

TRAYECTORIAS DE LA INDIANIDAD: TEOLOGÍA Y POLÍTICA

PIERRE BEAUCAGE*

RESUMEN

En este artículo, quiero explicitar el proceso por el cual la representación de la indianidad se construyó históricamente en el imaginario occidental, subrayando la *Trayectoria de la indianidad: teología y política*, interrelación de las dimensiones religiosa y política. La primera definición, teológica, estuvo polarizada entre el « natural inocente » y el « salvaje esclavo de Satanás ». La visión lascasiana, apartada durante largos períodos frente a las dificultades de la evangelización, fue rescatada recientemente por la Teología de la Liberación y uno de sus avatares, la Teología India; una versión laica es abanderada hoy por el movimiento ecologista. La representación política del indio, en las colonias españolas de Mesoamérica y de los Andes, se arraigó en la concepción aristotélica de los hombres « nacidos para obedecer », lo que correspondía a una práctica de *subordinación*. Mientras que en el norte y sur del continente (exceptuando el interludio de *articulación* político-comercial de los franceses), a la colonización de *sustitución* la acompañó la imagen de un indio destinado a desaparecer de una tierra « manifestamente destinada » a los colonos europeos. Las organizaciones indígenas actuales desarrollan una auto-representación que combina elementos lascasianos-ecologistas acerca de su pasado precolonial con el concepto moderno de nación y sus corolarios, el territorio y la autonomía política.

Palabras Claves: Indianidad, Trayectoria teológica, Trayectoria política.

ABSTRACT

In this paper, I want to explicit the process through which the representation of indianity was historically constructed in Western imaginary, and stress the interrelation between the religious and political dimensions. The first definition was theological and it remained polarized between the « innocent native » and the « savage slave of the Devil ». Las Casas' vision, put aside during long periods in view of the difficulties of evangelization, was recently rescued by Theology of Liberation and one of its avatars, Indian Theology; a lay version was elaborated by the ecologist movement. The political representation of the Indian, in the Spanish colonies of

* Profesor emérito, Département d'anthropologie, Université de Montréal, Québec, Canadá.
Sobre el tema ver, también: P. Beaucage, *Parcours de l'indianité : théologie, politique, anthropologie*. Cahiers du Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine (GRIPAL), Montréal, Université du Québec à Montréal.

Mesoamerica and the Andes, was rooted in Aristotle's conception of men « born to obey », which corresponded to a practice of *subordination*. To the North and the South of the continent (excepting the interlude of French commercial *articulation*), a policy of *substitution* was accompanied by an image of the Indian as doomed to disappear from a land « manifestly destined » to European settlers. Present-day indigenous organizations develop a self-representation which combines lascasian-ecologist elements about their precolonial past with the modern concept of nation and its corollaries, territory and self-determination.

Key Words: Indianity, Theological trayectory, Political trayectory.

LA INDIANIDAD: LAS PALABRAS Y LOS HOMBRES

'INDIANIDAD', 'INDIGENISMO', 'INDIANISMO', TRES palabras con fronteras semánticas borrosas, cuyo contenido varia considerablemente en función del locutor y del contexto social y político. La misma ambigüedad se encuentra en las palabras de origen ; indio/*Indien/Indian*, amerindio/*indígena/indigène*, sin hablar de los epítetos, generalmente injuriosos : 'naco''huanco', *sauvage, redskin*. Más allá de las palabras, el panorama actual de representaciones de la indianidad resulta de trayectorias del imaginario que se inscriben en la historia antigua y reciente de América y de Europa. Por ejemplo, después de su independencia de España, las nuevas repúblicas americanas, después de abolir el régimen de castas, remplazaron a menudo 'indio' por 'indígena', más 'científico'. Así como el gobierno de Québec remplazó (¡en 1927!) las palabras *Sauvage* y *Sauvagesse* para designar a los indígenas, remplazándolas por *Indien* e *Indienne*. 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. Una parte del movimiento autóctono de América latina reivindica de nuevo el término 'indio' como signo de un rechazo de la política indigenista. En Canadá, las pababras *Indian/Indien* no se usan ya oficialmente desde hace veinticinco años, cuando las organizaciones indígenas descubrieron que estaban siendo excluidos de las negociaciones entre los 'dos pueblos fundadores', franceses e ingleses. La *Indian Brotherhood of Canada* cambió su nombre por *Assembly of First Nations* ('Asamblea de Primeras Naciones'), apelación que encuentra actualmente su paralelo en la zona andina en la expresión 'Naciones Originarias'.

Me propongo mostrar aquí como las construcciones actuales de la indianidad son el fruto de una doble trayectoria, teológica y política, trayectoria que condensa, a nivel de lo imaginario, la dinámica de las relaciones entre los primeros moradores del continente y los que llegaron después, desde Europa y África. A cada una de estas trayectorias simbólicas corresponden conjuntos de prácticas. Por supuesto, estas corrientes se influenciaron unas a otras. Históricamente, del lado de los grupos dominantes, el discurso teológico proporcionó sus fundamentos al discurso político. Al mismo tiempo, los discursos autóctonos combinaban con su imaginario propio representaciones europeas, antes de contribuir a su vez al discurso político occidental.

ETNICIDAD E INDIANIDAD

El estudio de las identidades étnicas y el de las identidades indias en particular han conocido un auge notable, en antropología, a partir de los años 1970, coincidiendo con el interés que suscitaban los nuevos movimientos sociales (como los jóvenes, las mujeres, los ecologistas) tanto en el Norte como en el Sur. En Estados Unidos, los indios desaparecen con el *western* para surgir de nuevo en el escenario público después de la ocupación de la isla de Alcatraz, en 1969, por jóvenes activistas lakotas. Se redescubría que todavía existían indios de verdad, y numerosos, que habían sobrevivido a cinco siglos de ocupación europea del continente. Después de un derrumbe demográfico que alcanzó los 90% en América del Norte y Mesoamérica, al fin del siglo XX los pueblos indígenas alcanzaron nuevamente una cifra próxima a su nivel precolombino, es decir más de 33 millones (IGWIA 1998: 4)¹.

Los movimientos reivindicativos indígenas de los años 1970 y 1980 fueron acogidos bastante positivamente, en un principio, por la sociedad y por los investigadores. Dirán los cínicos que nosotros, antropólogos, no podíamos sino alegrarnos de la llegada de un objetivo de investigación inédito, remplazando a los ‘primitivos’ cada vez menos exóticos y más rebeldes a nuestros estudios. Otros sectores de la sociedad vieron en ellos nuevos actores sociales susceptibles de suceder a los sujetos históricos más clásicos, como la clase obrera, de la cual varios habían esperado el cambio durante el período anterior. Frente a la homogeneización del mundo, los movimientos étnicos y culturales aparecían como los guardianes de la diversidad humana (Lévi-Strauss 1996; Todorov et al. 1986; Dussell 1992).

A principios de los 1990, si bien se mantiene el interés, el enfoque cambia completamente como aparece en los mismos títulos: *La défaite de la raison*, [‘La derrota de la razón’] (Finkelkraut, 1987), *Discours et mythe de l’ethnicité* [‘Discursos y mitos de la etnicidad’] (Khoury 1992) y *Les identités meurtrières* [‘Las identidades asesinas’] (Maalouf, 1998). Las identidades étnicas y religiosas podían llevar a Occidente a su perdición, multiplicando situaciones como la del Oriente Medio y de la ex-Yugoslavia. Paralelamente, se cuestionó la legitimidad misma del enfoque de las ciencias humanas cuyo interés por lo etnocultural lo promovía. Las críticas llovieron, desde ambos extremos del abanico político. Por un lado, la nueva corriente ultraliberal atacó lo étnico, como todos los particularismos, en nombre de un universal asociado a la globalización de los mercados y de las comunicaciones. El nacionalismo étnico choca contra esta así como entraba en contradicción con la pareja jacobina Estado-ciudadano. La existencia de los cuerpos intermedios repugna, particularmente los que se refieren a aspectos no-económicos, como la pertenencia étnica, esta peligrosa creación con la que astutos políticos etnicistas manipulan las emociones de las masas. Al otro extremo, el ataque también proviene de una parte de la izquierda, para quien, desde Marx, el progreso implica necesariamente la desaparición de las identidades étnicas y nacionales minoritarias (las ‘naciones florecitas’) en el seno de las ‘naciones históricas’ fuertes en las cuales puede consolidarse un proletariado unificado (Marx y Engels 1974).

¹ El debate sobre la población de las Américas a la llegada de los europeos no termina aún. Adoptamos aquí la hipótesis más conservadora que evalúa el número de habitantes a unos quince millones para Mesoamérica (México y Centroamérica) y a doce millones para las regiones andinas. El resto de Norteamérica y las tierras bajas suramericanas hubieran tenido en total unos cuatro millones. Para cifras actuales, hemos retomado las cifras más recientes del International Working Group on Indigenous Affairs (IGWIA 1998 : 4). El mayor número de indígenas (80%) queda concentrado en Mesoamérica y en los Andes.

Enfrente, el campo de los defensores de lo étnico es más heterogéneo aún: nostálgicos de las ‘sociedades de lo compatible’ (Jaulin 1972), teólogos de la liberación (vease Dussell 1992) soñando en un mundo comunitario, marxistas ahora implicados con grupos indígenas, cuya indianidad reafirmada parece una barrera contra la globalización capitalista (LeBot 1994; Beaucage 1994b), y cada vez más, los propios intelectuales amerindios (Wankar 1981; Little Bear et al. 1985; Sioui 1989).

Entrando en el nuevo milenio, el tema de las identidades, entre ellas, la indianidad, parece políticamente sobrecargada. Y puede ser que, como suele ocurrir en nuestros medios universitarios frioleros, se este clasificando ya como ‘retro’ y esté dando paso a temas más novedosos. Sin embargo, mucho queda por decir, como veremos.

CONCEPTOS Y ENFOQUE

Tomaré como punto de partida el concepto de representación colectiva, como un *significante*, en sentido de Saussure, compartido en un grupo social que le confiere una relación de equivalencia con el *significado*, o sea los fenómenos. La problemática de la indianidad refiere a sistemas de representación de Sí, del Otro y del Mundo, que se transmiten, por lo menos en parte, por el discurso y que corresponden a determinadas prácticas. Las representaciones colectivas forman sistemas diversamente estructurados. En en discurso social, distingo cuatro modos o niveles de organización de las representaciones, muy interrelacionados:

1. El *sentido común*. Según Gramsci (1971: 323 sig.; 421 sig.) lo constituye el conjunto de representaciones, imágenes, enunciados, principios que los miembros de una sociedad determinada, en una época determinada, consideran como evidentes. Comprende *universales*, arraigados en la naturaleza misma de la percepción y del pensamiento humano, como los binomios izquierda/derecha, caliente/frío. Sin embargo, gran parte del contenido del sentido común varía de un período a otro, de un pueblo a otro. Por ejemplo, para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (México), los sueños están necesariamente relacionados con el destino humano, aunque no se entienda exactamente cómo. Se puede considerar que las representaciones de sentido común a la vez emanan de las prácticas cotidianas de un grupo y orientan las conductas (*ibid.*: 227). Se transforman a la vez las prácticas de base del grupo, al estar ligadas, por ejemplo, al uso del espacio y del tiempo y a las relaciones de género. El sentido común es el nivel primero de las representaciones colectivas, aunque los otros niveles puedan entrar en contradicción con él.
2. El *mito*. Es el discurso fundamental en las sociedades no industriales y sirve de base a los conjuntos de creencias y rituales que llamamos ‘religiones’. Da su sentido a la vida cotidiana y al cosmos, que se conciben como dominados por fuerzas transcendentales, a menudo antropomorfas. Toma sus expresiones, sus significantes, sus símbolos del universo del sentido común, pero las relaciona de un modo metafórico. Los nahuas lo llaman *ueytajtol*, ‘grande-palabra’. Por ejemplo, si el gavilán roba pollos es porque: ... « Hace tiempo, el primero que sembró maíz hizo un pacto con el gavilán. Este le dijo:... » (Taller de Tradición Oral, 1966). Claro que no se trata de *este* gavilán, al que se tira piedras. Aunque un gavilán que habla es contrario al sentido común, el enunciado no se considera como falso, sino más bien como ejemplar, en relación con los enunciados del sentido común y prevalece sobre ellos. A la vez que trascienden el sentido común, las representaciones míticas guardan con este una relación necesaria. Como los gavilanes de

verdad llevan a sus presas entre sus garras, el gavilán del mito llevará el ratón que roerá el muro detrás del que se encuentra el anillo de la abundancia, etc. (*ibid.*).

En la tradición oral, los conjuntos de mitos están debilmente estructurados en ciclos y la variación es la regla, hasta para los mitos fundamentales. Esta estructura y esta variación se arraigan en la amplitud misma de las representaciones corrientes de las que el mito se nutre: actividades domésticas, observación de la naturaleza... En segundo lugar, las variaciones discursivas reflejan la ambigüedad de las relaciones sociales de base (como las relaciones de género) y las múltiples dimensiones, no siempre coherentes, de la existencia (por ejemplo, el ciclo del Tramposo - conejo, tlacuache o *carcajou* - entre los pueblos amerindios de Norteamérica). Por último, esas variaciones confirman la ausencia de todo monopolio social en lo que se refiere a la transmisión y a la interpretación de los mitos: mayores y chamanes gozan de un buen margen de maniobra en este campo. La incapacidad de entender la diferencia entre estos dos niveles, sentido común y mito, que utilizan las mismas categorías lingüísticas, encerró por mucho tiempo a la etnología en concepciones como la mentalidad « prelógica » (Lévy-Bruhl, 1954) o « arcaica » (Caseneuve 1961). En las sociedades con Estado, al contrario, se confía a especialistas la tarea de definir las versiones aceptables de los mitos como las de los ritos. Esto caracteriza las que se llamarán las « grandes religiones », de culturas agrarias jerarquizadas: mesoamericana, andina, de Europa medieval, de Egipto Antiguo, de Medio Oriente, de China o de la India.

3. La *ideología* sólo se encuentra en las sociedades modernas. Antaño sobreutilizado, el concepto de ideología tiende ahora en ser desacreditado. Lo defino aquí como un conjunto estructurado de representaciones colectivas que da un sentido oficial a la totalidad de las relaciones sociales, en sociedades en vías de secularización. Se materializa históricamente en *las ideologías*: nacionalismo, socialismo, racismo, liberalismo... El discurso ideológico selecciona ciertas categorías del sentido común, de la ciencia, del mito (incluyendo sus elaboraciones religiosas) y las relaciona según un modo metafórico propio. Como la religión, la ideología la elaboran especialistas, trabajando en un marco institucional. Cuando se trata de una ideología históricamente dominante la función de difundirla y lograr un consenso general pertenece a aparatos específicos: de Estado (escuelas, tribunales...) o privados (medios masivos de comunicación, agencias de publicidad...). La ideología se aproxima a las religiones por tres grandes dimensiones: la estructura del discurso, precisamente elaborada, la ambición totalizante, la violencia (*contrainte*) simbólica. Como éstas, tiene sus símbolos y ritos (la 'religión civil') y moviliza la emoción (Hobsbawm y Ranger 1983; Anderson 1991). Sin embargo, tanto por su estructura como por sus medios de difusión, pertenece a la modernidad.

El carácter globalizante, apremiante de la ideología está en relación directa con la legitimación de una estructura de poder. Sin embargo, las ideologías no se reducen a esta función. Como las religiones, con las que coexiste de manera no siempre armoniosa, pretenden dar un sentido global al mundo, para poder reproducir el orden social. La que lo consigue se convierte en hegemónica.

Una vez elaborada e impuesta, la ideología dominante tiende a su vez en impregnar el sentido común. Por ejemplo, uno puede observar como se extiende 'naturalmente' el racismo anti-inmigrante, sub-producto del nacionalismo, a especies animales de introducción reciente que se revelan dañinas: como los coyotes en zonas rurales de Quebec y las nutrias (*ragondins*) en el sur de Francia.

4. El *discurso científico*. A la vez que algunas sociedades, hoy dominantes, se modernizaban, se consolidó este nuevo sistema de representaciones. Si bien se apoyó sobre representaciones del sentido común en sus primeros balbuceos, el discurso de la ciencia moderna se desarrolló definiendo sus elementos, los conceptos, y articulándolos en proposiciones susceptibles de ser falsificadas o confirmadas según sus reglas propias. El imaginario científico pretende, como la ideología, a la representación total y a la adhesión universal, porque reivindica un método objetivo, que la distingue de todas las ideologías o doctrinas y le permite aproximarse a 'lo real'. Su método predilecto es la experimentación, es decir un conjunto de operaciones realizadas con unos objetos materiales en condiciones controladas. A diferencia del mito o de la ideología, el discurso científico nunca fue dominante, incluso en las sociedades que se reclaman de él. Lo cual no le impidió tener un papel importante en la construcción del Occidente moderno. Combinadas con el capitalismo y la ideología del progreso, las ciencias de la naturaleza generaron la tecnología que transformó completamente las condiciones materiales de existencia de la humanidad en los últimos siglos.

Aunque la experimentación, en sentido estricto, es generalmente irrealizable en el estudio de los humanos, desde el siglo XVIII, el estudio del hombre pretende también al título de ciencia. Utilizando la cuantificación, por supuesto, pero sobre todo asumiendo que la precisión de la observación, la fineza del análisis y el rigor de la interpretación nos permiten alcanzar la misma aproximación de 'lo real'. Sin embargo, la ausencia de consenso teórico en la antropología como en las otras ciencias humanas pronto nos convence que el objetivo está todavía lejos o que es, en sentido estricto, inaccesible por la complejidad del objeto y la reflexividad de los sujetos sociales.

Podemos agrupar los textos que tenemos para estudiar las representaciones de la indianidad (documentos, relatos, costumbres y ritos) en estos cuatro niveles de discursos. Para los primeros europeos que pisaron el 'Nuevo Mundo', las categorías de su sentido común eran de una utilidad limitada, excepto para convencerles de que se enfrentaban a plantas, animales y humanos de misma naturaleza que los del 'Viejo Mundo', aunque no idénticos. Así que interpretaron esa nueva realidad a través del mito cristiano hegemónico en la Europa de esa época, y de las categorías de su sentido común. Esta primera descripción se fue enriqueciendo y corrigiendo con las observaciones suscitadas por las exploraciones y las diversas interacciones con los autóctonos. Fueron los miembros de los grupos dominantes quienes dejaron más huellas de esos contactos y conocemos generalmente a los grupos indígenas del pasado (y hasta cierto punto, a los del presente) gracias a sus testimonios, necesariamente influenciados por sus prejuicios e intereses. Por ejemplo, no se puede leer la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, de Bernardino Sahagún, como si fueran los aztecas que nos hablaran. Incluso los relatos indígenas de la Conquista que contiene deben ser interpretados tomando en cuenta un doble filtro: una reconstrucción india *a posteriori* y la percepción de un franciscano humanista del siglo XVI (Beaudot et Todorov 1983). Con las mismas precauciones debemos abordar las fuentes históricas indígenas, desgraciadamente mucho más escasas. Para el período contemporáneo, por suerte, el discurso autóctono es abundante y multiforme: palabras, gestos, rituales, libros, películas. Veremos como este discurso, articulado alrededor de un deseo común de reconocimiento, está atravesado también por múltiples corrientes políticas e ideológicas, como el propio movimiento, con sus enfoques legalista, economicista, espiritualista y de militancia política.

Agruparé las diversas concepciones, percepciones y prácticas de la indianidad, en dos grandes trayectorias, según su orden de aparición histórico: la trayectoria teológica (modo mítico), la trayectoria política (modo ideológico – ya que la colonización de América fue contemporánea con la instauración de la modernidad)². Sin embargo, no se trata de una sucesión en sentido estricto, puesto que los discursos anteriores persisten y se modifican dialécticamente en relación con los nuevos que reflejan a su vez.

LA TRAYECTORIA TEOLÓGICA

La ambigüedad inicial: Colón y los indios, buenos y malos

El Diario de bordo de Cristóbal Colón contiene notas contradictorias acerca de los indígenas que encontró en las Antillas, y luego en el Istmo Centroamericano. En la relación de su primer viaje, a la vez que describe una naturaleza paradisíaca, elogia la inocencia y la generosidad de los primeros hombres que encontró (los aruacos de las Antillas Occidentales): « Van desnudos, como cuando su madre les parió. » « Por una navaja y un rosario, nos traen loros y grandes pelotas de algodón hilado. » « No tienen secta » y se convertirán fácilmente (Colomb 1979). Los únicos que se merecen un juicio negativo son los caribes de las Islas del Viento, enemigos acérrimos de sus anfitriones: « Son idólatras y comen carne humana » y, por consecuencia: « Se pueden esclavizar. » En su texto, el fervor del místico que cree haber encontrado una tierra cerca del Edén se mezcla con el entusiasmo del comerciante frente al negocio por venir. En sus segundo y tercer viajes, sin embargo, cambia su juicio sobre los aruacos de la Isla Española (Santo Domingo): « Son mentirosos y hipócritas. » « Con su cacique Caonabo, son ellos quienes masacraron a los españoles de Fuerte Navidad. » El fracaso de su proyecto de colonización de la isla reforzará su visión negativa de todos los indios, idólatras empedernidos que hay que reducir a la esclavitud.

Para entender el discurso de Colón, hay que situarlo en el contexto europeo de fines de la Edad Media. La diversidad humana se concebía entonces en función de dos polos, a la vez morales y cognitivos. Por un lado la Cristiandad, sede espiritual y temporal de lo Verdadero y del Bien, bendecida por Dios; del otro lado, el Islam, sobre todo, pero también los herejes, judíos y paganos que habitaban el mundo del Error y del Mal, dominado por Satanás. La diferencia fundamental era religiosa y las variaciones somáticas y lingüísticas eran secundarias: el mito bíblico también daba cuenta de ellas (los tres hijos de Noé, la Torre de Babel). Secundarios pero muy reales, puesto que la *sangre* transmitía las virtudes y los vicios: sangre roja o azul según la clase social, « limpieza de sangre » de los cristianos viejos que no tenían antepasados judíos ni moros.

A nivel espacial, la pareja Bien/Mal correspondía a la oposición entre a) el Centro del Universo, Roma y, por extensión, la Cristiandad, sede del Bien; b) una periferia cercana, los países musulmanes, el reino del Prestre Juan (Etiopía), Oriente, donde vivían hombres « bien conformados » aunque viviendo en el error y c) una periferia lejana: el entorno del Universo, poblado de monstruos. Por eso Colón reitera la « buena figura » de los aruacos, mientras que

² Por falta de espacio, no incluiré aquí una presentación de una tercera trayectoria, la antropológica (modo científico), que aparece en el texto francés (Beaucage 2005).

creo reconocer a los monstruos en la descripción que éstos le hacen de los caribes. La moderna idea de raza, como un amplio conjunto de individuos dotados de rasgos biológicos que permiten inferir una ascendencia común y una endogamia prolongada, no existía netonces. La ‘raza’ (del latín *radix*: raíz) de un individuo designaba sus genitores, su linaje. Viajeros y conquistadores hablaban de los ‘pueblos’ y de las ‘naciones’ que habían encontrado en un sentido muy cercano de la actual ‘etnia’. Las Casas menciona que América estaba poblada de « *infinitas gentes a toto genere* » (‘infinidad de gentes de todas clases’ (Las Casas 1995). En lugar de subrayar las diferencias físicas, Colón, como después Hernán Cortés y luego Jacques Cartier, subrayaron, uno después del otro, las similitudes de los habitantes del Nuevo Mundo con los europeos (« Tienen miembros bien conformados ») para distinguirlos de la humanidades monstruosas e incorporar a la periferia cercana estas tierras hasta entonces desconocidas.

¿Eran estos humanos los descendientes de Adán, entonces o sea humanos verdaderos? En una decisión que tendrá un impacto enorme, en 1494, la Iglesia contestó por la afirmativa, por motivos a la vez teológicos y geopolíticos. A nivel teológico, la filosofía tomista aceptaba los criterios aristotélicos en lo que toca a la pertenencia a la humanidad, criterios a los que correspondían incluso los « salvajes desnudos » que poblaban las Antillas: la forma del cuerpo, pero sobre todo la racionalidad manifestada por el lenguaje y el uso de herramientas y armas. La definición de su religión será más complicada, pero quedaba claro que había que convertirlos. A nivel geopolítico, estos nuevos conversos de occidente venían a compensar lo que la cristiandad acababa de perder en manos de los otomanos, al este (la caída de Constantinopla ocurre en 1452). La evangelización de los indios se presenta como la Gran Obra que emprender y justifica plenamente la conquista del Nuevo Mundo, que el Tratado de Tordesillas (1493) otorgaba a España.

Por otra parte, los relatos de viaje de Colón y de los otros ‘descubridores’ plantearon a los teólogos y pensadores un problema cada vez más arduo de resolver. Intentaron, por supuesto, integrar estas tierras, estas plantas, estos animales y estas gentes a la cosmovisión que fluye del mito cristiano. La multitud misma de la soluciones encontradas (por ejemplo, ‘las tribus perdidas de Israel’) no debe engañarnos: la mera presencia de esta mitad del mundo, ignorada hasta entonces por los más grandes espíritus de la antigüedad y de la cristiandad, y que había quedado fuera de la predicación del Evangelio (de la que San Agustín decía que ya había sido universal) abría la puerta a la elaboración de sistemas alternativos para pensar el Viejo Mundo también.

En cuanto a la calificación moral, bipolar, de la indianidad por Colón, permanecerá una dimensión importante de las construcciones ulteriores.

La evolución franciscana: del milenarismo a la mano dura

Los primeros franciscanos, que llegan a México en 1523, provienen de la provincia eclesiástica de San Gabriel, Extremadura, zona que se caracteriza entonces por una de las numerosas corrientes milenaristas que atravesaron el cristianismo de la Edad Media. Para ellos, el fin del mundo es inminente y el descubrimiento de estos millones de ‘naturales de Indias’, a quienes nunca se predicó el Evangelio es un signo divino: son los últimos hombres que hay que convertir antes de que Cristo vuelva para el Milenio (Baudot 1977). Los franciscanos cuentan con la predicación y la fuerza de los sacramentos para traer rápidamente al catolicismo a pueblos que les parecen, como a Colón, tan abiertos a la fé. Con este fin, unos monjes recibe la orden de

estudiar las lenguas y las costumbres indias: Fray Andrés de Olmos y Fray Bernardino de Sahagún serán los primeros lingüistas y etnógrafos de las Américas. Sin embargo, aparecen luego las dificultades de la evangelización: los nuevos cristianos son « perezosos, borrachos, fornicadores y además, idólatras » (Sahagún 1969, T. 1: 27). La utopía fundada sobre una indianidad que no conoce el Mal es un fracaso. Acarrea como consecuencia un cambio completo de la política india de los franciscanos, que pronto adoptan el método duro, el único que les parece susceptible de conservar a sus ovejas en el redil (Gibson 1964: 117-119).

La controversia de Valladolid (1550)

Sus rivales dominicos sostienen la tesis inversa: los indios son naturalmente buenos, es la colonización europea la que los pervierte. El padre Francisco de Vitoria, de la corriente humanista, incluso cuestiona la legitimidad de la Conquista, en sus textos *De Indis* (1539) y *De iure belli* (1539): se debía más bien usar de persuasión para convertir a los indios, quienes nunca se opusieron a la evangelización. Carlos Quinto le prohibirá predicar y escribir. En 1550, en Valladolid, otro dominico, Fray Bartolomé de Las Casas, sostuvo una polémica sobre este tema con Juan Ginés de Sepúlveda (que representa a los conquistadores y colonos). De entrada admite el hecho colonial que resulta de la Conquista, pero cuestiona el método: la encomienda corrompe a los indios, frena su conversión y conduce a su exterminación. Sensible a los argumentos del que nombró ‘Defensor de los Indios’, el rey confirmó las *Nuevas Leyes de Indias* (1542) que establecían una tutela estatal sobre los indígenas, diezmados por las epidemias y toda clase de abusos. Se reconocía a los indios conversos títulos agrarios comunitarios (el *común de naturales*) y cierta autonomía interna (la *república de indios*), bajo la doble vigilancia de la Iglesia y de los corregidores, encargados estos de percibir los tributos y de reclutar la mano de obra para el trabajo en infraestructura y minas.

Una vez las *Nuevas Leyes* traducidas en instituciones, la utopía lascasiana se esfuma rápidamente del imaginario religioso colonial: los indios reales de Nueva España y de Perú tienen nuevamente todos los defectos de las clases subalternas. Sus cualidades también: resistentes, simples, frugales, prolíficos, como conviene a los que, en palabras de Santo Tomás de Aquino, « han sido creados para obedecer ».

La utopía jesuita

Sin embargo, no había muerto la Utopía. La adoptaron, modificándola, los jesuitas. Su territorio de mayor éxito, en América, fue el margen suroriental del imperio español, donde los *bandeirantes* paulistas perseguían a los guaraníes. La fórmula que adoptaron, la *Reducción* se refiere físicamente a la reagrupación de individuos y bandas dispersas. También tiene un sentido moral: el Buen Salvaje guaraní ya no es el que vive en el tupido bosque de las mitologías, ritos y costumbres, en el ‘estado de Naturaleza’, sino el que los padres han arrancado de las garras del demonio para traerlo a la sencillez de la vida cristiana. En las Reducciones de Paraguay, los jesuitas unen la hegemonía en el campo de las representaciones a un verdadero poder político.

En la otra extremidad del continente, en Nueva Francia, se encuentra en unos colonos (por ejemplo los místicos fundadores de *Ville-Marie* – Montréal) un idealismo maniqueísta semejante al de Colón: los indios buenos son los hurones y los algonquinos (aliados de los franceses) y los malos son los iroqueses (aliados de los protestantes holandeses y británicos). A diferencia de sus

colegas de Paraguay, fuera de las diminutas zonas controladas por el rey de Francia, deben seguir, muy a pesar suyo, la directiva de Las Casas: tratar de convertir por la persuasión. En las primeras *Relaciones*, misioneros como Lejeune et Brébeuf condenan sin apelación el ‘libertinaje’ de los indios y desprecian abiertamente la ‘fábulas’ que cuentan sus ‘brujos’. Hay que tener en cuenta aquí el estilo propio de estos textos religiosos del siglo XVII: la negra imagen que trazan de los ‘salvajes’ pone de relieve el heroísmo de los misioneros y estimula la generosidad de los ‘beatos’ (*dévôts*) de France, a los que se destinan los relatos (Ouellet 1993). En el campo, sin embargo, Sainte-Marie-des-Hurons, la única reducción que crearon, será destruida por los iroqueses. Armados por los anglo-protestantes!

La indianidad, bajo su mejor aspecto, reaparece de repente en la literatura religiosa francesa de principios del siglo XVIII. Ya no se trata de fomentar la caridad de los burgueses, sino de luchar contra un enemigo insidioso que cobra fuerza: el ateísmo. En efecto, desde Montaigne (‘De los caníbales’, cap 33 de los *Essais* – 1978) un pensamiento humanista laicizante se apoyaba sobre los relatos de viaje para atacar a la tesis de la ‘teología natural’ (la existencia de Dios comprobada por el consenso universal) y de una ‘ley moral natural’ a la cual adherirían, en el fondo de sus corazones, todos los hombres. Para Montaigne, como para los filósofos que le sucedieron, los muchos pueblos de la tierra tienen costumbres muy distintas de las nuestras y no les va mal por ello; incluso les puede ir mucho mejor, si uno cree al ‘filósofo iroqués’ que diserta en los escritos de Lahontan – 1973). De ahí que la Iglesia sienta la necesidad de reconstruir, en el imaginario occidental, un Salvaje que cree en Dios y obedece a la ley natural, a pesar de la degeneración de sus costumbres y la confusión de sus creencias, por los siglos que pasaron desde la dispersión de los hijos de Adán.

A esa tarea dedicó el jesuita Lafitau su enciclopédico libro sobre las ‘Costumbres de los Salvajes americanos comparadas con las costumbres de los Tiempos Antiguos’ (Lafitau 1983). Su análisis descansa sobre la doble base de una minuciosa etnografía de los iroqueses de Nueva Francia (entre los que fue misionero) y una erudición excepcional. Para él, los Salvajes son hijos de Caín, obligados de errar en Asia hasta que encontraron el camino de América. Sus creencias, bien entendidas, son muy parecidas a las costumbres de la Antigüedad del Viejo Mundo, sobre todo, de los pueblos secundarios que se mencionan en la Biblia y en los textos clásicos, tales como egipcios, tracios, etc. Irónicamente, el Buen Salvaje de los jesuitas, lejos de hacer callar a sus adversarios, inspirará sus tesis a un Jean-Jacques Rousseau y a los *Enciclopedistas*: de allí nacerá, a fines del siglo XVIII, el proyecto antropológico. Al fin del período colonial, los propios Amerindios, generalmente conversos, desaparecen del imaginario religioso occidental, salvo los ‘paganos’ que quedan aún en la periferie de los centros europeos de poder económico y político: como en el Chaco, en la Amazonía o en el noroeste del continente.

Teología de la liberación y teología india

A partir de 1960, sin embargo, se nota un interés nuevo. La Iglesia Católica, que perdió, durante el siglo XIX, la lucha por la hegemonía frente a los liberales y a los partidarios del Progreso, se encuentra, en el siglo XX, en la defensiva entre las masas urbanas mayoritarias, más interesadas por el consumismo que por la fé. Juan XXIII, se sabe, propuso un *aggiornamento* para evitar la marginalización: había que acercarse al pueblo gracias a la nueva liturgia y al compromiso social al lado de los oprimidos, particularmente en el Tercer Mundo. Los encuentros

episcopales de Medellín y de Puebla adaptaron este programa a una América Latina donde la izquierda estaba en clara ascensión: será la Teología de la Liberación.

Después de la Conquista, millones de indios de las sierras y altiplanos, nominalmente católicos, recompusieron su visión del mundo combinando sincréticamente creencias y ritos precolombinos con los que vienen del catolicismo. La articulación, ya antigua, al mercado y al Estado no los transformó en proletarios. Viven en un mundo aún encantado, donde lo sagrado es omnipresente, en las fuentes, las grutas, el venado y el maíz que crece. La teología india³, en vez de ‘reprimir la idolatría’, busca integrar esta religiosidad viva en la corriente mayoritaria de la fé. Se traduce el Evangelio en las lenguas indígenas (¡lo que los protestantes hacen desde hace medio siglo!) y nadie se insurge frente a manifestaciones ‘paganas’ (música, danzas, cohetes) que acompañan en los pueblos la celebración de los santos católicos. Hay también, por decenas de miles, los indios de la selva tropical amazónica, amenazados de exterminación física por la avanzada del ‘triple frente’ de las empresas forestales, de las minas y de los desmontes para la agricultura y la ganadería (Ribeiro 1979). Un sector de la teología de la liberación, bien arraigada en Brasil, se dedicará a movilizar a la opinión pública para su defensa, a la vez que procederá a evangelizarlos poco a poco. Por otra parte, la Iglesia Católica, que disfrutó durante siglos del monopolio de lo religioso, ahora debía hacer frente a una competencia creciente de las Iglesias protestantes fundamentalistas (‘evangélicas’) para quienes estas ‘tribus perdidas de Israel’ constituyen unos de los últimos baluartes de idolatría que quedan para conquistar antes del Armageddon.

La resistencia religiosa indígena

Los pueblos indígenas no se limitaron a seguir el recorrido religioso trazado por los aparatos dominantes. A lo largo del proceso colonial y neocolonial, se involucraron en un doble proceso de resistencia al discurso cristiano dominante. Primero, a nivel de lo cotidiano, hubo una reapropiación de una parte de su contenido siguiendo modalidades y una concepción propia del tiempo. El sincretismo entre las creencias originarias y la religión impuesta por el colonizador permitió a cosmologías y prácticas diferentes reproducirse transformándose: el chamanismo incluso salió reforzado del contacto con el acervo de creencias y prácticas europeas oficiales – y también ocultas, para mayor disgusto del clero empeñado en ‘extirpar la idolatría’.

La resistencia se hace ruptura cuando estallan los movimientos proféticos y milenaristas autóctonos, desde la predicación revolucionaria de Andrés Mixcoatl, en la Nueva España del siglo XVI (Gruzinski 1992) hasta el profeta Wovoka, inspirador de los *Ghost Dancers* del Oeste norteamericano, a fines del siglo XIX (Logan 1980), pasando por la insurrección mística de Tupac Amaru, en los Andes, a finales del régimen colonial español. Estos movimientos tenían en común de proclamar la llegada de una nueva Edad de Oro, india, recuperando así la dimensión subversiva del mensaje evangélico (el ‘Cristo de los pobres’) y bíblico (el Libro del Éxodo). Los integraron con elementos estructuralmente similares, como los mitos del Hombre-Dios y del viaje

³ Sucediendo a la Teología de la Liberación de los años 60 y 70, la teología india, más cultural, tuvo un impacto muy variable de una región a otra. En México, por ejemplo, algunos obispos socialmente comprometidos, como Mgr Samuel Ruíz en Chiapas, añadieron esta nueva dimensión a una línea de pensamiento y de acción que protesta contra las injusticias sociales de las que los indígenas son las mayores víctimas (Dussell 1992). En otras regiones, se limitó a introducir algunos elementos amerindios en el ritual y a favorecer la predicación en lengua indígena.

a la Tierra sin Mal. Esta reapropiación rebelde de lo religioso tendrá un nuevo brote en los años 1970 y 1980; frente al mensaje de la teología de la liberación y la teología india, con sus variantes ecuatoriana, guatemalteca y chiapaneca, tomó una orientación cada vez más política. En 1994, oí a un tzeltal de Chiapas decir: « El Quinto Sol fue de los españoles. El Sexto Sol empezó el primero de enero recién pasado y será nuestro. »

En contraparte, la predicación protestante, todavía reciente, parece tener efectos complejos. Varios autores han subrayado la paradoja entre su uso extenso de las lenguas amerindias para la predicación y el carácter « deseticizante » del contenido: como los primeros misioneros católicos, ponen toda la cultura a cuenta de la influencia diabólica (Cantón, 1998; Dow y Sandstrom, coord., 2001; Beaucage coord., 2004).

En resumen, la trayectoria teológica parece obedecer a un movimiento pendular entre dos polos: por un lado, el Noble Salvaje, fácil de convertir – o ya converso – a un cristianismo auténtico del que la sociedad occidental moderna se aleja, y, por el lado opuesto, el Bárbaro, cuyo paganismo e inmoralidad resurgen siempre, bajo el barniz de la conversión y que debe siempre ser ‘reevangelizado’. Cerca del primer polo, encontramos a Las Casas, a Lafitau y a los teólogos de la liberación; cerca del segundo, a la Iglesia Católica históricamente mayoritaria y, recientemente, a las sectas pentecostales y evangélicas. Sin embargo, la plena comprensión de estas oscilaciones requiere el análisis de otro recorrido, en los imaginarios de la indianidad: el de los imaginarios políticos.

LA TRAYECTORIA POLÍTICA

En efecto, desde los primeros contactos con los europeos, otro modo de definición de la indianidad apareció y se impuso progresivamente, acomodándose, sobre todo en un principio, al discurso teológico dominante. En las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, se observa una primera ruptura con la prosa, a veces mística, de Colón. En cuanto pone el pie en Tierra Firme, Cortés resuelve el dilema del indio bueno/malo abandonando las metáforas bíblicas por otras que se fundan sobre los moros de España. Como en el caso de estos, la conquista está justificada porque « sacrifican a seres humanos a Satanás ». Lo que más llama la atención del conquistador, sin embargo, es que son campesinos laboriosos y hábiles artesanos: una vez subordinados, harán buenos siervos para la valoración de las riquezas del país (Cortés 1985). Rápidamente se esboza una ideología de la conquista que se inscribe naturalmente en la continuación de la « Reconquista » de la península ibérica sobre los infieles. Con la entrada de los Reyes Católicos a Granada, el año 1492 marca simbólicamente el fin de ésta y el principio de la de América.

Las vías de la colonización europea

En un primer tiempo, el discurso político de la conquista española es casi indisociable del discurso teológico: de la tesis del ‘indio malo’, se entiende. La Controversia de Valladolid, a la que aludimos antes parece terminarse con la victoria de la línea utopista de Las Casas, que se materializa en la supresión progresiva de la encomienda. Sin embargo, el desarrollo acelerado de la minería en los dos virreinos supone la refuncionalización de las recién creadas repúblicas de indios en fuentes de mano de obra forzada, bajo la regulación pública de los corregidores. A la vez, se cambia enteramente la organización social indígena: se fragmenta a los grandes conjuntos

sociopolíticos con sus caciques hereditarios en comunidades dotadas de una administración interna elegida (el cabildo). A mediados del siglo XVI, la sociedad colonial está dividida en dos *castas*, la de españoles y la de indios, cada uno con un estatuto y un rol social bien definidos, y con su propia base territorial : sus interacciones son estrechamente controladas por los poderes civiles y religiosos. ‘Mantener la diferencia’ será una dimensión central del colonialismo español.

En *Nouvelle-France*, un siglo después de Cortés, Samuel de Champlain también elaboró un discurso pragmático sobre los que se designan, desde Cartier, como ‘les *Sauvages*’ (‘los Salvajes’): son fornidos y buenos para la faena, y como conocen bien el país, son indispensables para su exploración (Champlain, 1993). Pero los vió poco aptos para el trabajo de la tierra, que se confiará a trabajadores europeos. La Iglesia, encargada de su conversión, no pudo agruparlos como quisiera, porque su dispersión era necesaria para el negocio peletero, que se aumentaba del tráfico de aguardiente. La lógica de *articulación* que prevaleció en las zonas de influencia francesa, junto con el debil flujo migratorio, favoreció que los autóctonos mantuvieran una relativa autonomía, combinando alianzas políticas y comercio con los recién llegados. La conversión al catolicismo, en su dimensión política, era la confirmación simbólica de estas alianzas.

No parece que Inglaterra y Portugal se hayan planteado los mismos problemas metafísicos que España y Francia acerca de la naturaleza de los habitantes del Nuevo Mundo. Aunque Inglaterra estaba desgarrada por problemas religiosos tan importantes como Francia, sus colonos no venían a América para encontrar pueblos con los que construir una Utopía: ellos mismos encarnaban esa utopía y buscaban una tierra donde desarrollarla. La rápida desaparición de los pueblos indios de la Costa Atlántica de América del Norte, diezmados por las epidemias, fue interpretada como un signo divino: esta tierra estaba destinada a los Peregrinos (*Pilgrims*). No se trataba de subordinar a los indígenas (a la española) ni de articularse con ellos (a la francesa) – salvo en la frontera – pero de sustituirles el flujo continuo de los colonos, expulsados de las Islas Británicas por la intolerancia religiosa y las *enclosures*. Se aplicó la misma lógica a las posesiones francesas después de la conquista inglesa de 1760.

En cuanto a la primera colonización del nordeste brasileño, no resultó de una política preestablecida, sino de la iniciativa de capitanes portugueses deseosos de abastecerse, en ruta a la India (otorgada a Portugal, junto con África, por el tratado de Tordesillas - 1494). En la economía de plantaciones de tabaco y azúcar que se estableció progresivamente desde Virginia hasta el nordeste de Brasil, fracasó el intento de reducir a los indígenas a la servidumbre. La sociedad colonial de sustitución se compuso de amos blancos y de esclavos negros.

Los imaginarios de la indianidad en las sociedades independientes: el indigenismo

Las sociedades que nacieron de estas dos formas de colonización de sustitución definieron el amerindio como el ocupante provisional de un territorio que él mismo es incapaz de hacer fructificar, ni para sí ni para otros : es un obstáculo que hay que eliminar. Esta definición política del indio como superfluo, primero limitada a las zonas litorales, se generalizará después de las independencias. Las sociedades de los extremos septentrional y austral del continente (Canadá, Estados Unidos, Brasil, Cono Sur), al romper con las metrópolis europeas, se proyectaron como Estados-Naciones según el nuevo modelo elaborado por la Ilustración y materializado primero en Estados Unidos. Como lo expresaba magníficamente el general Custer a sus interlocutores

lakotas: « ¡No les podemos dejar la mitad de un continente como territorio de caza! » La ideología del progreso, que reemplazó para las élites americanas de origen europeo la cosmología religiosa, hacía de este proceso una ley natural: la lucha por la supervivencia aseguraba la expansión de los más aptos. Para la realización de este ‘destino manifiesto’, se recurría generalmente al exterminio físico en último lugar: se prefería la reducción en reservas, primero, y la ‘aculturación planificada’ después. Ambas tareas fueron confiadas *al Board of Indian Affairs* desde 1840.

En las antiguas colonias españolas de Mesoamérica y de los Andes, prácticas y representaciones siguieron un curso diferente. Ya, en la segunda mitad del siglo XVIII, los criollos, descendientes de españoles nacidos en América resintieron el yugo de la metrópoli, que los mantenía en una posición subordinada frente a los peninsulares. Los intentos de modernización de los Borbones, que favorecían más aún al Estado español, no hicieron sino exacerbar estas contradicciones. En este contexto, el jesuita mexicano Clavijero emprendió, en su *Historia antigua de México* (c. 1780) una defensa apasionada del Nuevo Mundo: desde su flora y su fauna (contra Buffon y de Paw, partidarios de una ‘degeneración americana’) hasta sus antiguas civilizaciones. Él fue el primero en hablar de la ‘cultura’ de los aztecas (en el sentido clásico de la palabra) y comparó sus costumbres con las de los griegos, romanos y egipcios de la antigüedad: no para defender la fé, como Lafitau, sino para dar a América sus títulos de nobleza. Los españoles no vinieron a civilizar a bárbaros, proclamaron después los criollos, descendientes de estos mismos españoles, sino para aniquilar brillantes civilizaciones. Se exaltó la indianidad precolombina, fuente de la originalidad americana frente a España. Los ‘símbolos indios’ fruto del sincretismo colonial, como la Virgen de Guadalupe, aparecen en los estandartes que enarbolan los insurgentes mexicanos (Lafaye 1974). El *indigenismo*, como discurso de criollos sobre la indianidad, había nacido, en su dimensión política, literaria y filosófica.

Conoció su auge político después de las independencias (1821). A principios del siglo XIX los indígenas son mayoritarios aún en la mayor parte de las colonias españolas de Mesoamérica y de los Andes, salvo en Nueva Granada (Colombia). Sin embargo, los mestizos (diversamente llamados *castas*, *ladinos*, *cholos*) constituían en todas partes una importante minoría, sobre todo en las ciudades y en los centros mineros. Relegados a posiciones subalternas, generalmente excluidos de la propiedad de la tierra, los mestizos encontraron en el ejército el camino de la ascensión social y en el liberalismo su ideología, frente al conservatismo de la aristocracia criolla. Llegaron al poder con las revoluciones liberales, en la segunda mitad del siglo XIX.

Si bien la indianidad del pasado precolombino es la base del naciente orgullo nacional, la del presente plantea a los nuevos dirigentes un problema a la vez político e identitario: poseedor de todos los defectos de los grupos subalternos, ‘supersticioso’, ‘ignorante’, ‘perezoso’ y ‘borracho’, el indio vivo es una traba que impide a la nación de progresar. Al mismo tiempo, el mestizo, el marginal del período colonial, al acceder al poder, se transforma en el prototipo de lo nacional, en la « raza cósmica » de Vasconcelos. El *indigenismo* filosófico se hace política indígena, cuyo objetivo es reemplazar la subordinación colonial por la integración. Sus medios son múltiples: la escolarización, el servicio militar y, sobre todo, la expropiación de los *comunes de naturales* (‘desamortización’) que priva las comunidades de su base agraria, convirtiendo a los campesinos en obreros agrícolas. La estadística étnica, cuidadosamente manipulada, viene a comprobar el éxito de la empresa: los autóctonos, sistemáticamente subevaluados a lo largo del siglo XX (por

la exclusión de comunidades bilingües, de los niños de menos de seis años, etc.) se vuelven minoritarios casi en todas partes. Los indios mismos, tratan de escapar a una identidad estigmatizada, por lo menos en sus relaciones con los grupos dominantes. El ejemplo clásico: antes de ir a la ciudad, cambian su indumentaria por la de los campesinos mestizos.

Sin embargo, a la vez que la ideología de la construcción nacional exige la liquidación de la indianidad, el capitalismo extractivo que domina implica mantener a esa masa de trabajadores, sin derechos cívicos y que proveen ellos mismos una buena parte de su reproducción social por la agricultura de subsistencia: hace falta indios para cosechar el café en Chiapas y en Guatemala, para extraer el cobre en Perú y el estaño en Bolivia.

La emergencia de un contra-discurso

La contradicción entre el discurso oficial y sus instituciones de asimilación, por una parte, y la práctica generalizada de la discriminación, por otra parte, desemboca sobre una aculturación parcial. La resistencia de las comunidades estalla primero en la forma de luchas agrarias: el indio, como tal, no tiene legitimidad, pero campesinos indígenas de México, de Guatemala y de los Andes reclaman 'la tierra para quien la trabaja': formulada en términos de clases, la reivindicación encuentra un eco en las corrientes de izquierda que constituyen progresivamente la oposición al liberalismo dominante (vease Mariátegui 1969). La reforma agraria mexicana de los años 1930 devolvió millones de hectáreas a comunidades, en buena parte indígenas. Algo similar ocurrió veinte años después en Bolivia, y en Perú y Ecuador, a fines del siglo XX. Hay que notar que el contra-discurso agrarista no ataca de frente la política asimilacionista, sino que se inserta como una vía posible para esa modernización del campo que buscan los gobiernos reformistas. Incluso donde fracasan las reformas y la lucha por la tierra (mayas de Guatemala, paeces de Colombia, mapuches de Chile), la dimensión agraria continua siendo un componente esencial de la indianidad tal como se vive hoy en América Latina, tanto como sus dimensiones lingüísticas y culturales.

A partir de los años 1960, se hace evidente en todo el continente que decenios de indigenismo no han alcanzado su meta: la asimilación de los pueblos indios. Si bien la proporción de los que se designa – y que se auto-designan - como indígenas sigue bajando, su número crece. Millones de autóctonos ocupan amplias regiones: sierras de Mesoamérica y de los Andes, selvas del Orinoco y del Amazonas, Norte de Canadá, Suroeste de Estados Unidos. Y estas regiones contienen recursos energéticos, forestales y minerales cada vez más buscados en el marco de economía-mundo que se consolida.

El 'despertar amerindio'

Otro factor decisivo intervino. Numerosos jóvenes indígenas, educados por el Estado para que colaboren activamente en la tarea de aculturación, aprendieron historia y se apoderaron de ideas occidentales con potencial subversivo: los derechos humanos, por ejemplo, y el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos. De regreso a sus comunidades, se vieron confiar puestos de liderazgo. Otros líderes recibieron su formación de base con la Iglesia, como lo muestran los ejemplos de Guatemala y de Chiapas (Le Bot 1994; Beaucage, 1996). Los catequistas pueden volverse sediciosos, así como los maestros rurales.

La irrupción de los autóctonos en el escenario político, a partir de fines de los años 1960, modificó su representación en el discurso político del Estado y en el imaginario general. Antaño supervivientes de tiempos pretéritos y eternos menores de edad bajo tutela gubernamental, aparecieron de repente como una amenaza frente a la cual los estados de América desplegaron un conjunto variado de medidas, en función del régimen imperante y del grado de peligro que se percibió. En el contexto de la Guerra Fría, las dictaduras militares tuvieron carta blanca para reprimir a estos mayas, mapuches, quechuas, cuyas organizaciones se asociaron en seguida al ‘complot comunista internacional’. En Guatemala, la represión alcanzó el genocidio: el proceso de desindianización, no sólo cultural sino físico, que tuvo lugar en amplias áreas del occidente guatemalteco no tiene equivalente en América, en el siglo XX.

Brasil presenta una diferencia interesante. El régimen militar nunca logró imponer a la sociedad su visión de los indios como ‘amenaza a la seguridad nacional’. Desalojos y asesinatos fueron generalmente obra de terratenientes, colonos y empresas mineras o forestales (Ribeiro, 1979). Por otra parte, importantes sectores de la Iglesia brasileña, partidarios de la teología de la liberación (Corten 1990), emprendieron su defensa, utilizando la figura del indio de la Utopía, que vive en armonía con la Naturaleza. Esta imagen y el relato de los horrores cometidos, les ganó el apoyo de las Iglesias, de la izquierda democrática y de los ecologistas de Europa y de Norteamérica. A tal punto que, frente a las presiones, el Banco mundial suprimió el financiamiento del Polo Noroeste⁴. Después, con la inserción de sus derechos a la autonomía en la nueva constitución democrática de 1988, los indios se esfumaron del imaginario público en Brasil. En un muy mal momento, puesto que la mayoría de los territorios adjudicados no han sido demarcados, y que el proceso de *mineralização* de la Amazonia sigue.

En los países democráticos, cuyo número se incrementa en los años 1960, el Estado adoptó una estrategia diferente, sobre todo frente a la acción legal internacional desplegada por grupos indígenas y ONG, tanto en las Naciones Unidas como en la Organización de Estados Americanos (OEA). Como estos actores no son Estados, no podían ser representados como tales, así que llegaron a esas tribunas a través de la lucha contra la discriminación. En efecto, fue primero la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que presentó en 1957 a los Estados miembros un convenio para la igualdad de derechos de « la gente (*people*) que pertenece a grupos indígenas y tribales » (OIT 1957, subrayado mío). El mismo organismo, treinta años más tarde, en la célebre Convención 169, reconocía « las aspiraciones de los pueblos (*peoples*) indígenas y tribales [...] a controlar sus propias instituciones, sus modos de vida y su desarrollo económico, así como a desarrollar sus identidades, sus lenguas y sus religiones en el marco de los Estados donde viven. » (OIT 1996: 145, subrayado mío). A pesar de la caución expresada al final del enunciado, una simple ‘s’ añadida a la palabra *people* lo cambiaba todo: se trataba ya de reconocer derechos colectivos. Lo comprendieron así inmediatamente los representantes de Canadá y de Estados Unidos, entre otros, y estos gobiernos, campeones de la lucha por los

⁴ Enorme proyecto de explotación de la cuenca alta del Amazonas, que la dictadura militar puso en marcha a fines de los años 1970 y que contó con el apoyo financiero del Banco Mundial. Sus críticos demostraron que no se había tomado en cuenta la presencia de pueblos indígenas, cuya mera sobrevivencia peligraba, ni las características del medio ambiente. Cuando el Banco Mundial suprimió su apoyo, por las protestas internacionales, el proyecto fue abandonado.

derechos individuales, siempre se negaron a ratificar la Convención, contrariamente a Noruega y a numerosos países latinoamericanos.⁵

Hubiera sido deplorable para la imagen internacional de los países ricos limitarse a un rechazo y lanzaron una contra-ofensiva a nivel simbólico: casi al mismo tiempo, se otorgó el premio Nobel de La Paz a Rigoberta Menchú, activista maya de Guatemala (1992), y se decretó 1993, Año Internacional y 1995-2004, Decenio Internacional de la gente indígena (sin 's' a *people*, por supuesto). En la ONU, se creó, dentro de la Comisión de Derechos Humanos (CDH) un grupo de trabajo que produjo un Esbozo de declaración de los derechos de los pueblos indígenas; paralelamente, se formaba un grupo similar en la OEA.

Más allá de esta retórica pro-india, sin embargo, el Esbozo elaborado en la ONU, con la participación de representantes indígenas, pareció demasiado favorable a sus derechos colectivos: reconocía incluso el derecho a la autodeterminación (Art. 3). El Consejo Económico y Social de la ONU creó entonces un 'comité intersesional' para estudiar el Esbozo... y sigue estudiándolo, once años después. Un proceso idéntico tuvo lugar en la OEA. Detrás de eso, lo que se manifiesta es que el discurso estatal sobre los indígenas, otrora unificado en torno al concepto de aculturación, se ha escindido. Por una parte, tenemos un texto jurídico internacional omnipresente, que sólo habla de derechos que reconocer, de participación, de multiculturalismo (cuidando mucho, sin embargo, que un error de ortografía inglesa no transforme la 'gente' en 'pueblos'). Por otra parte, hay un discurso solapado, que se descubre gracias a ciertas indiscreciones⁶, en el cual el movimiento indígena, por su dimensión política representa un peligro mayor para la unidad nacional de los estados de América y del mundo.

Después de un inicio muy positivo, se asistió a un bloqueo sistemático de las reivindicaciones indígenas, a nivel internacional, que coincidió con un cambio progresivo en los discursos y prácticas internas de los Estados. Fue el avatar más reciente del indigenismo: el 'empoderamiento' (*empowerment*). En Canadá y Estados Unidos, el discurso oficial afirma ya, tanto a los autóctonos como a los inmigrantes: « Ustedes protestan con mucha razón contra las anteriores políticas de asimilación. Nos hemos equivocado. Su diversidad cultural es una riqueza para todos y debe ser apoyada. ¡Viva la diferencia! » A la vez que se pregona el *multiculturalismo*, se otorga cierta autonomía interna a las reservas, pomposamente llamada 'autogobierno' (*self-government*). ¿Acaso el Estado emprendió limitar sus propios poderes, aunque muy parcialmente, en favor de los indios? En realidad, no. Lo que pasa es que, en primer lugar, en esta era de las comunicaciones, los poderes públicos estiman que no se necesitan ya las humillaciones y castigos del maestro y del misionero para acabar con las lenguas y las culturas

⁵ Estos países son Bolivia, Colombia, Costa Rica, Honduras, México, Panamá y Perú (Marantz 1996 : 22). Para explicar la 'extraña' abstención de Canadá « Estado que se conforma más rápidamente que muchos otros con los juicios de los expertos en derecho internacional » (Marantz 1996: 59), unos la atribuyeron a una voluntad de « coherencia » con sus prácticas internas (!) (*ibid.*: 15), mientras que otros países firman « cualquier documento » a sabiendas que no lo aplicarán jamás (*ibid.*: 16). Contrariamente a esta afirmación, la mayoría de los países firmantes modificaron después sus constituciones para tomar en cuenta derechos colectivos indígenas, en conformidad con las recomendaciones de la Convención 169) (Sieder 2002: 4).

⁶ « Los Estados miembros de la ONU no están dispuestos a reconocer este derecho [a la autodeterminación] y algunos no quieren verlo incluido ni en una declaración de libre aplicación (*non-binding*) » (Marantz, 1996: 59). Los indígenas deberían estar contentos con el proceso en curso, puesto que « otros grupos como los romani [gitanos] o etnias que viven cruzando múltiples fronteras (p. ej. los curdos) desearían mucho que se les tratara así. » (*ibid.* : 52)

amerindias. Se piensa que la televisión, la radiocasetera y el éxodo a las ciudades aculturarán rápidamente, y en modo soft, a las jóvenes generaciones que ya participan en el mismo imaginario que los jóvenes de la mayoría. A veces son los propios padres de familia que se enfrentan con los maestros indianistas, para reclamar cursos en inglés, en vez de cri-eeyou o inuktitut ('esquimal'). En segundo lugar, estos mismos Estados del Norte llevan más de veinte años recortando sus campos de intervención, de acuerdo con el discurso ultraliberal hegemónico. El cambio de fronteras de las responsabilidades estatales, decidido unilateralmente, se presenta como una respuesta democrática a las demandas indígenas.

En el Sur del continente, se inició a partir de los años 1980 un laborioso y desigual proceso de democratización, pero los programas de ajuste estructural que le acompañan pronto enfriaron el entusiasmo popular: educación, salud, programas sociales, nada escapa a los sablazos de los recortes presupuestarios, mientras que las empresas estatales y paraestatales se malvenden al primer postor, nacional o extranjero. Todo el proceso lo vigilan estrechamente los grandes acreedores internacionales. Estas medidas universales golpean en primer lugar a los indígenas, que constituyen casi siempre las capas más pobres de la población (Davis 2002: 230-231). Mientras tanto, en 1991, el propio Banco Mundial, que había sido denunciado antes por su asociación con la dictadura militar brasileña en los mega-proyectos amazónicos, emite la Directiva 4.20, en la que manda a su personal que tome en cuenta, en el futuro, las necesidades y preferencias de los indígenas y se asegure de su « participación informada », cada vez que un proyecto incide sobre su modo de vida (World Bank 1991 in Davis 2002: 234). ¿Será coincidencia si este cambio interviene en el momento preciso en que el multiculturalismo ocupa el centro de los discursos y prácticas indigenistas oficiales? Varias enmiendas constitucionales reconocen la existencia y los « derechos legítimos » de los indios en Brasil (1988), Colombia (1991), México (1992) y luego, en el conjunto de los países andinos (Stavenhagen, 2002: 32-33)⁷. Observamos la misma « externalización de esferas antaño controladas por el Estado » (Bretón, 2005: 22) que en los países del Norte. Para esto se necesita cooptar a los líderes indígenas, abriéndoles espacio en estructuras paraestatales o, mejor, de la 'sociedad civil': este nuevo « indigenismo etnófago » (Díaz-Polanco, 1997b) viene remplazar la « ventriloquía » del anterior (Guerrero, 2000), cuando eran criollos quienes hablaban en nombre de los pueblos indios.

Las culturas y las lenguas autóctonas ya no son negadas pero, paralelamente a este reconocimiento oficial, sufren *de facto* un doble proceso de folklorización y de 'exotización' (Urban y Scherzer 1991: 10-11): el primero las extrae de su contexto para transformalas en marcadores secundarios, *folk*, de la identidad nacional, mientras que el segundo les asigna el papel de atractivos turísticos, contribución 'sustentable' para economías locales arruinadas. Es así como la descentralización administrativa, sucedáneo oficial a la autonomía política de los pueblos indios, se inscribe plenamente en la política general de retirada del Estado liberal de nuevo cuño.

⁷ El primer país latinoamericano que reconoció políticamente los derechos de los pueblos indígenas fue Nicaragua (1984). Resalta la singularidad del caso, puesto que fue después de una guerra civil, en la que la *contra* se apoyó sobre los Miskitos de la Costa Atlántica, que el gobierno sandinista reconoció a estos últimos, así como a los sumos y ramas, un amplio territorio autónomo en el; noreste del país (Diskin 1989).

La construcción de los nuevos imaginarios indígenas

Para las organizaciones indígenas, la política de la diferencia no tiene el mismo contenido de un extremo al otro de las Américas. Tanto en Mesoamérica como en los Andes, la presencia de mayorías o de fuerte minorías indias y mestizas crea una relación imaginada específica al Estado nacional: los indígenas más politizados se consideran como *los verdaderos* mexicanos, guatemaltecos, bolivianos... Sienten una posibilidad real de influenciar la política nacional, gracias a su número y a la nueva legitimidad de la que disfrutaban: eso facilita las alianzas con las organizaciones populares urbanas y los partidos políticos. Durante el verano de 2003, en nombre de la « patria humillada » por la guerra del Pacífico de 1878, los aymaras y quechuas, del campo y de la ciudad, se alzaron contra el proyecto de exportación de gas a través de Chile; en unión con los sindicatos y los jóvenes, obligaron al presidente Sánchez de Lozada a renunciar y los mismos llevaron el candidato del Movimiento Al Socialismo (MAS), Evo Morales, a la presidencia, en febrero 2006. En México, la sublevación zapatista de 1994 en Chiapas tuvo un impacto directo sobre el conjunto del escenario político en los años siguientes, reforzando a mediano plazo el Partido de la Revolución Democrática (PRD) cuyo candidato, Andrés Manuel López Obrador, estuvo muy cerca de la victoria en las elecciones de julio de 2006. En esos países, la lucha es una lucha social y política entre los ‘pobres’ y los indígenas, auténticos nacionales, por una parte, y los ‘ricos’ que manejan el Estado al servicio de intereses extranjeros, por otra.

Por el contrario, en los países donde triunfó la colonización de sustitución (Canadá, Estados Unidos, Cono Sur, Brasil), la representación propuesta por los líderes indígenas es la de naciones invadidas por una nación colonial dominante. Tratan de agrupar a las comunidades locales en amplios conjuntos territoriales contiguos, con los atributos simbólicos e históricos de la nación: un gobierno propio y un sistema judicial ‘tradicional’, una interpretación propia de la historia (Little Bear *et al.* 1985), incluso una bandera y un pasaporte (p. ej. los Mohawks). Su discurso insiste sobre la legitimidad que da el estatuto de primeros habitantes del territorio, antes de la creación de los Estados-Naciones modernos (vease el análisis del discurso étnico miskito por Diskin 1991: 168 *suiv.*).

La discrepancia entre estos dos imaginarios autóctonos en construcción apareció claramente en 1992, durante las manifestaciones continentales contra las celebraciones del Quinto Centenario del ‘descubrimiento’ de América. Si bien todas las organizaciones indígenas rechazaron este disfraz de la invasión europea en un ‘descubrimiento’ o en un ‘encuentro de Dos Mundos’ no se pudo hacer la unidad en torno a una alternativa, ni siquiera a nivel simbólico. Por un lado, los pueblos originarios de los Andes y de Mesoamérica (Grupo de Quito), elaboraron la idea de « *500 años de resistencia indígena, negra y popular* » e hicieron de ello el tema del encuentro de Xelaju (Quetzaltenango) de 1991 (Sarmiento Silva, comp., 1998: 257) Por otro lado, las primeras naciones del Norte insistieron en la importancia de manifestaciones exclusivamente amerindias. La divergencia política se trasladó a la elección del lugar para la principal contra-celebración de 1992: el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (con sede en Ottawa), propuso Tenochtitlán (México) mientras que el Grupo de Quito hizo triunfar Managua (‘Declaración de Xelaju’, *ibid.* : 259). El número de delegaciones fue mucho menor que en 1991.

Las diferencias no son solamente simbólicas. La lucha común por la tierra toma en el continente dos formas bien distintas. El imaginario campesino de los indígenas de Mesoamérica y de los Andes los lleva a reclamar, históricamente *tierras que cultivar* para sus comunidades, que

son una forma de organización social anterior a la Conquista, y que la política colonial reforzó aún. De esa manera, pueden hacer frente común con los campesinos mestizos y compartir los frutos en caso de victoria: así hicieron los indígenas de México durante la Revolución y, más recientemente, los de Colombia agrupados en el CRIC (*Consejo Regional de Indígenas del Cauca*) con los mestizos del ANUC (*Asociación Nacional de Usuarios Campesinos*) (Bonfil Batalla 1981: 29). En otros países, por ejemplo en Ecuador, las organizaciones propiamente amerindias nacieron de un cambio estratégico de los actores sociales campesinos, a partir de los 1980 (Bretón, 2003).

Por el contrario, tanto en las tierras bajas de Suramérica como en Canadá y Estados Unidos, la tierra que reclaman los autóctonos es un *territorio*, en relación con el imaginario nacional que elaboran las organizaciones. No se oponen sólo al Estado, entonces, sino también al conjunto de los ‘invasores’, incluyendo los agricultores y los trabajadores de las empresas forestales y mineras. Sus principales aliados, presentemente, son las Iglesias progresistas, los grupos ecologistas, y los partidos de centro-izquierda... sobre todo cuando estos están en la oposición. Los logros, aquí, son las varias formas de autonomía regional, en las zonas donde los indígenas constituyen la mayoría: por ejemplo, el Nunavut para los inuit (‘esquimales’) del Norte de Canadá, la Mosquitia en Nicaragua, los territorios de los navahos y zuñis del Suroeste de Estados Unidos, los de los grupos amazónicos (shuar, kayapos, yanomamis), los de los tobas y mataco-wichis del Chaco argentino, etc.

Sin embargo, se puede notar cierta convergencia de los objetivos, cuyo punto de partida más probable ha sido la sublevación zapatista de 1994. Por primera vez, campesinos indios de Mesoamérica se apropiaban el concepto de autonomía territorial, adaptándolo a un contexto geográfico donde indígenas y mestizos han estado estrechamente asociados durante siglos. La ley votada por el gobierno mexicano en 1997 no satisfizo las exigencias del movimiento, pero la cuestión de la autonomía ya está planteada a nivel continental (Díaz Polanco, 1997a; Sieder, 2002).

Reivindicando el derecho de gobernarse a sí mismos, los pueblos indios entran de pleno en el debate muy actual que contrasta derechos individuales y derechos colectivos. Por una parte, denuncian la discriminación étnica y exigen, como *ciudadanos*, los mismos derechos fundamentales y sociales que sus conciudadanos: derecho a la vida (en principio reconocido pero violado cotidianamente en muchos países), derecho a la educación, a la salud, a la libertad de expresión, a la participación política⁸. Frente a las políticas ultraliberales que acentúan aún las desigualdades, reclaman en voz alta el derecho de salir de la miseria (Davis, 2002). A la vez, sin embargo, reclaman el derecho colectivo de preservar y desarrollar una cultura diferente, valores propios, una educación y un sistema jurídico distintos. Aquí acuden a otra representación de sí mismos, a otra « comunidad imaginada » - para citar a Anderson (1983) - que la ‘tribu’ anclada en el pasado: la *nación étnica*.

⁸ Recordemos que, en Canadá, los indígenas no pudieron votar antes de 1960. En cuanto a la lucha de las mujeres indígenas para conservar, como los hombres, su estatuto después de casarse con un no-indígena, sólo triunfó en los años 1980.

No hay una manera simple y unívoca de armonizar estas dos dimensiones de la pertenencia actual de los indígenas, que son la ciudadanía y la nación étnica. En muchos casos, se acomodan muy bien la concepción universalista de los derechos y la aplicación de normas específicas, aceptadas por el conjunto de la comunidad: por ejemplo, la posesión de tierras en común o un currículo escolar modificado. A veces, sin embargo, la contradicción estalla, como cuando la tradición exige que se mate a los 'brujos'. En las comunidades de hoy, más que un dualismo normativo, se encuentra más bien una interpenetración dinámica de representaciones étnicas y universalistas acerca de los derechos. La costumbre jurídica autóctona, imaginario institucionalizado por consenso, no es una Charia: « Está en una relación dialéctica con la ley de Estado, constantemente renegociada en función de cambiantes circunstancias políticas y económicas. Es un medio de resistencia anti-hegemónica en un sistema de poder asimétrico, caracterizado por su flexibilidad. » (Sieder, cit. por Stavenhagen, 2002: 39).

Con la tierra, el idioma es, sin duda, el elemento más directamente asociado a la identidad, en el imaginario indígena actual, tal como lo fue, históricamente, en el imaginario nacional occidental. Además de la comunicación cotidiana, se asocia a la transmisión de las representaciones fundamentales del grupo; cosmología, prácticas rituales, principios éticos y jurídicos (lo que la etnología llama la 'enculturación') Los pueblos autóctonos de América se enfrentan con situaciones muy distintas, a este nivel, pero sí a una dinámica similar. El unilinguismo tradicional ya sólo caracteriza a grupos aislados, generalmente poco numerosos, de las regiones selváticas de Suramérica. Es mucho más frecuente, hoy, que el idioma indígena se use en el ámbito doméstico, cotidiano, mientras que el idioma dominante se emplee en los contactos con el exterior. Varios pueblos indígenas, sobre todo en Mesoamérica y los Andes, son suficientemente numerosos y compactos para asegurar una transmisión, al parecer, indefinida, de sus idiomas. Para otros grupos, de la selva suramericana o del Norte de Canadá, el aislamiento geográfico sirvió de barrera protectora. Sin embargo, la expansión de los medios de comunicación, en particular electrónicos, está cambiando rápidamente esta situación. En el nuevo contexto, parece que sobrevivirán los idiomas de los pueblos no solamente bastante numerosos, sino también donde se valoriza la pertenencia al grupo : o bien en función de un pasado que se considera glorioso (quechuas, aymaras, mayas, nahuas o mohawks) o bien por victorias recientes frente al Estado (shuar de Ecuador, Cris-eeyou de la Baie James). En muchos grupos se insiste ahora para que la escuela apoye a la familia para transmitir las bases de la lengua ancestral.

También, las comunidades oficializan como *marcadores culturales* unos rituales sociales y religiosos: la Danza del Sol y el *pow-wow*, entre los indios del Norte, la fiesta del Santo Patrón, al Sur). Una nueva generación de intelectuales autóctonos quiere así perpetuar la diferencia cultural que la globalización está atenuando. Esta tendencia la ilustra muy bien la ideología del *panmayanismo* de Guatemala. Sus promotores proponen un « modelo pluricultural de democracia participativa » que tenga como base « la unidad en la diversidad » de unas veinte culturas-etnias que son las variantes de una « civilización maya » esencializada, que se trata de revitalizar (Warren 1998: 13). El análisis del discurso panmayanista revela más bien que la 'cultura maya' de la que se habla es un « arreglo sistemático de prácticas y conocimientos, elaborado y resintetizado en una coyuntura particular, por grupos que ven la identidad autóctona como un elemento privilegiado de autorepresentación y un vehículo para el cambio político. » (*ibid.*: 12).

En efecto, si bien los movimientos indígenas actuales producen indianidad, no lo hacen a puerta cerrada, sobre la única base de elementos tradicionales refuncionalizados. Su discurso,

centrado en el concepto de autodeterminación, así como en los derechos, individuales y colectivos de los indígenas, no puede ser entendido y escuchado si no se pone en relación con los discursos que producen organismos internacionales como las agencias de Naciones Unidas y las grandes ONG. Por otra parte, es evidente que la referencia a la sola dimensión cultural no constituye actualmente una base de movilización política suficiente. Para ser eficiente, el discurso indianista debe incluir otras componentes de su imaginario presente, fruto de una interacción creciente con el mundo no indígena.

La reivindicación más común, desde el norte de Canadá hasta la Araucanía chilena, parece ser una *modernización no excluyente y controlada por el grupo, estrechamente asociada a la lucha para salir de la miseria y de la marginación* (ver Davis 2002). Tanto los mayas de la Selva Lacandona como los guaraníes de Brasil quieren clínicas y carreteras, y mercado para sus productos. Los aymaras del Altiplano boliviano exigen que una parte del gas natural que abunda en su país se encamine hacia sus hornillos antes de ir a abastecer una California sedienta de energía. En casi todas las luchas indias recientes está presente este rechazo de la exclusión, a menudo formulado como una oposición al neoliberalismo (ver p. ej. « Campaña Continental 500 Años... » 1992 in Sarmiento Silva, comp., 1998: 247-249.).

¿Cómo se articula, en el imaginario indígena, la pertenencia a la indianidad, necesariamente arraigada en un pasado propio, con la demanda de inclusión en la modernidad, cuyos elementos fueron elaborados en otra cultura? A nivel simbólico, se hace a través de un trabajo sobre la cultura propia, subrayando y reforzando sus elementos más compatibles con la visión de la modernización expresada arriba (como la democracia directa, el cuidado del medio ambiente, los valores de redistribución y solidaridad) y modificando los que chocan con ella (como la intolerancia hacia adhesiones religiosas nuevas o formas instituidas de inferiorización de la mujer). A nivel estratégico, además, en el contexto en que actores sociales tradicionales (sindicatos, organizaciones campesinas y partidos políticos de izquierda) manifiestan una menor capacidad de presionar el Estado por reformas, la referencia explícita a la indianidad parece una alternativa valiosa, en función del capital de simpatía del que goza en el imaginario público contemporáneo.

El caso más significativo es, sin duda, el neo-zapatismo. Sus primeros discursos, que acompañaron el alzamiento de enero 1994, se inspiraban de los símbolos de la Revolución Mexicana: nacionalismo, democracia, socialismo agrario. Cuando el Gobierno y los medios de comunicación negaron su legitimidad (« ¡Son extranjeros! »), el EZLN presentó su indianidad, en primer lugar, como prueba de mexicanidad. Esta declaración, comprobada por los visitantes a las zonas bajo control zapatista, le valió un amplio apoyo, tanto nacional como internacional; de ahí que se subrayara esta (muy real) dimensión en los discursos y las manifestaciones que siguieron. La única mesa de negociación que dio resultados, en las negociaciones de San Andrés, fue precisamente la que trataba de Derechos y Cultura Indígena. Ahora bien, en México como en otras partes, la articulación de la política indígena con el juego político nacional es todo menos sencilla. Si bien ocurre, en los procesos electorales, que los indígenas voten masivamente para los partidos y candidatos que afirman representarles (por ejemplo, en Bolivia, en 2006), la mayor parte del tiempo, « las reivindicaciones autóctonas son canalizadas por otros medios que la política partidista tradicional [...] » (Stavenhagen, 2002: 34).

En síntesis, las trayectorias de la indianidad nos revelan una dinámica multiforme entre conjuntos de representaciones que se influenciaban recíprocamente, a la vez que se diferenciaban internamente. La formulación religiosa inicial ha influenciado mucho más de lo que se reconoce habitualmente las elaboraciones posteriores. La trayectoria teológica de la indianidad, que se arraiga en el misticismo y el milenarismo de una Europa al alba de la modernidad, concibió la indianidad como fundamentalmente ‘buena’ o ‘mala’, situándola en un imaginario ético más que cognitivo. Religiosos españoles y franceses (siglos XVI y XVII) y teólogos ‘liberacionistas’ (fin del siglo XX) hicieron de los indios los depositarios de una identidad preservada y los prototipos de una cristiandad renovada. Con el tiempo, sin embargo, el clero vió en la persistencia de prácticas ‘idólatras’ y de sus ‘vicios’ la prueba que Satanás no soltaba fácilmente a los seres que había dominado tanto tiempo. Los movimientos proféticos y mesiánicos que marcaron los últimos cinco siglos mostraron la capacidad de los indígenas de apropiarse selectivamente el mensaje evangélico, transformándolo en la expresión de su rechazo de la subordinación.

Por su parte, los Estados coloniales elaboraron políticas orientadas o bien a mantener la diferencia (modelo español de subordinación y modelo francés de articulación) o bien a empujar/eliminar al Otro (modelos británico y portugués de sustitución). En el imaginario político de la indianidad, dominó la figura del ‘indio malo’, perezoso y rebelde, responsable del fracaso de los proyectos coloniales y postcoloniales. El indio de la Utopía, lo invocaron los grupos en busca de poder. Los criollos de la Ilustración recordaban las gloriosas civilizaciones precolombinas que justificaban su lucha contra España. Juárez el liberal creyó que la supresión de los títulos agrarios comunales liberaría a sus hermanos indígenas, transformándolos en *farmers* prósperos, según el modelo norteamericano. Después de las independencias, los Estados americanos, en su afán de construir la unidad nacional, elaboraron políticas para la asimilación del indio a las mayorías de mestizos o de inmigrantes europeos: a través de la escuela, de las leyes y, si falta hace, del ejército. Hoy en día la asimilación depende sobre todo de los grandes aparatos privados que producen el imaginario social, como son los medios de comunicación electrónica y el consumo masivo regulado por la publicidad.

A pesar de su eficacia parcial, ni la antigua ni la nueva estrategia lograron sojuzgar el imaginario indígena. Los pueblos autóctonos incorporaron selectivamente los discursos políticos como lo habían hecho con los discursos religiosos: del liberalismo, guardaron los derechos humanos, del socialismo agrario, principios como ‘la tierra para quien la trabaja’ y del nacionalismo, su derecho, como pueblos, a la autodeterminación. Durante los últimos treinta años, los pueblos indios han ganado el estatuto de autores de un discurso socialmente legítimo. Las organizaciones políticas captaron la importancia de la lucha simbólica y se apropiaron estratégicamente de la figura del indio de la Utopía, traducéndolo en términos modernos, es decir, añadiéndole la ecología y el feminismo. A la vez, a nivel religioso, el profetismo y el mesianismo parecen tomar hoy la forma de conversiones masivas al pentecostalismo (Dow y Sandstrom, coord., 2001; Beaucage, coord, 2004.). Las voces que emanan hoy de los más de 32 millones de autóctonos del continente proyectan un imaginario propio en el que aparecen bastante diferentes como para justificar la inserción de esta diferencia en las leyes básicas, nacionales e internacionales, y bastante integrados a la modernidad como para exigir determinar ellos mismos sus vidas y la gestión de sus territorios.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict, 1983: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso.
- BAUDOT, Georges, 1977: *Utopie et histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse, Privat.
- BAUDOT, Georges et Tzvetan TODOROV, comp., 1983: *Récits aztèques de la Conquête*. Paris, Seuil.
- BEAUCAGE, P., 1994: « The Coyote and the Opossum. » en *Latin American Identity and the Constructions of Difference* » (A. Chanady, coord.), Minneapolis, University of Minnesota Press: 149-186.
- _____, 1996: « Un débat à plusieurs voix au Mexique. Les Amérindiens et la nation. » *Recherches amérindiennes au Québec* (número temático: *Nations et nationalismes*) 25 (4): 15-30.
- _____, coord., 2004 *Les nouveaux enfants de Dieu: conversions récentes en Amérique latine*. Numéro thématique de *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol 34 (no 2).
- _____, 2005: *Parcours de l'indianité: théologie, politique, anthropologie*. Cahiers du Groupe de recherche sur les imaginaires politique en Amérique latine (GRIPAL), Montréal, Université du Québec à Montréal.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, 1981: « Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América latina » in *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América latina*. (G. Bonfil Batalla, dir.) Mexico, Nueva Imagen: 11-59
- BRÉBEUF, Jean de, 1996: *Écrits en Huronie*. (G. Thérien, dir.). Montréal, Leméac.
- BRETÓN, Victor, 2003: « Desarrollo rural y etnicidad en las tierras altas de Ecuador. » in *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América latina. Ecuador en crisis*. (V. Bretón y F. García, coord.). Barcelona, Icaria Editorial: 217-253.
- _____, 2005: *Capital social y etnodesarrollo en los Andes. El caso Prodepine*. Quito, Centro Andino de Acción Popular (CAAP).
- CANTÓN DELGADO, Manuela, 1998: *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. La Antigua (Guatemala) Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica / South Woodstock (Vermont) Plumsock Mesoamerican Studies.
- CARTIER, Jacques (s.d.): « Voyages faits par le capitaine Jacques Cartier en la terre de Canada. » in *Trois voyages au Canada*. (B. Guégan, dir.) Paris, Éditions du Carrefour: 1-61.
- CAZENEUVE, Jean, 1961: *La mentalité archaïque*. Paris, A. Colin.
- CHAMPLAIN, Samuel de, 1993: *Des sauvages*. (A. Beaulieu et R. Ouellet, dir.). Montréal, Éditions Typo.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, 1958-1959: *Historia antigua de Mexico*. Mexico, Editorial Porrúa.(4 v.)
- COLOMB, Christophe, 1979: *La découverte de l'Amérique*. Paris, FM/La Découverte. (2 vol.)
- CORTEN, André, 1990: *Les peuples de Dieu et de la forêt, À propos de la "nouvelle gauche" brésilienne*, Paris/ Montréal, L'Harmattan/ VLB.
- CORTÉS, Hernán, 1985: *Cartas de relación*. Barcelone, Instituto Gallach.

- DAVIS, Sheldon H., 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.) Londres, Palgrave MacMillan: 227-251.
- DÍAZ POLANCO, Hector, 1997a: *Indigenous peoples in Latin America: the quest for self-determination*. Boulder (Colorado), Westview Press.
- _____, 1997b: *La rebelión zapatista y la autonomía*. México, Siglo XXI.
- DISKIN, Martin, 1989: « Revolution and ethnic identity. The Nicaraguan Case. » en *Conflict, Migration and the Expression of Ethnicity* (N.S. González et C.S. McCommon, dir.), Boulder (Col.), Westview Press : 11-27.
- _____, 1991: « Discourse and the Challenge to Anthropology. The Nicaraguan Case. » en *Nation-States and Indians in Latin America* (G. Urban et J. Sherzer, dir.) Austin, University of Texas Press: 156-180.
- DOW, James et Alan SANDSTROM, dir., 2001: *Holy Saints and Fiery Preachers, the anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, Westport (Conn.), Praeger.
- DUSSEL, Enrique, 1992: *1492. L'occultation de l'autre*. Paris, Les Éditions Ouvrières.
- FINKIELKRAUT, Alain, 1987: *La défaite de la raison*. Paris, Gallimard.
- GIBSON, Charles, 1964: *The Aztecs Under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico 1519-1810*. Stanford, Stanford University Press.
- GRAMSCI, Antonio, 1971: *Selections from the Prison Notebooks*. New York, International Publishers.
- GRUZINSKI, Serge 1988: *La colonisation de l'imaginaire*. Paris, Gallimard.
- _____, 1992: *Les hommes-dieux du Mexique*. Paris, Éditions des archives contemporaines.
- GUERRERO, Andrés, 2000: « El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transcritura. » en *Etnicidades* (A. Guerrero, coord.), Quito, FLACSO-Ecuador, 9-60.
- IGWIA (International Working Group on Indigenous Affairs): *The indigenous world 1997-1998*. Copenhague, IGWIA.
- JAULIN, Robert, 1970: *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*. Paris, Seuil.
- _____, 1972: *L'ethnocide à travers les Amériques*. Paris, Fayard.
- KHOURI, Nadia, coord. 1992: *Discours et mythes de l'ethnicité*. Montréal, ACFAS,
- LAFAYE, Jacques, 1974: *Quetzalcoatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*. Paris, Gallimard.
- LAFITAU, Joseph-François, 1983: *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des Anciens Temps*. Paris, Maspero. (2 vol.)
- LAHONTAN, Louis Armand de Lom d'Arce, 1973: *Dialogues avec un Sauvage*. Paris, Éditions sociales.
- LAS CASAS, Bartolomé de, 1995: *Obra indigenista*. (J. A. Franch, comp.) Madrid, Alianza Editorial.
- LAURIE, Nina, Robert ANDOLINA et Sarah RADCLIFFE, 2002: « The Excluded 'Indigenous'? The Implications of Multi-Ethnic Policies for Water Distribution in Bolivia. » in *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. (R. Sieder, coord.), Londres, Palgrave MacMillan: 252-276
- LEBOT, Yves, 1994: *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, sociétés et pouvoir*. Paris, Karthala.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1954: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris, Presses Universitaires de France.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1987: *Race et histoire*. Paris, Denoël.

- LITTLE BEAR, L., M.BOLT et J.A.LONG, dir, 1985: *Canadian Indians and the Canadian State*. Toronto, University of Toronto Press
- LOGAN, Brad, 1980: « The Ghost-Dance among the Paiute: an ethnohistorical view of the documentary evidence (1889-1893) » *Ethnohistory*, 27 (3): 267-288.
- MAALOUF, Amin, 1998: *Les identités meurtrières*. Paris, Grasset.
- MARANTZ, B. Denis, 1996: « Issues affecting the Rights of Indigenous Peoples in International Fora. » en *People or Peoples: Equality, Autonomy and Self-Determination: The Issues at Stake of the International Decade of the World's Indigenous People*. (B.D. Marantz et N.C. Lâm). Montréal, Centre international pour les droits de la personne et le développement démocratique: 9-78.
- MARIÁTEGUI, José Carlos, 1969: *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*. Paris, Maspero.
- MARX, Karl et Friedrich ENGELS, 1974: [extractos] in *Les marxistes et la question nationale: 1848-1914* (G. Haupt, M. Lowy et C. Weill, comp.) Montréal, L'Étincelle: 67-78, 90-93.
- MONTAIGNE, Michel de, 1978: *Les Essais de Michel de Montaigne*. Paris, Presses Universitaires de France.
- OIT (Organisation Internationale du Travail) (1989) 1996: *Convention 169 Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent countries*. (reproduit dans) *People or Peoples: Equality, Autonomy and Self-Determination: The Issues at Stake of the International Decade of the World's Indigenous People*. (B.D. Marantz et N.C. Lâm). Montréal, Centre international pour les droits de la personne et le développement démocratique: 145-158.
- OUELLET, R., dir., 1993: *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*. Montréal, Septentrion.
- RIBEIRO, Darcy, 1979: *Frontières indigènes de la civilisation*. Paris, Union générale d'éditions.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, 1969: *Historia general de las cosas de Nueva España*. Mexico, Porrúa. (4 vol.)
- SARMIENTO SILVA, Sergio, comp., 1998: *Voces indias y Quinto Centenario*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SIEDER, Rachel, 2002: « Introduction. » in *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Londres, Palgrave MacMillan: 1-23.
- _____, coord., 2002: *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Londres, Palgrave MacMillan.
- SIOUI, Georges, 1989: *Pour une autohistoire amérindienne*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- 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.) Londres, Palgrave MacMillan: 24-44.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC, 1966: 'In masakouat / La boa' *Maseualsanilmej / Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan*. San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla (México).
- TODOROV, Tzvetan et al. 1986: *Le croisement des cultures*. Paris, Seuil.
- URBAN, Greg et Joel SHERZER, 1991: « Introduction. Indians, Nations-States and Culture. » en *Nation-States and Indians in Latin America* (G. Urban et J. Sherzer, dir.) Austin, University of Texas Press: 1-18.

WANKAR (R. Reynaga),1981 : *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España*. Mexico, Nueva Imagen.

WARREN, Kay, 1998: *Indigenous Movements and Their Critics. Pan Maya Activism in Guatemala*. Princeton, Princeton University Press.

WORLD BANK, 1991: *Indigenous Peoples Policy (Operational Directive 4.20)*. Washington, World Bank.