiones autónomas multiétnicas hubiera obligado al Estado a redefinir las fronteras políticas y administrativas, en una forma que reconozca a los doce millones de indígenas del país un estatuto de sujeto político distinto. La ley de 2001 no satisfizo las exigencias del movimiento, pero las repercusiones internacionales del levantamiento de 1994 han permitido que se plantee la autonomía a escala del continente.

Reivindicando el derecho de gobernarse a sí mismos, los pueblos autóctonos de México y de otras partes entran de pleno en el debate muy contemporáneo que opone derechos colectivos y derechos individuales. Por una parte, rechazan la discriminación étnica y, como ciudadanos, reivindican los mismos derechos fundamentales y los mismos derechos sociales que los otros ciudadanos de los países donde se encuentran: derecho a la vida, en principio reconocido pero violado cotidianamente en numerosos países; derecho a la educación, a la libertad de expresión, a la salud, a la participación política. Frente a las políticas neo-liberales que acentúan las desigualdades, reclaman en voz alta el derecho de salir de la miseria (Davis, 2002). Reclaman además el derecho colectivo de mantener sus culturas, valores, educación y sistemas jurídicos propios. Para ello, recurren a otra representación de sí mismo, a otra “comunidad imaginada”, la nación (Anderson, 1983).

No hay una manera simple y unívoca de conciliar estas dos dimensiones de la pertenencia actual de los indígenas. En varios casos, no surge ningún conflicto fundamental entre la aplicación de normas específicas aceptadas por el conjunto de la comunidad (por ejemplo, la propiedad agraria comunitaria o un currículum escolar modificado) y la concepción universalista de los derechos individuales, cuya protección es la gran justificación de los Estados democráticos modernos. Por su parte, el “universalismo” occidental está fuertemente marcado por una tradición cultural específica, la herencia judeocristiana. A veces, sin embargo, la incompatibilidad es flagrante, como cuando la tradición preconiza el matrimonio arreglado por los padres o la ejecución de los “brujos”. En las comunidades de hoy, quinientos años de contactos han producido, en vez de un dualismo, una interpenetración dinámica de las representaciones indígenas y occidentales en lo que se refiere a

los derechos. La costumbre jurídica indígena, *imaginario instituyente* en el sentido de Castoriadis (1986:280), existe en una relación dialéctica con la ley de Estado y se vuelve a negociar constantemente, en función de las circunstancias sociopolíticas cambiantes. Es un instrumento de resistencia antihegemónica en un sistema de poder asimétrico, instrumento caracterizado por su flexibilidad (Sieder, 2002:37).

El neozapatismo, después de disfrutar de un alcance internacional en la década de 1990, se fue esfumando poco a poco, en parte como consecuencia de la evolución de la coyuntura interna de México (como el cambio de gobierno en el 2000) y en parte por las decisiones de sus dirigentes (que llevaron a una difícil relación con el movimiento indígena y popular mexicano). Más generalmente, su incapacidad de generar un cambio amplio a nivel del país pone de relieve que la referencia prioritaria a la dimensión étnico-cultural (como lo hizo en el último periodo) no constituye en la actualidad una base de movilización suficiente y duradera. Para ser políticamente eficaz, incluso dentro del mundo indígena, parece que el discurso indianista debe incluir otros componentes de su imaginario actual, esencialmente la autopercepción de su pobreza junto con posibles soluciones.

El MAS boliviano, o la integración de las dimensiones social y étnica

El proceso boliviano aún está en una fase de transformaciones rápidas y sólo se pueden hacer conjeturas acerca de su futuro. Sin embargo, tiene ya una trayectoria suficiente para intentar un análisis. En 1978 surgió en Bolivia un movimiento con una línea etnicista estricta, el Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA). Su objetivo era la “liberación del Qullasuyo” (sección sur del antiguo imperio inca, que corresponde aproximadamente con Bolivia) de las dictaduras militares que se sucedían, a partir de la movilización de las masas indígenas. Se quiso retomar así la histórica lucha del líder Tupac Katari que llevó a cabo la guerra de los *ayllus* (comunidades indígenas) dos siglos antes. El movimiento tuvo intensos debates en cuanto a la vía que seguir y, en 1986 nació su brazo armado, el Ejército Guerillero Tupac Katari (EGTK) (Quispe, 2005:19 y ss.). El EGTK fue destruido por la represión, mientras que en 1992, el katarismo legal hizo alianza con el Movimiento Nacional Revolucionario de Sánchez de Lozada; éste nombró a Víctor Hugo Cárdenas, líder aymará, su segundo en la

campaña. En palabras de Nancy Postero: “Una vez más, la elite del MNR, esta vez con la elite aymarará de su lado, prometió incorporar las demandas indígenas en las nuevas instituciones estatales” (2005:65). En efecto, durante su primer mandato (1993-1997), Sánchez de Lozada creó la Subsecretaría de Asuntos Étnicos (dirigida, al principio, por el propio Cárdenas), proclamó el multiculturalismo y definió un estatuto legal para comunidades y autoridades indígenas. Además, descentralizó hacia los municipios una parte del erario estatal. Pero estas reformas quedaron dentro de una reforma del Estado que seguía las pautas neoliberales dictadas por las instituciones internacionales y por sus acreedores, como la privatización de hidrocarburos y los recortes de los servicios públicos. Las desigualdades entre la elite empresarial y las masas populares, mayormente indígenas, no pararon de crecer (*ibid.*:66 y ss.).

Paralelamente, a partir de 1980, en el lejano valle del Chapare, pequeños productores reivindicaban el derecho de sembrar la coca, producto milenario de la zona más cálida. En efecto, campesinos y mineros del altiplano utilizan la hoja de coca desde siempre como estimulante ligero. Después de marchas y movilizaciones lograron parcialmente su objetivo. Cuando, a fines de la década de 1990, el gobierno decidió privatizar la distribución del agua potable en la ciudad de Cochabamba, transfiriéndola a intereses privados transnacionales, se enfrentó con una coalición de usuarios y de campesinos (dueños de los manantiales y lagunas) y tuvo que dar marcha atrás. El Movimiento al Socialismo nació de la fusión de esas luchas indígenas y populares.

La resistencia alcanzó su cumbre en 2003, cuando Sánchez de Lozada, siguiendo su política de privilegios a la empresa privada, autorizó la exportación de gas del suroeste boliviano hacia los mercados extranjeros, a través de Chile (mientras ningún gasoducto abastece la capital). La protesta social se amplió más aún, miles de opositores ocuparon la ciudad de La Paz y obligaron al presidente a huir. Nuevamente, en junio de 2005, la toma de La Paz por gente proveniente de todo el país, denunciando la política de hidrocarburos, obligó a su sucesor interino, Eduardo Rodríguez, a dimitir. Las elecciones de diciembre del mismo año dieron la victoria a Evo Morales, el candidato del MAS. Desde febrero de 2006, a pesar de la oposición de los sectores empresariales y agrícolas del Oriente, Morales ha puesto en marcha un ambicioso programa de reformas educativas y sociales, está realizando una reapropiación del sector de hidrocarburos y una reforma agraria, y también ha convocado a una constituyente para definir un nuevo proyecto de país.

A diferencia del katarismo, y más que el zapatismo, el MAS supo aliar, a lo largo de su trayectoria, la lucha contra la miseria y las desigualdades sociales a las demandas étnicas. Así pudo lograr un apoyo amplio, no sólo en las comunidades indígenas, sino entre los extensos sectores pobres de las ciudades y algunos sectores medios.

Conclusión

En las décadas de 1970 y 1980, la imagen del indio virtuoso y activista de la teología de la liberación se fusionó con la del indio revolucionario, siguiendo la corriente de la guerrilla guatemalteca, colombiana y chiapaneca. En el periodo actual de reflujo, a varios actores interesados en cambiar la situación de los indígenas (como el nuevo liderazgo autóctono y sus aliados) les pareció que el indio multicultural propuesto por el Estado podía coincidir, al menos en forma provisional, con el indio-pueblo, cuando la propuesta estatal se acompañe del reconocimiento de cierta autonomía territorial: como ocurrió en zonas tan diversas como el Norte canadiense (Nunavut), la Costa Atlántica de Nicaragua, parte del Chaco argentino y numerosos territorios indígenas de la Amazonia.

Actualmente, en las sierras mesoamericanas y andinas, en las selvas tropicales y los bosques boreales, así como en los barrios pobres de las metrópolis americanas, una joven generación de intelectuales indígenas elabora un nuevo imaginario autóctono, que quiere modernizar las culturas indias a la vez que preservar su especificidad, incluso recreando las diferencias que la globalización está atenuando. Sin embargo, no lo hacen en circuito cerrado. Sus discursos sólo se pueden comprender interrelacionándolos con los de los Estados, así como con los de otros actores nacionales e internacionales, como las ONG y las grandes agencias de la ONU. Por otra parte, para ser eficaz social y políticamente, parece que el discurso indianista debe incluir otros componentes de su imaginario presente, fruto de una interacción cada vez más amplia con el mundo no indígena.

Por esta razón el imaginario étnico de Chiapas y de Bolivia, y de otros lugares, contiene la reivindicación de una modernidad no exclusiva y controlada por la colectividad, estrechamente asociada con el combate para salir de la pobreza y de la exclusión. Casi no hay una lucha indígena reciente en la que el rechazo de la exclusión no esté presente (Sarmiento, 1998:247-249), a menudo

expresado como una denuncia del neoliberalismo. Además, como hemos podido ver, la articulación de la política indígena con el juego político nacional dista mucho de ser sencilla. Si bien ocurre que los autóctonos voten por los partidos y los candidatos que afirman representarlos (p. ej. en Bolivia en 2006), a menudo “las reivindicaciones autóctonas son canalizadas por otros medios que la política tradicional de partidos” (Stavenhagen, 2002:34).

¿Cómo se articula la pertenencia amerindia, que tiene forzosamente sus raíces en el pasado, con esa exigencia de inclusión en la modernidad? En el contexto de una globalización que se desarrolla bajo la dirección del capital financiero internacional, y en la que los actores sociales tradicionales (sindicatos, organizaciones campesinas, partidos políticos de izquierda) parecen tener menos capacidad para presionar al Estado y a los detentores del poder económico, vemos que numerosos excluidos consideran la referencia explícita a la indianidad-pueblo o a la indianidad-nación como una alternativa válida, a causa del “capital simbólico” de simpatía del que gozan los autóctonos en el imaginario contemporáneo. De este modo, las organizaciones indígenas llegan forzosamente a cuestionar los límites del poder político, tal como lo han definido los Estados.

La construcción de un nuevo imaginario de la indianidad, sintetizando las experiencias de los últimos decenios, parece inevitable. Corresponde a la convergencia de las prácticas indígenas en todo el continente. Este imaginario será necesariamente político y transnacional, apoyándose en la comunicación creciente entre los pueblos indígenas y, por primera vez después de la conquista de América, podrán ser los pueblos autóctonos sus principales arquitectos.

Bibliografía

- Amselle, Jean-Loup (1990), *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, París.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres.
- Beaucage, Pierre (1998), “The Third Wave of Modernization in Mexico. Liberalism, *salinismo* and Indian Peasants”, en *The cost of modernization in Latin America: Anthropological Perspectives*, Lynne Phillips (ed.), Windsor, Jaguar Books, pp. 3-28.

- (2005), “Parcours de l’indianité: théologie, politique, anthropologie”, *Cahiers du groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique Latine*, núm. 3, Université de Québec à Montréal.
- Bonfil Batalla, Guillermo (dir.) (1981), *Utopía y revolución. El pensamiento contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México.
- (1987), *México profundo. Una civilización negada*, SEP/CIESAS, México.
- Castoriadis, Cornelius (1975), *L’institution imaginaire de la société*, Seuil, París.
- Champlain, Samuel de (1993), *Des sauvages*, A. Beaulieu y R. Ouellet (dirs.), Éditions Typo, Montreal.
- Conseil Œcuménique Des Églises et Programme De Lutte Contre Le Racisme (1972), “La déclaration de la Barbade”, en *De l’ethnocide* (coll.), Union Générale d’Éditions, París, pp. 419-429.
- Colomb, Christophe (1979), *La découverte de l’Amérique*, FM/La Découverte, (2 vol.), París.
- Corten, André (1990), *Les peuples de Dieu et de la forêt, À propos de la “nouvelle gauche” brésilienne*, L’Harmattan/VLB, París/Montreal.
- Cortés, Hernán (1985), *Cartas de relación*, Instituto Gallach, Barcelona.
- Davis, Sheldon H. (1977), *Victims of the Miracle. Development and the Indians of Brazil*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2002), “Indigenous Peoples, Poverty and Participatory Development. The World Bank in Latin America”, en *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, R. Sieder (dir.), Palgrave MacMillan, pp. 227-251, Londres.
- Díaz Polanco, Héctor (1991), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI Editores, México.
- Diskin, Martin (1991), “Ethnic Discourse and the Challenge to Anthropology. The Nicaraguan Case”, en *Nation-States and Indians in Latin America*, G. Urban y J. Scherzer (dir.), University of Texas Press, Austin, pp. 156-180.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (1994a), “La declaración de la Selva Lacandona”, *Recherches amérindiennes au Québec* XXIV (3), pp. 85-86.
- (1994b), “Communiqué du CCRI-CG de l’EZLN, Mexique, 6 janvier 1994”, en Nadal, *A l’ombre de Zapata. Vivre et mourir au Chiapas*, La Pleine Lune, Montreal, pp. 147-154.
- (1994c), “Communiqué du CCRI-CG de l’EZLN, Mexique. Les demandes de l’EZLN. 1er mars 1994”, en Nadal, *A l’ombre de Zapata. Vivre et mourir au Chiapas*, La Pleine Lune, Montreal, pp. 181-191.
- Jaulin, Robert (1970), *La paix blanche. Introduction à l’ethnocide*, Seuil, París.

- Kymlicka, Will (1995), *Multicultural citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford.
- Mariátegui, José Carlos (1968), “Le problème de la terre”, en *7 essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, Maspero, París, pp. 58-97.
- Postero, Nancy (2005), “Movimientos indígenas bolivianos. Articulaciones y fragmentaciones en búsqueda de multiculturalismo”, en *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*, L.E. López y P. Regalsky (coords.), PROBEIB Andes/CENDA/Plural Editorial, La Paz, pp. 53-96.
- Quispe, Ayar (2005), *Los tupakataristas revolucionarios*, Editorial Willka, La Paz.
- Ribeiro, Darcy (1979), *Frontières indigènes de la civilisation*, Union Générale d'Éditions, París.
- Ruíz Hernández, Margarito y Araceli Burguete Cal y Mayor (2003), *Derechos y autonomía indígena. Veredas y caminos de un proceso. Una década 1988-1998*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- Sarmiento Silva, Sergio (dir.) (1998), *Voces indias y Quinto Centenario*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Schulte-Tenckoff, Isabelle, *La question des peuples autochtones*, Bruylant, Bruxelles.
- Sieder, Rachel (2002), “Introduction”, en *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave MacMillan, Londres, pp. 1-23.
- (dir.) (2002), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave MacMillan, Londres.
- Stavenhagen, Rodolfo (2002), “Indigenous Peoples and the State in Latin America. An Ongoing Debate”, en *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, R. Sieder (dir.), Palgrave MacMillan, Londres, pp. 24-44.
- Stoll, David (1991), *Is Latin America turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press, Berkely.
- Urban, Greg y Joel Sherzer (dirs.) (1991), *Nation-States and Indians in Latin America*, University of Texas Press, Austin.
- (1991), “Introduction: Indians, Nations-States and Culture”, en *Nation-States and Indians in Latin America*, G. Urban y J. Sherzer (dirs.), University of Texas Press, Austin, pp. 1-18.
- Warman, A., M. Nolasco, G. Bonfil Batalla, M. Olivera, E. Valencia (1970), *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México.
- World Bank (1991), *Indigenous Peoples Policy (Operational Directive 4.20)*, World Bank, Washington.