

Miradas a la Agenda Latinoamericana

PAZ V. MILET, EDITORA

FLACSO-Chile

Esta publicación es uno de los resultados de las actividades desarrolladas, en el ámbito de la investigación y la difusión, por el Área de Relaciones Internacionales y Militares de FLACSO-Chile. Estas actividades se realizan con el apoyo de diversas fundaciones, organismos internacionales, agencias de cooperación y gobiernos de la región y fuera de ella. Especial mención debemos hacer del apoyo de la fundación Ford en Nueva York para el proyecto Multilateralismo del siglo XXI. El desarrollo de FLACSO y su área de Relaciones Internacionales y Militares es posible por significativos auspicios de las fundaciones John D. and Catherine T. MacArthur, The William and Flora Hewlett Foundation y Fundación Ford en Santiago.

Las opiniones que se presentan en este trabajo, así como los análisis e interpretaciones que en él se incluyen, son de responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente los puntos de vista de FLACSO ni de las instituciones a las cuales se encuentran vinculados.

Ninguna parte de este libro, incluido el diseño de portada, puede ser reproducida, transmitida o almacenada de manera alguna ni por algún medio, ya sea electrónico, mecánico, químico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin la autorización de FLACSO-Chile.

320.14 Milet, Paz V., ed.

M643 Miradas a la agenda latinoamericana. Santiago, Chile:
FLACSO-Chile, 1999.

132p. Serie Libros FLACSO

ISBN 956-205-137-4

GLOBALIZACION / DESARROLLO REGIONAL /
ESTRATEGIA DEL DESARROLLO / MUJERES / PO-
LITICA EDUCATIVA / ETNICIDAD / RELACIONES
CIVICO MILITARES / AMERICA LATINA / AMERICA
CENTRAL / CARIBE /

1999, FLACSO-Chile. Inscripción N° 110.243. Prohibida su reproducción.

Editado por FLACSO-Chile. Área de Relaciones Internacionales y Militares, Leopoldo Urrutia 1950, Ñuñoa.

Teléfonos: (562) 225 7357 - 225 9938 - 225 6955 Fax: (562) 225 4687

Casilla electrónica: flacso@flacso.cl FLACSO-Chile en el Web: <http://www.flacso.cl>

Diseño de portadas Nueva Serie Flacso: Osvaldo Aguiló

Diagramación: Claudia Gutiérrez, FLACSO-Chile

Producción: Marcela Zamorano, FLACSO-Chile

Impresión: LOM

INDICE

Presentación: La agenda latinoamericana; reconocerla para diseñar una opción estratégica <i>Francisco Rojas Aravena</i>	5
Rasgos básicos de la economía global <i>Oswaldo Rosales</i>	13
Las principales fuerzas motivadoras de la agenda latinoamericana <i>Paz V. Milet</i>	31
Aproximación a una agenda latinoamericana <i>Msc. José Bell Lara</i>	39
La negociación de la globalización y la Agenda del gran Caribe <i>Edwin Croes</i>	51
Las mujeres latinoamericanas en el fin de siglo <i>Teresa Valdés</i>	59
La concertación de políticas educativas: una asignatura pendiente en la agenda latinoamericana de fin de siglo <i>Daniel F. Filmus</i>	69
De la “revolución india” a la “nación multicultural”. Aproximación a la relación etnicidad y política en América Latina <i>Sergio Villena Fiengo</i>	87
Segurança Internacional na América do Sul <i>Mario Cesar Flores</i>	111
Seguridad democrática en Centroamérica: aporías de un modelo <i>Bernardo Arévalo de León</i>	117
La relación civil militar en América Latina <i>Gabriel Gaspar</i>	125

DE LA “REVOLUCIÓN INDIA” A LA “NACIÓN MULTICULTURAL”. APROXIMACIÓN A LA RELACIÓN ETNICIDAD y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

SERGIO VILLENA FIENGO¹

A contrapelo de las voces que anunciaban –y aún lo hacen– el fin de la etnicidad, a la que consideraban como un obstáculo al desarrollo y a la modernidad, América Latina ha sido escenario de una creciente y multifacética movilización política de corte étnico. Desde mediados de la década de los años ‘60, los “indios” han protagonizado acciones políticas diversas no sólo en aquellos países donde su presencia es demográficamente importante, como Guatemala, Bolivia o México, sino también allá donde su peso numérico es mínimo, como Costa Rica. Más importante y novedoso es que las movilizaciones “indias” han logrado coordinar acciones de alcance prácticamente continental y, sobre todo, que han producido cambios en los sistemas político-jurídicos nacionales e internacionales.

La extensión geográfica y la sostenida presencia de la movilización “india” viene acompañada de una gran diversidad fenomenológica, que se manifiesta en la polifonía de discursos sobre la indianidad, en múltiples formas de organización y de acción, así como en la heterogeneidad de los objetivos de su accionar. La comprensión y explicación de esta complejidad

¹ Coordinador Académico Regional, FLACSO-Secretaría General, San José, Costa Rica.

plantea un importante desafío a las ciencias sociales, misma que debe trascender –no prescindir de– la descripción de las múltiples manifestaciones de la “indianidad” para adentrarse en los procesos sociopolíticos que hacen posible su emergencia y los factores que explican su desarrollo. En este ensayo pretendo contribuir modestamente a esa tarea, emprendida por cada vez más científicos sociales desde diversas disciplinas y con referencia a distintos marcos nacionales, esbozando algunas hipótesis sobre el origen y desarrollo de la indianidad como movimiento político desde la sociología política, particularmente, desde las teorías de los movimientos sociales.

NOTAS TEÓRICAS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE ETNICIDAD y POLÍTICA

A principios de la década de los años '80, Norbert Lechner, luego de reseñar las limitaciones tanto de las teorías liberales, como de las versiones clásicas de la teoría marxista, para abordar la emergencia de los nuevos movimientos sociales, señalaba que la constitución de los sujetos se había convertido quizás en el tema central de una teoría política. En lo básico, la teoría liberal presentaba insuficiencias en tanto concebía como actores políticos exclusivamente a los individuos, mientras que la teoría marxista, si bien concebía a los actores políticos como colectivos, les otorgaba de manera apromblemática un carácter de clase (Lechner, 1983), lo que constituía la limitación fundamental de esta teoría. Dicho de manera sintética, si para una teoría la política se limitaba al ejercicio de la ciudadanía individual, según la otra se reducía a la lucha de clases.

Desde entonces, han sido muchos los desarrollos teóricos orientados a superar gradualmente el *impasse* teórico señalado por Lechner. En la perspectiva de este ensayo, merece especial atención la teoría de los nuevos movimientos sociales, sobre todo la elaborada por Laclau (1985). Esta teoría pretende superar las premisas de las teorías (marxistas) tradicionales de la política, según las cuales la identidad de los agentes preexiste a lo político, es decir, que consideran que la misma está determinada por la posición de éstos en la estructura social.

Según postula Laclau, con la complejidad del mundo actual los agentes se verían inmersos en diversas “posicionalidades” de manera simultánea, las cuales serían cada vez más autónomas entre sí, lo que hace que las articulaciones entre las mismas asuman un carácter indeterminado y contingente. Por esa razón, el modelo de lo político como esfera de la “representación de intereses” que le preexisten pierde validez y lo político se conceptualiza como una dimensión que está presente en mayor o menor medida en todas

las prácticas sociales. En último término, lo político sería una de las posibles formas de existencia de lo social.

Así, la teoría de los nuevos movimientos sociales remueve la centralidad del sujeto, entendido "como unidad racional y transparente que conduciría a un significado homogéneo en todos los terrenos de su conducta al ser fuente de sus acciones." (Ídem: 5). Por el contrario, postula Laclau, la pluralidad y autonomía de las diversas posicionalidades del sujeto hace que éste sea descentrado, destotalizado e inestable. Aquí el problema teórico ya no es cómo el sujeto toma conciencia de su posición estructural "objetiva" y participa en una acción política, sino cómo los actores se constituyen en la misma praxis política. Es decir, el desafío consiste en explicar los procesos a partir de los cuales se produce la articulación entre las múltiples interpelaciones a las que está expuesto el agente bajo un principio hegemónico que las ordena y jerarquiza, produciendo así una unificación "frágil" en él(ella). Esto porque "no hay posición del sujeto cuyos nexos con los demás estén permanentemente asegurados y, consecuentemente, no hay una identidad social completamente adquirida que no esté sujeta, en mayor o menor grado, a la acción de las prácticas articuladoras." (Ídem: 7)

La teoría desarrollada por Laclau puede complementarse provechosamente con la conceptualización de lo político que realiza Benjamín Arditti. Este autor retoma los desarrollos del teórico alemán Carl Schmitt y resume el concepto de lo político considerando tres ejes. Primero: lo político refiere a un enfrentamiento público –es decir, colectivo-- de carácter permanente; los colectivos que se enfrentan son del mismo tipo y se definen a partir de una relación del tipo "amigo/enemigo"; en esta perspectiva, el "contenido" sobre el que pueden estructurarse los grupos (sus identidades) no está predeterminado (por ejemplo, en las "clases") y puede cambiar a lo largo de la historia. Segundo: las formas de accionar político son múltiples, tanto en lo que refiere a su dimensión organizativa como a sus métodos de acción; es decir, no están predeterminadas normativamente, como señalan, por ejemplo los teóricos de la antipolítica. Por último, si bien el Estado es un espacio privilegiado del enfrentamiento político, el *locus* de lo político es múltiple y esquivo; lo político permea todo el espacio social.

Las contribuciones de Laclau y Arditti parecen especialmente útiles para abordar la emergencia de movimientos étnicos en la arena política, que ha tenido lugar en América Latina durante los últimos treinta años. En términos generales, este proceso puede conceptualizarse como un cambio en el sistema de diferencias a partir del cual se estructuran las identidades políticas, es decir, como un cambio en las articulaciones de las múltiples dimensiones que conforman las identidades de los actores colectivos. La pregunta fundamental aquí no es cómo los agentes tomaron conciencia de sus particularidades (semejanzas y diferencias) étnicas y se movilizaron políticamente

con el fin de promover sus intereses de grupo, sino qué factores y procesos en la historia hicieron posible que lo étnico-cultural se convirtiera en un eje capaz de aglutinar y movilizar políticamente a un creciente número de personas en América Latina.

Planteado el problema en esos términos y antes de ensayar una respuesta al mismo, es necesario definir que se va a entender aquí por "étnico" y por identidad "étnica". En los últimos años, muchos antropólogos e historiadores han criticado las teorías "esencialistas" o "substancialistas" de la identidad étnica que habían guiado hasta entonces la mayoría de los estudios etnológicos y etnohistóricos. Como resultado, cada vez más se acepta que las identidades son construcciones sociales simbólicamente estructuradas y no así esencias inmutables que emanan de un pasado primordial (o de alguna consciencia trascendente). En una lectura desde la teoría de Laclau/Arditti, esto significa que las identidades étnicas no serían, como afirman los "primordialistas", un punto de partida para la acción política, sino más bien un resultado de la praxis política.

Entre los pioneros de la teoría "situacionista" de lo étnico, se encuentra el antropólogo noruego Fredrik Barth, quien junto a sus colaboradores publicó en 1969 uno de los libros más influyentes sobre el tema: *Ethnic Groups and Boundaries*. Este libro reorientó de manera fundamental los estudios sobre etnicidad, desplazando su centro de interés de la identidad cultural (centrada en el contenido de la identidad) hacia el estudio de las fronteras simbólicas entre grupos étnicos. A partir de entonces la etnicidad dejó de considerarse como un conjunto de atributos culturales (o socio-culturales) de un grupo autocentrado, para ser tratada como un proceso de producción de fronteras simbólicas entre grupos relacionados entre sí, privilegiando -mas no excluyendo- la dimensión subjetiva y circunstancial sobre la dimensión objetiva y primordial.

Esta nueva forma de conceptualizar la etnicidad ha sido desarrollada posteriormente, entre otros autores, por Peterson Royce (1982). El concepto de etnicidad propuesto por esta autora es resumido de la siguiente manera por el antropólogo mexicano Sergio de La Peña (en Díaz Polanco, 1991). "Los miembros de un grupo étnico o etnia comparten la creencia de que tienen un origen común (un ancestro común, o un lugar donde nacieron todos sus ancestros...) Esta creencia no necesariamente se funda en "hechos"; 2) El grupo étnico suele tener ciertos rasgos distintivos -lenguaje, religión, vestido, artes, costumbres alimenticias, instituciones, etc.- que pueden ser únicos, o no: lo importante es que son percibidos como propios. 3) La existencia de un grupo étnico implica una totalidad social-política que lo trasciende y, por tanto, la existencia de los "otros", es decir, de aquellos que no forman parte del grupo pero interactúan con él. 4) Lo étnico no es reductible a lo familiar o a lo vecinal, en el sentido de que no implica un contacto continuo entre los miembros de la etnia. 5) La etnia

no se constituye necesariamente en un actor colectivo. 6) Por todo lo anterior, el contenido de las categorías étnicas sufre variaciones situacionales, aunque; 7) Las categorías mismas (los nombres colectivos) son emblemáticas: identifican a las personas y a las colectividades".

La tendencia "situacionista" ha sido enriquecida por los teóricos de la "antropología postmoderna", corriente que, inspirada sobre todo en los filósofos postestructuralistas como Foucault y Derrida, ha incorporado en la antropología el "giro lingüístico" que desde los años '70 modificó sustancialmente las ciencias sociales. Por ejemplo, a partir de las propuestas de M. Fischer (1991: 271), se pueden señalar tres características centrales del etnicismo: 1) las identidades étnicas se reinventan y reinterpretan en cada generación, es decir, no son algo que se transmite espontáneamente de una generación a otra, como sugiere el concepto de "herencia cultural"; 2) los procesos de constitución de identidades étnicas suponen no sólo una inmersión en lo múltiple, sino también una especie de "voluntad de ser", una elección individual; este cambio de lo prescriptivo a lo electivo sería cada vez mayor a medida en que el "mercado cultural" se amplía debido al incremento del contacto cultural; 3) asumir una identidad étnica implica adquirir un compromiso ético y una opción de futuro.

Así, si bien las teorías de la identidad étnica actuales conceden mayor peso a las circunstancias que a lo primordial, no reducen la misma –como podría pensarse con algún cinismo desde una teoría instrumental de la etnicidad²– a una máscara que los actores asumen de manera oportunista, y que pueden cambiarla cuantas veces parezca conveniente por otra que mejor sirva para promover sus intereses. En esta perspectiva, adquirir lazos étnicos implica, además de hacer propia una determinada forma de ver el mundo, adquirir un compromiso moral (y político) con los otros miembros de la comunidad y con uno mismo, por lo que la etnicidad no tendría sólo una dimensión praxeológica, sino también ética y epistemológica. Para resumir, se podría señalar que si bien existe un (creciente) margen para la elección, elaboración y negociación de las identidades étnicas, según como se defina la situación, la misma está lejos de ser una impostura utilitaria o de reducirse a un simple "estilo de vida" individual³.

2 Varios autores han elaborado teorías donde lo étnico surge como instrumento para capturar y/o mantener recursos estratégicos, sobre todo cuando otros instrumentos resultan insuficientes, lo que tiende a reducir los movimientos étnicos a "grupos de presión". Por ejemplo R. Bell (1975) y Depress, L. (1975).

3 La perspectiva "situacionista" de las identidades puede reforzarse también retomando algunas elaboraciones que han resultado fundamentales en la conformación de una nueva teoría de corte histórico antropológico sobre el nacionalismo, sobre todo las provistas por E. Hobsbawm y T. Ranger (1983) y B. Anderson (1983). Estos autores ha destacado el papel activo de los actores sociales en la generación de imaginarios comunitarios, a través de la reconstrucción del pasado en función de las necesidades

Con base en lo señalado, los replanteamientos teóricos “situacionales” de la etnicidad no deben llevar a descartar la existencia de rasgos culturales distintivos propios (reales o imaginarios) elaborados por cada grupo y que preexisten a lo político, sino a estudiar las circunstancias que hacen que esos rasgos se conviertan en marcadores simbólicos de las fronteras entre grupos. En esa medida, el estudio de la relación entre etnicidad y política no debe limitarse a constatar la existencia de un sistema de diferencias culturales, sino a indagar sobre las circunstancias que hacen que el mismo se convierta en un principio estructurador de las identidades políticas y, por tanto, en motor de la acción política. En definitiva podría decirse, con Maybury, que las identidades étnicas no son ni primordiales ni circunstanciales, sino una combinación de ambas, donde lo étnico es una cualidad latente, que pertenece a todos los seres humanos y que se activa circunstancialmente como una ‘máscara de confrontación’ (1998: 110-120).

LA REEMERGENCIA ÉTNICA EN AMÉRICA LATINA

Una creciente literatura generada en el ámbito de las ciencias sociales ha dado cuenta de la paulatina y sostenida emergencia, desde los años '60, de nuevos movimientos políticos de corte étnico en América Latina, configurando una tendencia que, siguiendo a X. Albó (1991) podría resumirse (no sin reservas) señalando que en los últimos veinticinco años la región ha sido escenario de un cada vez más evidente “retorno del indio” como actor político colectivo.

El problema aquí consiste en explicar la emergencia de movimientos étnicos en la arena política de varios países latinoamericanos en los últimos treinta años, respondiendo a las siguientes interrogantes ¿qué factores y procesos (condiciones) hicieron posible que lo étnico se convirtiera en un factor capaz de aglutinar y movilizar políticamente a un creciente número de personas en América Latina?, o en otros términos, ¿cómo es que se constituyó un discurso político de corte etnicista y cual fue su alcance interpelatorio? e, incluso, siguiendo a Degregori (1992): ¿cómo es que la etnicidad se convirtió en un pivote para la imaginación de comunidades políticas en América Latina?

En lo que sigue de este ensayo enunciaré, desde la perspectiva de la conformación histórica de los sujetos políticos esbozada, algunas hipótesis sobre las circunstancias que, en las últimas tres décadas, han activado la etnicidad como una “máscara de confrontación” política en América Latina. Centrándome en el discurso sobre lo “indio”, abordaré el estudio de la

construcción de identidades políticas de corte étnico no interrogándome sobre su estatuto ontológico --¿qué es lo indio?--, sino buscando desentrañar su funcionamiento en tanto categoría discursiva que opera como principio estructurador de identidades políticas. Interesa conocer no sólo cómo lo "indio" deviene en identidad política, sino cuáles son los contenidos que adquiere la misma categoría de "indio" en la *praxis* política reciente.

EL INDIANISMO

La (re)emergencia de la etnicidad en el ámbito político de América Latina se asocia, en primer término, con la elaboración de un discurso que fue designado como "indianismo" por sus propios autores, denominación que en principio fue ampliamente utilizada por los movimientos étnicos emergentes y también por importantes sectores de la academia. Las primeras versiones del indianismo fueron elaboradas más o menos simultáneamente y sin mayor contacto en varios países de América Latina en la segunda mitad de los años '60; hacia fines de los '70, su condición semiclandestina inicial había sido superada y en los '80 el indianismo ya había adquirido amplia visibilidad pública. En este proceso, los "indianistas" recibieron un importante respaldo de algunos sectores de la academia, a los cuales Guillermo Bonfil llamó los "antropólogos indianizados", entre los que destacan aquellos que conformaron el denominado "Grupo de Barbados"⁴.

Los primeros ideólogos del indianismo fueron, en términos generales, personas con pasado familiar indígena pero con un tenue vínculo directo con alguna comunidad indígena y con una amplia experiencia de aculturación y discriminación vivida en carne propia, acumulada en la escuela, en el servicio militar, en los sindicatos y/o en las fábricas. Estos ideólogos centraron su atención en la persistencia de la situación subalterna de la población "india" durante el período nacional-populista, focalizando sus baterías críticas en un

4 Los ideólogos del indianismo temprano son Fausto Reinaga y su hijo, Ramiro Reinaga (Bolivia), Guillermo Carnero Hoke y Virgilio Roel (Perú), Antonio Pop Caal (Guatemala), Aiban Wagua (Panamá), Franco Hernández (México) y otros. El Grupo de Barbados surge como parte de la aparición de algunas corrientes de opinión a nivel mundial, favorables a la defensa de las poblaciones tribales del área selvática de América del Sur que estaban sufriendo un verdadero genocidio hacia fines de los '60. Realizó dos encuentros, uno en 1971 y otro en 1977. En el primero participaron exclusivamente antropólogos, mientras que en el segundo participaron también varios líderes de movimientos indígenas emergentes. Publicó dos informes: "La situación del indígena en América del Sur" (1972), e "Indianidad y descolonización en América Latina" (1979). Uno de sus miembros destacados fue el antrólogo mexicano --ya fallecido-- Guillermo Bonfil, quien realizó, además de importantes contribuciones teóricas, una destacada labor en la difusión del indianismo emergente.

abierto cuestionamiento a las políticas indigenistas que comenzaron a aplicarse desde los años cuarenta en la región, bajo el impulso del Instituto Indigenista Interamericano, las cuales estuvieron orientadas a la creación de identidades nacionales homogéneas mediante procesos de asimilación y mestizaje culturales⁵. La configuración del "indianismo" podría considerarse, así, como uno de los primeros síntomas de lo que algunos años después sería un desencanto generalizado de los "indios" con las promesas desarrollistas e integracionistas tan en boga en la segunda mitad de este siglo.

El "indianismo", pese a ser un discurso múltiple, encuentra uno de sus elementos de unificación más importantes en su propósito de interpelar a la población en función no sólo de sus pertenencias (reales o virtuales) étnicas "nativistas" (a menudo bajo un esquema "racial"), sino sobre todo porque considera que las mismas todavía constituyen una "marca colonial". Desde luego, el "indio" no es constituido por el indianismo, sino por la praxis política del régimen colonial español, primero, y de los gobiernos republicanos, después. Lo que hace el indianismo es, en un período en que el indigenismo proclama la "muerte del indio", destacar la persistencia de la situación colonial. El indianismo asume el término "indio" porque considera que su supresión en el discurso oficial, donde es a menudo sustituido por el de "campesino", no responde a una superación de la situación colonial, sino más bien a su encubrimiento por medio de un discurso universalista e incluyente escindido de las prácticas cotidianas que tienen lugar en el mundo privado o semiprivado.

La "indianidad", entonces, tematiza públicamente la persistencia de las fronteras étnicas de tipo colonial al interior de los Estados nación latinoamericanos, cuestionando tanto el uso estigmatizante que los grupos dominantes hacen de la categoría "indio" para frenar la movilidad social y mantener las barreras coloniales, como el carácter asimilacionista, y en definitiva etnocida, de las políticas estatales desarrollistas. Así, asumir la categoría de "indios" les permite no sólo destacar la persistencia de una situación colonial, sino también afirmar su diferencia cultural respecto de los "otros" colonizadores. De esta forma, el término "indio" se convirtió en un recurso capaz de proveer identidad y servir de pivote para la acción y la elaboración de

5 Este rechazo al indigenismo se encuentra aún vigente entre los indianistas. Por ejemplo, hace no mucho, un representante del Frente Integral de Pueblos Indios (México) declaraba: "...el indigenismo es el enemigo más visible de los indios"(Ruiz, 1994: 120). También: "Muchos de nuestros hermanos adoptaron esa creencia (de que los "indios" eran inferiores por ser culturalmente distintos, propia del indigenismo) y renunciaron a sus pueblos, se negaron a sí mismos, se quedaron sin pasado, sin su gente, sin futuro, pero continuaron siendo explotados, oprimidos y discriminados como clase campesina, como ejército de reserva, como masa subempleada, aniquilando con ello el mito del mestizaje"(Idem: 121)

proyectos políticos; la frase "como indios nos dominaron, como indios nos liberaremos" de Fausto Reinaga resume muy bien esta posición.

Por lo señalado, el "indianismo" no se limitó a exigir que se hagan efectivas las promesas incumplidas de la "ciudadanización" populista en el marco del Estado-nación, lo que habría mantenido sus demandas en el horizonte de la asimilación, sino que realizó una crítica profunda de la misma "ciudadanización" de corte occidental. Su discurso se refería sólo a individuos discriminados o clases oprimidas, sino, sobre todo, a pueblos colonizados. El programa político de algunos influyentes indianistas tempranos, inspirado en lo que estaba ocurriendo en África y Asia, se proponían realizar una lucha de liberación nacional que, esperaban, conduciría a un proceso de descolonización definitiva del continente americano y, en algunos casos, a la reconstitución de los imperios "socialistas" precolombinos como, por ejemplo, el Tawantinsuyo (cf. R. Reinaga, 1978).

En este proceso, el discurso "indianista" no sólo se opuso al discurso "indigenista" estatal, sino también a otros "indigenismos" como los de las iglesias y los partidos políticos de izquierda. Enmarcados aún en la "guerra fría" e inspirados por un marxismo ortodoxo --del cual realizan una lectura en la que las "naciones" ocupan el lugar de las clases--, estos ideólogos consideran al imperialismo capitalista como la prolongación de las políticas coloniales de corte occidentalista. Sin embargo, hacia fines de los '70, los "indianistas" lograron imponer su perspectiva de "pueblos colonizados" sobre los discursos clasistas al interior del movimiento "indio"; hacia mediados de los años '80, una pancarta que se exhibía en una marcha indígena en Bolivia pregonaba: "Ni Dios, ni Marx. Poder indio!"⁶.

Es importante señalar que en el proceso de emergencia y desarrollo del movimiento "indianista" ha jugado un papel fundamental la reconstrucción histórica de su identidad como pueblos, lo que significaba apelar a lo que, analizando la emergencia del *katarismo* boliviano, Silvia Rivera (1983) denominó la "memoria larga", es decir, el horizonte de la dominación española y republicana, e incluso el período precolombino, como elemento que permitiera deconstruir la "memoria corta", esto es, el horizonte del período nacional-populista. La recuperación del pasado permitiría fortalecer la lucha porque "la otra historia" les serviría a los pueblos indígenas de inspiración para su lucha en el presente y, en último término, para poder imaginar el futuro. La contribución de la "etnohistoria" a este proceso de recuperación

6 El debate entre "indianistas" y "marxistas" se resuelve a favor de los primeros durante el Primer Congreso de los Movimientos Indios de América del Sur, realizado en el simbólico poblado de Ollantaytambo, en Perú, en marzo de 1980. Desde luego, las demandas indianistas se consideraban parte de las demandas "populares" y la alianza con los grupos explotados de la sociedad como una condición esencial para plantear las mismas con algunas posibilidades de éxito. Este rasgo de alianza está atenuado en la actualidad.

de la memoria ha sido fundamental (sobre las rebeliones indígenas andinas, ver, por ejemplo, Stern, 1990).

Otro elemento central de la ideología indianista es su visión panindianista, que considera a lo "indio" no sólo como una condición de opresión colonial, sino también como la manifestación de una civilización que se oponía punto por punto a la civilización occidental. Por ello, más que en la existencia de pueblos indígenas culturalmente diversos, se enfatizaba en la existencia de una "civilización india", la cual era considerada superior a la "civilización occidental", sobre todo en su dimensión ética. Posteriormente, con el auge de las corrientes mediambientalistas, la "civilización india" sería también revalorada por su capacidad de conservación del medioambiente, conformándose un discurso del etnodesarrollo paralelo al del ecodesarrollo (ver Rojas, 1982, en especial pp. 23-28). Sin embargo, algunos indianistas critican también esta perspectiva, porque consideran que mantiene una tendencia "desarrollista".

La emergencia del discurso "indianista" vino acompañada de la formación de una elite "india".

Horowitz (1986) señala como índice de una situación colonial la coexistencia de pueblos distintos, aunada a la inexistencia de una elite propia de alguno de ellos (los colonizados), esto es, la ausencia de una representación y gobierno propios. En esta perspectiva la importancia del indianismo no reposa sólo en que es un discurso a "favor" de los "indio", sino en que es un discurso principalmente –aunque no exclusivamente- elaborado por quienes se sienten parte del grupo discriminado. Por ello, el indianismo habría contribuido de manera fundamental al derrumbe de lo que Andrés Guerrero (1992) denominó, refiriéndose al caso del Ecuador, la "mediación ventrilocua", es decir, a poner fin a la práctica arraigada de representación ante el Estado y la sociedad global de los intereses de los indígenas por intermediarios externos.

Por otra parte, durante el periodo de referencia, el indianismo aún no logra interpelar y movilizar a importantes sectores de la población, pero sí estimula la incorporación de demandas de corte étnico en organizaciones campesinistas. En algunos casos, si bien esas organizaciones mantuvieron formas sindicales, como la CSUTCB en Bolivia, la incorporación del indianismo en su discurso fue determinante para marcar su independencia respecto del Estado (ver Rivera, 1983); en otros, la incorporación moderada del discurso indianista no significó una ruptura con respecto a los partidos populistas hegemónicos (el PRI mexicano, por ejemplo). Pero el indianismo no sólo permeó a las organizaciones campesinas, sino que también dio lugar a organizaciones más bien urbanas orientadas a la promoción de las culturas y al rescate de la memoria histórica de los pueblos indígenas (por ejemplo,

la Academia de Lenguas Mayas en Guatemala; Mink'a en Bolivia, etc.), paralelamente dedicadas al activismo político.

Por entonces también surgen las primeras organizaciones "indias" de alcances nacionales e, incluso, se gesta una solidaridad panindianista, que da lugar a la formación de las primeras organizaciones indígenas de carácter internacional, continental e, incluso, mundial. Estas organizaciones, cuya formación marca un hito fundamental en la historia de los movimientos indígenas, caracterizados hasta entonces por su dimensión localista-comunitaria y dispersa, en la década de los 80 tendrán un papel muy importante en la promoción de las demandas indígenas en los cada vez más frecuentes foros internacionales donde se tematiza la "cuestión indígena", favoreciendo su "internacionalización". En este proceso, algunas ONGs locales e internacionales, así como diversos organismos internacionales, fueron un importante aliado del indianismo emergente.

Así, poco a poco, se constituye un movimiento "indianista" que, además de un liderazgo y una ideología propia, desarrolla una creciente capacidad de organización, a la vez que una paulatina politización de sus acciones, las cuales pronto trascendieron la dimensión reivindicativa para situarse en el plano de la política e, incluso, desarrollar acciones de carácter antagónico⁷. Esto se refleja, a fines de los '70, en la conformación de los primeros partidos políticos indios con presencia efectiva --aunque con poco impacto-- en algunos de los sistemas políticos nacionales, en la incorporación de líderes indígenas en los partidos políticos tradicionales y en la creciente tematización de lo étnico en el campo político estatal.

EL NEOINDIANISMO

La ideología indianista habría ampliando poco a poco su capacidad interpelatoria durante los años '80. Este hecho habría sido favorecido, por un lado, por la cada vez más evidente crisis del patrón de integración social y representación política construido en el período populista, y por otro, por lo menos en algunos países, porque la apertura democrática brindó un espacio fundamental para la difusión del discurso indianista y para la creación de organizaciones civiles y políticas. Así, en términos generales, la combinación de crisis económica, crisis política y apertura democrática configuró un escenario favorable a la constitución de actores colectivos que estructuraban su identidad política sobre fundamentos etnicistas.

La profunda crisis económica por la que atravesaron los países latinoamericanos de los años '80 supuso el término del período de industrialización

7 Sobre las categorías "reivindicativo", "político" y "antagónico" aplicadas a los movimientos sociales, ver Melucci (1982).

por sustitución de importaciones y, por tanto, el cierre de oportunidades laborales en el "sector formal" de la economía. El freno a la proletarianización agudizó la situación de pobreza y mostró los límites de la ansiada movilidad social y el acceso a la ciudadanía por la vía de la incorporación al mercado laboral, central durante el período populista (ver Portantiero, 1981). La crisis del sindicalismo como forma de organización orientada a la representación política se hizo aguda con el cambio de las mediaciones hacia los partidos, propia de la democracia, y sobretudo con el derrumbe del horizonte ideológico del populismo. En última instancia, la crisis del sindicalismo, combinada con la crisis de la izquierda marxista de la Segunda Internacional, relegó drásticamente la fuerza de las interpelaciones clasistas.

Más aún, a partir de algunos estudios sobre el sector informal y la microempresa⁸, podría señalarse que, en algunos países como Bolivia y Guatemala, por ejemplo, una de las respuestas a la crisis económica de la "década perdida" consistió en recurrir y fortalecer los lazos étnico-comunitarios. Puede señalarse, incluso, que el éxito inicial de los partidos "neopopulistas" que aparecen en el escenario político hacia fines de los '80 en Bolivia, se explica en gran parte por su capacidad para rearticular los lazos étnicos como fundamento de la solidaridad social en situaciones críticas. La virtud de Carlos Palenque, líder del movimiento, habría sido hacer un uso novedoso de la tecnología massmediática para imaginar un "ayllu urbano" (cf. Archondo, 1991) que primero operó como fundamento de solidariada intraétnica y que, en gran medida motivado por la reacción represiva del gobierno de Paz Estenssoro a las acaloradas críticas que el "compadre" realizaba a las políticas neoliberales, devino en movimiento político de corte etnicista-"populista".

En este contexto, podría señalarse que la difusión de la ideología indianista y la reconstitución de los (muchas veces imaginarios) lazos comunitarios de corte étnico, condujo a que poco a poco éstos dejen de concebirse sólo como una reserva de capital social de gran utilidad para hacer frente a situaciones de crisis económica y marginalidad social, convirtiéndose en un factor de movilización política. De manera paradójica, si en los años previos el acceso a la ciudadanía exigía el abandono de las pertenencias étnicas a favor de las posicionalidades laborales, en los ochenta y, sobre todo en los noventa, la etnicidad se fue tornando en un nuevo "caballo de Troya" para la adquisición de derechos ciudadanos⁹.

Esto nos conduce al segundo factor favorable a la politización de la etnicidad. En los años '80, las emergentes democracias enfrentan y aceleran

8 Ver, para Guatemala, Pérez Sáinz y Leal (1992); sobre Bolivia, Rivera (1996).

9 Utilizo este término en sentido inverso a Golte y Adams (1987), en su estudio sobre las estrategias que siguen los migrantes andinos en Lima con el fin de acceder a la ciudadanía.

la crisis de las representaciones y mediaciones propias del período nacional-populista, tanto las de corte corporativo-sindical obrero y campesino, como las de tipo partidario. Respecto de éstas, es oportuno recordar que los principales partidos "de masas" sobre las que se reconstituyó el sistema político de las emergentes democracias estaban, consecuentemente con la carga populista adquirida en los momentos en que fueron creados, organizados para representar intereses desde una perspectiva "funcionalista"/corporativa (el PRI mexicano, por ejemplo, se estructura en tres "sectores": obrero, campesino y "popular"), los cuales se disolvían en medio de la urbanización, la crisis, el desempleo y la informalización. Lo mismo ocurría con el principal opositor de los partidos populistas, la izquierda marxista, la cual no tardaría en recibir un golpe mortal con el derrumbe de los regímenes del "socialismo real" en el Este europeo.

Perdida la fe en que la urbanización y la proletarización (las caras más visibles de la "modernización"), así como la revolución socialista, serían el camino para la adquisición de derechos ciudadanos o, en términos más sencillos, de una vida mejor, pero también imbuidos de una gran desconfianza respecto una democracia que reducía la ciudadanía al ejercicio individual del voto sin ofrecer ningún horizonte de futuro que no fuera alguna mísera prebenda circunstancial, vastos sectores sociales hicieron eco de los discursos etnicistas y comenzaron a demandar derechos ciudadanos basados en sus (con frecuencia reconstituídas) pertenencias étnicas. El desencanto con la democracia "occidental" se haría aún mayor cuando las políticas de ajuste neoliberal fueron aplicadas sin consideración a sus efectos sociales, los cuales en muchos casos afectarían de manera muy directa los intereses de los grupos indígenas; es el caso, por ejemplo, de las concesiones madereras en la Amazonía Boliviana; así como de la reforma al art. 27 de la Constitución mexicana (1992).

Sin embargo, si bien la crisis de las mediaciones populistas y la aplicación de políticas neoliberales parece ser, en mayor o menor medida, una constante en todos los países, la misma no estuvo acompañada en todos los casos por una apertura democrática durante los años '80. Paradójicamente, mientras en algunos países como Bolivia ésta facilitaba la constitución de actores políticos indianistas, en otros como Guatemala el proceso de indianización se aceleraba como reacción al genocidio que llevaba adelante el ejército contra las poblaciones a las que ellos mismos definían como "indios", en principio ajenas al conflicto (Carmack, 1991; Bastos y Camus, 1993); en otros más, el movimiento indígena emergía en oposición a procesos revolucionarios de corte marxista, como es el caso de los Miskitos en Nicaragua.

En estos dos últimos países, el proceso se benefició, sin duda, de la existencia de una ideología indianista de difusión internacional y de la

experiencia previa de organización y de resistencia, así como por la labor de una comunidad internacional sensibilizada con la problemática indígena desde los años sesenta, en reacción al genocidio que se realizaba contra los grupos nativos que habitan la Amazonía.

Pero, como lo muestra Degregori (1992) analizando el caso del Perú, ni la existencia de un gran continente de población "indígena" combinada con la crisis de la matriz populista, la aplicación de políticas neoliberales, la militarización de los conflictos políticos, la apertura democrática y la existencia de interpelaciones "indianistas", son suficientes para explicar la emergencia de movimientos étnicos. Este antropólogo peruano ha hecho notar que no es posible considerar que la politización de la etnicidad es un hecho inminente que se dará tarde o temprano en aquellos países donde existe un importante volumen (relativo o absoluto) de población a la que, por sus rasgos físicos y prácticas culturales, podrían atribuírsele raíces indígenas, ni siquiera en casos donde se constata la persistencia de situaciones de discriminación étnica y opresión colonial, y existe conciencia de ambos factores. Es necesario que el discurso "indianista" sea capaz de imaginar comunidades que provean un horizonte de futuro y que, a través de un aparato organizativo-institucional, pueda imponerse (hegemonizar) a otras interpelaciones que, enfatizando en otras posibles dimensiones escindentes de los social, buscan constituir actores políticos. En el caso del Perú, el surgimiento de Sendero Luminoso habría constituido ese otro discurso; por otra parte, como lo sugiere C. Franco (s.f.), en ciudades como Lima, también habría cobrado cierta importancia el discurso del "Otro sendero". A lo anterior, Degregori añade que el proceso de politización de la etnicidad ha tenido mayor éxito en aquellos países como Bolivia, Guatemala y Ecuador, donde la simbología indígena no había sido apropiada por el Estado populista, como ocurrió sobre todo en Perú y México (sobre México, Bonfil 1990: 89). Sin embargo, al respecto debe señalarse que, en todos los casos, en el proceso de "imaginación" de las nuevas "naciones y pueblos indígenas", ha sido fundamental la recuperación de la "memoria histórica indígena", cuando no de la "*invention of tradition*", labor en la que participan muy activamente muchos científicos sociales latinoamericanos, principalmente historiadores y antropólogos, sean de origen indígena o no.

Así, en un período de crisis económica, social y política en el que la pérdida de eficacia los discursos integracionistas y clasistas dejaban a amplios sectores en "estado de disponibilidad", la etnicidad fue emergiendo como un posible elemento a partir del cual reconstituir los vínculos sociales (el tejido social, diría Sergio Zermeño) y los canales de participación política, adquiriendo un carácter de movilizador político importante, e incluso masivo en algunos casos, como lo muestran una serie de acontecimientos desarrollados en varios países: por ejemplo, la "Marcha por el territorio y la dignidad" en

Bolivia (1990), las movilizaciones indígenas de 1990 y 1994 en Ecuador, las participaciones indígenas en las huelgas en Guatemala a principios de esta década, la emergencia de la guerrilla zapatista en México (1994), etc. De pronto, y no sin un dejo de ironía, muchos descendientes de aquellos que en la generación anterior habían dado la espalda a sus "raíces indígenas", querían ser de nuevo indios, puesto que la reivindicación de sus lazos étnicos (reales o virtuales) les habría un horizonte de futuro que ningún otro discurso les ofrecía tan claramente.

En este proceso, el indianismo se fue desprendiendo de su radicalidad "revolucionaria" y de sus consignas de liberación nacional. Desde fines de los años '80, nadie –o casi– se propone el "retorno al pasado" o la "revolución india", sino que se exige la constitución de un orden jurídico-político capaz de dar cabida a la diversidad, esto es, de un régimen estatal de corte multiétnico y pluricultural. No se trata sólo de reconocer que existen culturas distintas (de origen precolombino) sino "pueblos indígenas", esto es "sociedades" con derecho a autogobernarse según sus propias normas. Un hecho importante en este período, en gran parte resultante de la reconstrucción de la memoria histórica étnica es el paulatino reconocimiento de la "diversidad" cultural al interior del mundo indígena, al punto que el concepto unificador de "civilización indígena", tan en boga durante el período anterior, ha sido discretamente desplazado por el más plural de "pueblos indígenas"¹⁰.

La incorporación del concepto de diversidad ha permitido al discurso de la "indianidad" articularse con el discurso "democrático" y, más ampliamente, con el discurso de los "derechos humanos". Esto, desde luego, implica más que una aceptación tal cual de la democracia "formal", una demanda de ampliación del concepto de democracia que permitiera la expresión de la diversidad étnica. Los indianistas relegan el ideario revolucionario y comienzan a demandar procesos de reforma estatal orientados a la conformación de democracias multiétnicas, donde se les otorgue los derechos colectivos que ellos consideran necesarios para el ejercicio de una

10 El uso de esta nueva categoría, ampliamente promovida por algunos organismos internacionales, ha permitido no sólo destacar las particularidades culturales de los diversos "pueblos" indígenas, sino que, en tanto mantiene el criterio subyacente de la "colonialidad", ha tendido un puente entre los pueblos "indios" y otros pueblos que aún son víctimas de situaciones (neo)coloniales en otras regiones del planeta (ver O.N.U, 1998: 3). Por otra parte, el "antioccidentalismo" de algunos sectores indianistas les ha permitido obtener la solidaridad de algunos países y grupos islámicos. De hecho, la primera Conferencia Internacional por la Liberación de los Pueblos Indios se realizó en Trípoli-Libia (cf. Temple, 1993; este autor señala como un rasgo común a los pueblos indios, a la vez que diferenciador de la civilización occidental, que los primeros tienen una economía basada en el don y la redistribución, en la reciprocidad).

ciudadanía plena¹¹. Incluso cuando toman las armas (me refiero al Ejército Zapatista de Liberación Nacional -EZLN- mexicano, no al Ejército Guerrillero Tupac Katari -EGTK- boliviano), los movimientos indios atenúan sus rasgos “antagónicos” y se sitúan en una perspectiva más “política”. Podría señalarse aquí, tomando prestada una expresión de Guerrero (1992), que los indígenas están dejando de ser sujetos indios para convertirse en ciudadanos étnicos.

De esa forma, la articulación entre los discursos “indianistas” y los discursos “democráticos” (e incluso postmodernos) abrió, poco a poco, la posibilidad de imaginar comunidades multiculturales y pluriétnicas, modificando ampliamente la capacidad interpelatoria del discurso etnicista hacia los sectores no indígenas menos conservadores, atenuando sus miedos ancestrales ante el “malón” de la “indiada”.

Por otra parte, el “indianismo” también incrementaría su capacidad interpelatoria al articularse con los discursos ecologistas emergentes, presentando a los modos de vida indígenas como una alternativa civilizatoria (Krotz, en Bonfil, 1993). Estas múltiples capacidades articuladoras del discurso de la indianidad lo convertirían, como señala Mires (1991), en un eje estructurador de una “nueva radicalidad social” como crítica al discurso de la modernidad como ideología del progreso ilimitado.

LOS ORGANISMOS INTERNACIONALES y LA “CUESTIÓN ÉTNICA”

Llegados a este punto y antes de cerrar este ensayo, es pertinente hacer referencia al importante papel que han tenido los organismos internacionales en todo este proceso de transformación de la presentación de reivindicaciones étnicas en términos de derechos colectivos. La acción de los organismos internacionales no es novedosa respecto a lo que se denomina la “cuestión indígena”. De hecho, las políticas indigenistas aplicadas durante el período populista fueron ampliamente respaldadas por organismos intergubernamentales diversos, y no sólo por el Instituto Indigenista Interamericano. Sin embargo, en los años '80, la orientación de los organismos internacionales se modifica de manera fundamental, puesto que hacen eco de las crecientes demandas de autonomía de los pueblos indígenas. En los años '80, varias instancias de la Organización de las Naciones Unidas comienzan a debatir estos temas con una presencia cada vez mayor de representantes de los pueblos indígenas.

11 Un documento “indio” donde se destacan todos estos elementos es la “Declaración de Quito”, emitida durante el Encuentro Continental de Pueblos Indígenas, en el que participaron representantes de los pueblos indios de veinte países (1990; en Juncosa, 1992: 231-278).

Un momento fundamental en la "internacionalización" de las demandas de autonomía de los pueblos indígenas se da en 1989, cuando la Conferencia General de la OIT aprueba el texto del Convenio Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, o Convenio 169. Este documento modifica de manera fundamental la visión de los derechos indígenas que estaba presente en su antecesor, el Convenio Sobre Poblaciones Indígenas y Tribales, o Convenio 157, despojándose de su carácter indigenista desarrollista, para situarse en una perspectiva favorable al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en cuanto pueblos. Este acuerdo ha sido aprobado en varios países de la región¹² y viene constituyendo un parámetro fundamental en las discusiones orientadas a los procesos de reforma constitucional que se han realizado o están realizando en la región con el fin de dar un estatuto jurídico a la "multiculturalidad" y "pluriétnicidad" de los Estados latinoamericanos¹³.

Un efecto adicional de este instrumento, de amplia legitimidad entre los mismos movimientos indios, es que ha estandarizado sus programas políticos, atenuando aún más sus rasgos reformistas en detrimento de su carácter antagónico inicial, y circunscribiendo la agenda a negociar con los Estados a algunos puntos fundamentales, como son: el reconocimiento de su (auto)identidad, el derecho a la autonomía, el derecho al territorio, a la educación intercultural bilingüe y a impartir justicia según sus propios usos jurídicos; finalmente, el derecho a tener una representación genuina y a participar directamente en todos los asuntos nacionales, sobre todo en aquellos que les afectan.

Además de este documento, desde hace varios años se viene discutiendo en el seno de la ONU una Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, la cual aún no ha sido aprobada, en gran parte por la polémica que se ha suscitado alrededor del término "pueblo", al cual algunos estados se oponen y buscan sustituir por el de "poblaciones", con menores implicaciones políticas en términos del derechos internacional¹⁴. Puede

12 México (1990), Colombia (1991), Bolivia (1991), Costa Rica (1993), Paraguay (1993), Perú (1994), Honduras (1995), Guatemala (1996) y Ecuador (1998). Argentina también a aprobado el Convenio, pero no lo ha registrado en la OIT. Los otros países que han suscrito este Convenio son: Noruega, Países Bajos, Fiji y Austria.

13 Los siguientes países –algunos de ellos no han ratificado aún el Convenio 169– han incorporado preceptos constitucionales en los que reconocen a los "Pueblos indígenas" que habitan en sus territorios: Brasil (1988), Colombia (1991), Paraguay (1992), Perú (1993), Argentina (1994), Bolivia (1994), Ecuador (1998), Panamá (1994), Nicaragua (1995). Las Constituciones de México y Guatemala, que reconocen el carácter multicultural de la nación, están actualmente en proceso de revisión. Desde luego, aquí la pregunta es cuan efectivo será ese reconocimiento...

14 Aunque los indianistas recientes han declarado repetidas veces que demandan su "reconocimiento como pueblos en el marco del Derecho Internacional, cuestión que –señalan– exigimos sea incorporada en los respectivos estados nacionales" (cf. "Decla-

señalarse, también en esta tendencia a la “internacionalización” de la “cuestión indígena” a acción, por parte de organismos como la OEA también están impulsando una Declaración Interamericana de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Por lo demás, hay que señalar que la ONU designó a 1993 como Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo y, después, el período 1995-2004 como Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo. Hay que añadir, por último, el importante impacto que tuvo sobre la opinión pública mundial la designación de Rigoberta Menchú como Premio Nobel de la Paz en 1992, así como la polémica alrededor de los 500 años de la llegada de Colón.

Por otra parte, la “internacionalización” señalada ha favorecido el tratamiento de las reivindicaciones indígenas en el marco de los derechos humanos, dotándolas de un profundo contenido democrático que no sólo se promueve mediante el activismo de organizaciones internacionales, sino que se busca garantizar mediante la conformación de una normativa supraestatal. Este fundamental cambio en el tratamiento de la problemática indígena, que puede verse como una de las facetas positivas del proceso de “globalización”, implica que los Estados nacionales no sólo ven reducida sino su soberanía, sí su centralismo, debido tanto a la constitución de unidades subestatales con amplios márgenes de autonomía, como porque los organismos internacionales actúan en favor de las mismas. Es una particular forma de manifestación del doble asedio que en estos tiempos se dirige a los Estados nacionales.

CONCLUSIONES PROVISIONALES

En este texto he ensayado un análisis histórico de la relación etnicidad y política en América Latina, centrándome en su dimensión discursiva antes que organizativa. Tomando algunos conceptos y problemas la teoría de los nuevos movimientos sociales, sobre todo de Laclau y Melucci, así como algunos desarrollos teóricos de la etnicidad compatibles con esa teoría, he realizado una aproximación general a algunos elementos importantes de los discursos “indianistas” que han emergido en la región en las últimas tres décadas. En lo principal, asumiendo una perspectiva performativa en la que

ración de Quito”, en Juncosa, 1992: 235), muchos gobiernos guardan reticencia al respecto. En el caso de México, gran parte de la discusión actual sobre la reforma constitucional se centra no en el reconocimiento de los “pueblos indios”, ya realizada, sino en el alcance de la noción de “pueblos” en términos de la constitución de sujetos de derecho público: mientras el gobierno insiste en una posición “minimalista”, equiparando pueblos a comunidades, los indígenas y sus asesores insisten en una posición sino maximalista (pueblo=nación), sí en intermedia, donde pueblo se equipara a región cultural (cf. Gómez, 1998).

el discurso político no se limitaría a "expresar" una realidad preexistente, sino que constituye a los agentes políticos, he realizado una aproximación a la forma cómo los "indianistas" elaboran discursivamente los elementos que estructuran las identidades étnicas, esto es, como dan contenido a lo político y, en definitiva, constituyen al actor político "indio", así como a los alcances programáticos y estratégicos de esos discursos.

El discurso indianista surgió no sólo como un cuestionamiento al indigenismo, sino como un discurso capaz de proveer un horizonte utópico a vastos sectores sociales que, conforme el patrón de acumulación y las formas de integración social y participación políticas propias del modelo "Estado-céntrico-populista" entraban en crisis, y la amenaza de exclusión social de corte "neoliberal" se hacía cada vez mayor conforme las economías se "ajustaban", se encontraban en un estado de disponibilidad político-ideológica. El discurso de la indianidad habría provocado una rearticulación de las posicionalidades de algunos sujetos bajo la hegemonía de lo "étnico", a la vez que habría permitido convocar a actores anteriormente excluidos de la escena de la política estatal. Por otra parte, habría tenido la virtud de posibilitar la constitución de identidades que trascienden los espacios locales, para articularse en movimientos regionales, nacionales e internacionales. Este hecho, favorecido por el activismo internacional, ha tenido, por otra parte, la virtud de hacer converger las múltiples demandas étnicas en un programa no sólo relativamente uniforme y sintético, sino también políticamente "negociable".

En este proceso, el indianismo ha transcurrido desde una posición antagónica o de confrontación, que podría resumirse en la consigna de "revolución india", hacia una posición política de negociación orientada a la conformación de un régimen jurídico capaz de dar cabida a la diversidad socio-cultural, esto es, la conformación de Estados multiétnicos y pluriculturales. Así, se ha difuminado el acento mítico, fundamentalista, milenarista y mesiánico del primer indianismo, para configurarse un discurso más pragmático de negociación, enmarcado en los límites de los derechos humanos, la democracia y la integridad del Estado nación. En esta nueva perspectiva, que podríamos denominar "neoindianismo", el reconocimiento de la pluralidad étnica y la conformación de los pueblos indígenas como unidades autónomas serían un nuevo camino a la ciudadanía.

Finalicemos señalando que la preocupación por el "doble asedio" de los "pueblos indígenas" y los "organismos supranacionales" parece estar disminuyendo entre los sectores que ahora conducen los gobiernos en América Latina. Esto no sólo porque la radicalidad "india" se ha ido atenuando, sino porque, entre otras razones, porque las demandas de autonomía de los "pueblos indígenas", y más en general, de descentralización y fortalecimiento de los poderes locales, no parece estar en contradicción abierta con las

tendencias dominantes, ya que permitiría al Estado reducir lo que hasta hace poco se consideraba una de sus responsabilidades fundamentales (proveer servicios básicos a la sociedad), transfiriéndola en gran parte a las unidades autónomas.

Por otra parte, la descentralización también permitiría a las empresas transnacionales negociar directamente con los actores locales, obviando la pesada y a menudo onerosa carga que para ellas significaba lidiar con las burocracias de los Estados centralizados. Desde luego, uno de los riesgos que corren muchos pueblos indígenas es que, una vez que logren obtener su autonomía relativa, no puedan negociar favorablemente su inserción en el orden global, quedando marginados sin ser capaces de hacer frente a las necesidades básicas de su población. Son los riesgos de la autonomía.

Bibliografía

- Albó, Xavier, 1991, **El retorno del indio**, en Revista Andina, año 9, N° 2, pp. 299-366.
- Anderson, Benedict, 1993, **Comunidades imaginadas**, México: F.C.E.
- Archondo, Rafael, 1991, **Compadres al micrófono: la resurrección metropolitana del ayllu**, La Paz: Hisbol.
- Arditti, Benjamín, 1995, **Rastreando lo político**, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Barth, Fredrik (comp.), 1976, **Los grupos étnicos y sus fronteras**, México: F.C.E.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus, 1996, **Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas, 1986-1992**, Guatemala: FLACSO.
- Bell, R. Bell (1975), "Ethnicity and social change", en Moynhan y Glazer, **Ethnicity: Theory and Experience**, Cambridge: Harvard University Press.
- Bonfil, Guillermo (comp.), 1981, **Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina**, México: Nueva Imagen.
- Bonfil, Guillermo (comp.), 1993, **Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales**, México: CONACULTA.
- Bronstein, Arturo, 1999, **Hacia el reconocimiento de la identidad y los derechos de los pueblos indígenas en América Latina: Síntesis de una evolución y temas para reflexión**, EAT/OIT.
- Carmack, Robert (comp.), 1991, **Guatemala. Cosechas de violencia**, San José: FLACSO.

- CIDH/OEA, 1995, Declaración Americana sobre Derechos de los pueblos indígenas. 1995. <http://www.ecouncil.ac.cr/mdfg/cib>
- Degregori, Carlos Iván, 1992, "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú", en AA.VV., **Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos**, Lima: IEP-IFEA.
- Degregori, Carlos Iván, 1998, "**Pueblos indígenas y democracia en América Latina**", ponencia al Seminario Internacional "La construcción de la nación multicultural. Etnicidad y política en América Latina", Oaxaca.
- Depress, L., 1975, **Ethnicity and Resources Competition in Plural Societies**; The Hague: Mouton.
- Díaz Polanco, Héctor (comp.), 1991, **Etnia y nación en América Latina**, México: CONACULTA.
- Fischer, Michael, 1991, "El etnicismo y las artes postmodernas de la memoria", J. Clifford y G. Marcus (eds.), **Retóricas de la antropología**, Madrid: Júcar.
- Franco, Carlos, 1990, **La plebe urbana, el populismo y la imagen del "alumbramiento"**, en Revista Socialismo y Participación, N° 52, pp. 43-52
- Giménez, Gilberto, 1994, **Los movimientos sociales. Problemas teórico-metodológicos**, en Revista Mexicana de Sociología, vol. 56, N° 2, México, pp. 3-14.
- Golten, Jürgen y Norma Adams, 1987, **Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima**, Lima: IEP
- Gómez, Magdalena (editora), 1997, **Derecho indígena**, México: INI-AMNU.
- González, Pablo y Marcos Roitman (coordinadores), 1996, **Democracia y Estado multiétnico en América Latina**, México: CIICH/UNAM-La Jornada.
- Grupo de Barbados, 1979, **Indianidad y descolonización en América Latina**, México: Nueva Imagen.
- Guerrero, Andrés, 1992, "De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990", en AA.VV., **Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos**, Lima: IEP-IFEA.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, 1983, **The Invention of Tradition**, Cambridge University Press.
- III-CEMCA (eds.), 1988, **Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina**, México.
- Juncosa, José (comp.), 1991, **Documentos indios. Declaraciones y pronunciamientos**, Quito: Abya-Yala.
- Laclau, Ernesto, 1986, "Discurso, hegemonía y política: consideraciones sobre la crisis del marxismo", en J. Labastina (coord.), **Los nuevos pro-**

- cesos sociales y la teoría política contemporánea, México: IIS/UNAM-Siglo XXI, 1986.
- Laclau, Ernesto, 1985, "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política", en J. Labastida (coord.), **Hegemonía y alternativas políticas en América Latina**, México: IIS/UNAM-Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto, 1981, "Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas", en N. Lechner, **Estado y política en América Latina**, México: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto, 1985. **Los nuevos movimientos sociales y la pluralidad de lo social**, en Revista Foro, Bogotá.
- Lechner, Norbert (editor), 1981, **Estado y política en América Latina**, México: Siglo XXI.
- Lerner, Natán, 1991, **Minorías y grupos en el derecho internacional**, México: CNDH.
- Matos Mar, José, s.f., **El indigenismo: recuento y perspectivas**, en Antropología mesoamericana, México.
- Maybury, David, 1997, "Vivir con la etnicidad: la necesidad de un nuevo paradigma", en L. Arizpe (editora), **Dimensiones culturales del cambio global**, México: CRIM/UNAM.
- Melucci, Alberto, 1983, **L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali**, Bolonia: Mulino.
- Mires, Fernando, 1991, **El discurso de la indianidad: la cuestión indígena en América Latina**. San José: DEI.
- O.N.U., 1998, **Los derechos de los Pueblos Indígenas**, Folleto Informativo N° 9.
- Peterson Royce, Anya, 1982, **Ethnic Identities: Strategies of Diversity**, Bloomington, Indiana University Press.
- Portantiero, Juan Carlos, 1981, "Lo nacional-popular y la alternativa democrática en América Latina", en DESCO (editores), **América Latina 80: democracia y movimiento popular**, Lima: DESCO.
- Reinaga, Ramiro ("Wankar"), 1978, **Tawantinsuyo. 5 siglos de guerra quechwaymara contra España**, La Paz: Mink'a.
- Rivera, Silvia, 1983, **Oprimidos pero no vencidos**, Ginebra: UNRISD.
- Rivera, Silvia (compiladora), 1996. **Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90**, La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano/Subsecretaría de Género.
- Rojas, Francisco (editor), 1982, **América Latina: etnodesarrollo y etnocidio**, San José: FLACSO.
- Ruiz, Margarito, 1994, **El Frente Independiente de Pueblos Indios**, en Revista Mexicana de Sociología, vol. 56, N° 2, México, pp. 117-132.

- Stavenhagen, Rodolfo, 1998, "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina", en IIDH (editor), **Presente y Futuro de los Derechos Humanos**, San José.
- Stern, Steve (compilador), 1990, **Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX**, Lima: I.E.P.
- Temple, Dominique (1993), "La contradicción de sistema entre civilización india y occidental", en G. Bonfil (comp.), **Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales**, México: CONACULTA.
- VV.AA., 1981, **La cuestión étnica en América Latina**, número temático de la Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, N° 103, México: FCPyS/UNAM.