

LAS CATEGORIAS UTOPICAS DE LA RESISTENCIA ETNICA EN AMERICA LATINA*

Ricardo Melgar Bao

El estudio de los movimientos étnicos en América Latina ha comenzado a trascender el marco restringido de los análisis antropológicos, para pasar a convertirse en objeto de reflexión y debate público. Ha contribuido a esto, más que las jornadas conmemorativas del medio milenio del Descubrimiento de América, el desarrollo creciente de las luchas étnicas en varios países de la región, que han alcanzado significación estratégica no sólo en lo que concierne a los ordenamientos jurídicos y políticos de cada país, sino incluso ha afectado los paradigmas del Estado-nación. Son tan conocidos los alcances que tuvo la cuestión miskita en el proceso de desestabilización del régimen sandinista en Nicaragua, como la dimensión étnica de la guerrillas guatemaltecas y peruanas que han develado el proyecto etnocida de las campañas contrainsurgentes en ambos países, que no podemos olvidar la relevancia creciente de estos actores sociales. Más allá de estas experiencias, daremos cuenta de otras luchas y movimientos indígenas contemporáneos, que ampliarán el horizonte de nuestras propias reflexiones.

En primer lugar, intentaremos caracterizar la significación política y social de los sujetos étnicos nativos en América Latina. Revisaremos las relaciones entre las corrientes neindigenistas y el desarrollo de las organizaciones de resistencia étnica y sus plataformas político-reivindicativas. Discutiremos la relación en-

tre etnicidad y política; y por último, analizaremos las categorías de tiempo y espacio en la mentalidad de los grupos étnicos latinoamericanos, particularmente en sus expresiones de mayor densidad utópica y política. Nos referimos en la forma valorativa en que es concebido el tiempo transcurrido desde el siglo XVI al presente, como hostil y ajeno, así como la forma de representación de la tierra enajenada. Ambas representaciones, constituyen el soporte de las dos principales ideas fuerza que potencian y legitiman sus acciones de movilización y lucha.

Los sujetos étnicos

En América Latina, hacia la segunda mitad de la década de los setenta, se estimaba que las poblaciones étnicas nativas correspondientes a poco más de cuatrocientos grupos, alcanzaban veintiseis millones de personas.¹ En la actualidad se estima que los miembros de las comunidades étnicas dispersas suman unos 42 millones.²

Si consideramos las precarias condiciones de existencia material, cultural y política de la mayor parte de los integrantes de estos grupos étnicos, podremos comprender mejor la dimensión de conflictividad social, latente o abierta que ellas implican para la mayoría de los países de la región. La población étnica marginal es, en términos globales aproximados, el treinta por ciento del total de la población marginal rural-urbana, en condiciones de pobreza extrema y ha sido evaluada, a nivel continental en 1990, en 183 millones de personas, según datos de la CEPAL.³ Esta ponderación acerca del peso específico de las poblaciones étnicas nativas se hace más dramática si consideramos los 143.4 millones de pobres en el continente, que registra un estudio reciente de la ONU, presentado en la *Segunda Conferencia Regional sobre la Pobreza en América Latina y el Caribe*.⁴

¹ Nemesio Rodríguez y Edith Soubie, "La población indígena actual en América Latina", en *Nuestra Antropología. México Antropología*, número 9, México, 1978, pp. 49-66.

² Oscar Arze Quintanilla, "Editorial", en *Anuario Indigenista*, volumen XLIX, México, diciembre de 1989, año XLIX.

³ *Excelsior*, 29 de junio de 1990.

⁴ *Ibidem*, 23 de febrero de 1990.

La versión original de este artículo fue presentada como ponencia en las Jornadas Conmemorativas del XXX Aniversario del CELA de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

Mucho se ha insistido en las fracturas demográficas de los sujetos étnicos nativos, ocasionadas por las oleadas genocidas durante las distintas fases de la historia latinoamericana. Quedan así signadas las afinidades existentes entre el proyecto de conquista y colonización transcontinental del siglo XVI y los proyectos de modernización oligárquica del siglo XIX. La proximidad de los símbolos etnocidas del medio milenio, es sin lugar a dudas, elocuente e incontrastable. Santiago Matas y Libertad Mata-salvajes se suceden como dos íconos del poder y la civilización "blanca". El primero es un símbolo sagrado, legitimado por la teología de la conquista hispano-portuguesa. El segundo es un símbolo secularizado y amparado por la fuerza de la ley y la "razón" del liberalismo oligárquico de nuestros terratenientes y burgueses criollo-mestizos. La contracción del espacio de los "salvajes" o "indios", ha sido considerada parte sustantiva del proyecto civilizador occidental, marcando una línea de continuidad en las estructuras de poder. Es harto elocuente que uno de los gobiernos provinciales de la administración Videla en la



República Argentina, haya editado un volumen conmemorativo de la exitosa campaña genocida del desierto, celebratorio del centenario de esta gesta civilizatoria del liberalismo antiindígena.⁵

A nivel más concreto, la división político-territorial se construyó por encima y en contra de los espacios étnicos y de los intereses de sus pobladores. Las categorías fronterizas, las políticas de frontera y las guerras habidas en América Latina en el curso del siglo XX, siguen marcadas por este ámbito prohibido del reconocimiento de las identidades étnicas.

Las ideologías nacionalistas, en sus variantes liberales, populistas, militaristas e incluso socialistas, se han mostrado por lo general, discursivamente infranqueables a la cuestión de las identidades étnicas en razón de que los espacios que reivindican, atentan en algunos casos contra la integridad del sagrado espacio nacional, del indivisible territorio patrio.

⁵ Archivo histórico, *La frontera interna de Mendoza (1561-1810)*, Publicación del Gobierno de Mendoza, Ministerio de Cultura y Educación, Mendoza, Argentina, 1980.

Difícil situación la de la macroetnia maya en la zona fronteriza entre Guatemala, México y Belice, a raíz de las campañas contrainsurgentes del ejército guatemalteco, sostenidas durante más de una década. Pero, incluso en situaciones de relativa estabilidad diplomática y política de otros países latinoamericanos, las *etnias de la frontera* enfrentan problemas muy serios que atentan contra su modo de vida e incluso contra los derechos humanos. La comunidad guajira, etnia de frontera ubicada entre los límites de Colombia y Venezuela, expone su punto de vista al respecto:

La política de fronteras que ha de emplearse no debe ser la de encasillarse los Estados de Venezuela y Colombia en laudos y arbitrajes que generalmente se suscitan fuera de nuestros territorios y con una minoría representativa en donde no cuenta la presencia del indígena guajiro, heredero de estas tierras. Esta forma es la expresión legítima del saqueo directo de que somos objeto todos los indígenas de todo el continente; la política que corresponde a las zonas indígenas ha de comenzar por el reconocimiento legal de esas comunidades mediante un estatuto jurídico y la dotación legal de nuestras tierras como una auténtica reforma agraria la cual conduzca a la autogestión y autodeterminación a través de nuestras organizaciones representativas.⁶

El delicado problema de las fronteras encarado desde el ángulo de las etnias segmentadas y también friccionadas, por la arbitrariedad de los límites fijados por los Estados latinoamericanos, se acrecenta al encararse el asunto de las identidades culturales.

La federación shuar, organización representativa de la etnia de frontera asentada entre los límites ecuatorianos y peruanos, toma posición frente al dilema etnia-nación. Esta entidad ejemplifica su postura ideológico-política, a través de la declaración de unos pobladores shuar adscritos bajo la jurisdicción del Estado ecuatoriano:

⁶ Grupo de Barbados, *Indianidad y descolonización en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1979, p.247.

Nosotros somos ecuatorianos, leales a nuestro país. Pero fundamentalmente somos shuar. Esto de separarnos entregando una parte de nosotros a otro Estado ha venido después, no pertenece a la esencia de nuestro pueblo. Nuestros parientes están en este lado de la frontera y del otro, no hemos creado nosotros la frontera. Es como partir una papaya con el machete: se han hecho las partes, pero la papaya era una.⁷

Las etnias de frontera en América Latina presentan a la fecha contornos problemáticos para los diferentes países de la región, que cuentan con éstas en zonas limítrofes, no siempre bien determinadas por viejos litigios territoriales legados por la dominación colonial, los procesos independentistas y las guerras "nacionales". Los yanomami viven este drama en la frontera brasileño-venezolana; los acahuayo la afrontan en el marco de la frontera entre Venezuela y Guyana; los aymaras la padecen en la frontera peruano-boliviana; los arahuac viven un drama similar en la frontera venezolano-colombiana, etcétera. Una reconstrucción de los espacios étnicos coincidentes con las líneas fronterizas de los Estados latinoamericanos, bajo la hegemonía de los oligarquías nativas durante la segunda mitad del siglo XIX, nos permitiría rastrear la historia de una voluntad genocida silenciada por las historiografías oficiales.

A los problemas culturales, derivados de las fronteras de los países latinoamericanos que afectan y escinden a numerosos grupos étnicos, sobrevivientes de las campañas genocidas, a las que hemos aludido anteriormente, se suman los propios de la división político-territorial al interior de cada país. Así, numerosos asentamientos étnicos presentan dificultades diversas, tanto en su acceso a la tierra como en sus derechos, dados los límites políticos arbitrarios y las divisiones internas de cada Estado-"nación": municipales, provinciales, departamentales o estatales y, que en todos los casos, encubren la escisión entre la territorialidad étnica y la territorialidad político-administrativa, marcando uno de los problemas cardinales en la construcción nacional.



El neindigenismo y las vanguardias étnicas

La conmemoración de los quinientos años del encuentro de "Dos Mundos", a pesar de los reiterados esfuerzos discursivos de los gobiernos latinoamericanos por refundar o maquillar sus políticas indigenistas, reafirma una vez más la voluntad etnocida del proyecto civilizador de Occidente. Este último fue asumido, a su manera, por los diversos grupos de poder oligárquicos y posoligárquicos, así como por los aparatos estatales de sus respectivos países.

A partir del siglo XVI se complejizó, de manera creciente, el espectro étnico-cultural del continente americano. En la región latinoamericana, la situación colonial y neocolonial, aproximó y friccionó a los grupos étnicos nativos con aquellos migrantes forzosos de los continentes africano, asiático y europeo, desviando o mediatizando sus antagonismos en contra del "poder blanco".

Más allá de todo romanticismo social, no puede dejarse de constatar con admiración la capacidad de resistencia de las minorías étnicas nativas. El despliegue ascendente de sus acciones reivindicativas durante la década de los setenta reactivaron lo que pareció ser *un nuevo indigenismo*, solidario y respetuoso de las "demandas indígenas" y de sus organizaciones para la resistencia y lucha.

El nuevo indigenismo adolecía, sin embargo, de una crisis de identidad. Sus diversos rostros ideológicos no llegaron a confundirse, traducían los puntos de vista de los distintos segmentos de una intelectualidad latinoamericana agobiada por su actual responsabilidad histórica, pero, sobre todo, por el legado paternalista y vanguardista de

⁷ Guillermo Bonfil Batalla (compilador), *Ideología y revolución del pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981, p. 323.



sus antecesores, los indigenistas. En la actualidad se denominan o autoproclaman: etnicistas, etnopopulistas, etnomarxistas y etnoecologistas, pero más allá de sus marcas de distinción ideológica y sus encendidas polémicas, mantienen muchos elementos de unidad, y reproducen, en mayor o menor grado, ciertos lastres de la tradición indigenista. Recientemente se han subrayado, aunque de manera marginal, algunos puntos de aproximación ideológica entre etnomarxistas y etnopopulistas, que pretendían ser las tendencias más polarizadas en el seno del movimiento neoindigenista.⁸

En el plano ideológico, el punto de viraje del neoindigenismo radica en que se distanció, de manera gradual pero significativa, de los rasgos de paternalismo integracionista del indigenismo. Este último, más que desarrollar una "teoría sobre los indígenas", encontró en el mestizo y el mestizaje los fundamentos ideológicos de cada nacionalidad. De esta manera el viejo indigenismo contribuyó a la gestación de una ficción estatista, legitimadora de los impactos socioculturales de la modernidad capitalista en los ya contraídos y segmentados espacios étnicos.

El nuevo indigenismo recuperó a los indígenas, tanto como sujetos históricos como en su condición de sujetos culturales, sin dejar de recrear de manera vergonzante algunos resabios de vanguardismo paternalista. Otra vertiente ideológica del nuevo indigenismo, digna de ser subrayada, fue su crítica sostenida a la cuestión étnico nacional, que obligó a un replanteamiento de las políticas de lenguaje, cultura y desarrollo, formuladas por los "Estados nacionales".

Durante la década de los setenta, la aproximación entre las vanguardias étnicas y los neoindigenistas, fue hasta cierto punto fructífera, más allá de sus tropiezos teórico-prácticos. Los neoindigenistas renovaron los contornos del debate teórico acerca de la cuestión étnico-nacional.

En el curso de los ochenta las circunstancias los llevaron a la elaboración de propuestas concretas en el terreno jurídico-político, pero también a nivel de los programas de educación y desarrollo, promovidos

por las entidades públicas de América Latina. Por su lado, las vanguardias étnicas, y sus organizaciones, se multiplicaron en número y se diversificaron en los marcos de la acción política en el curso de las dos últimas décadas.

Luego de los primeros encuentros entre los neoindigenistas y las organizaciones étnicas, se comenzaron a producir las primeras desavenencias. Uno de los casos más sonados a nivel regional fue la expulsión de Adolfo Colombes, por las organizaciones etnocampesinas del Ecuador. En otros países como Perú, Colombia, Nicaragua y México, las divergencias, malentendidos y desencuentros, llevaron a la culminación de lo que podríamos llamar la luna de miel de los neoindigenistas con los movimientos étnicos.

Sin lugar a dudas, la presencia de importantes núcleos de profesionales indígenas, articulados a los organismos de dirección política de los grupos étnicos en América Latina, pesó de manera decisiva en la conformación de nuevos proyectos ideológicos y programáticos. En los hechos, la recomposición de las vanguardias étnicas tendía a desplazar los viejos liderazgos indígenas, dependientes de los denominados "hombres de conocimiento" (la sabiduría de la longevidad y del chamanismo), en favor de un nuevo tipo de intelectuales.

La elaboración y puesta en marcha del proyecto de autonomía regional en favor de los miskitos en Nicaragua, abrió una nueva fase tanto en las luchas étnicas en América Latina, como en las relaciones sostenidas entre los

⁸ José Manuel del Val Blanco, "El discreto encanto del maximalismo", en *México Indígena*, número 15, México, diciembre de 1990; Ricardo Melgar, "La región etnocultural. Una categoría analítica problemática", en *Anthropos*, número 3-4, México, 1988.

neindigenistas y las organizaciones de resistencia étnica. La defensa de los derechos étnicos dejó de ser una formulación abstracta para convertirse en demandas y acciones concretas.

Las fuertes y sostenidas polémicas en el seno de las vanguardias étnicas dejaron atrás los halos ideológicos del neindigenismo. Las escisiones orgánicas del "katarismo" boliviano y de la Coordinadora Nacional de Pueblos Indios de México, expresaron cabalmente este nuevo curso de los movimientos étnicos, que tendió a radicalizarse y a rebasar sus anteriores liderazgos, propios de un intermediarismo de corte caciquil o corporativo.

El desgaste ideológico del neindigenismo y de los liderazgos reformistas y caciquiles de las organizaciones étnicas, tuvo que ver con la crítica ejercida sobre ciertas variantes discursivas y programáticas, de la denominada autogestión indígena o comunal. La autogestión como ideología y programa de acción fue utilizada e inducida, por organismos estatales y privados, en diversas poblaciones étnicas de América Latina, con el fin de promover la construcción de escuelas, caminos, puentes, edificios públicos, postas de salud y canales de regadío. Esta, en la mayoría de los casos, garantizó un proceso de acumulación primitiva de capital en aras de un proyecto controvertido de modernización rural. La autogestión indígena tendió a diferenciarse en dos direcciones.

La primera avalaba la movilización indígena para el desarrollo de las tareas que el Estado se eximía de cubrir. La segunda, sin renunciar

a la movilización colectiva para el desarrollo de tareas comunales, privilegiaba los contenidos culturales de las mismas, o en su defecto, las encauzaba en la perspectiva de una estrategia de lucha en favor de ciertas reivindicaciones sociales y políticas.

Paralelo y a veces yuxtapuesto a este proceso ideológico faccional de las vanguardias étnicas, se gestó otro, de escisión y fricción intraétnica. Este último fue generado por un complejo y acelerado movimiento de recomposición religiosa, librado al ritmo de la penetración de las sectas protestantes. Los vínculos entre religión y política, durante la década de los ochenta, en el seno de los grupos étnicos, se han hecho más visibles y dramáticos.

No obstante lo anterior, existe un cierto y visible desajuste entre el conservadurismo religioso y la acción reivindicativa de su fe ligada étnica. Esta tensión entre el conservadurismo religioso y la acción radical de las masas étnicas, no es nueva, hunde sus raíces en el siglo XVI con la aparición de las primeras rebeliones mesiánicas y milenaristas, pasando por las insurrecciones indígenas de los años veinte de este siglo, dirigidas por pastores protestantes en la región surandina peruano-boliviana y en la región del Magdalena en Colombia.

De la politicidad étnica

Los movimientos indígenas en América Latina han ido acompañados del desarrollo de un mosaico de organizaciones de resistencia étnica. A ellas se han sumado también acciones diversas, de singulares e importantes avances políticos, así como la elaboración de un abanico ideológico, legitimador de su quehacer reivindicativo.

En este contexto, consideramos oportuno y necesario discutir los nexos de articulación entre etnicidad y política. Los grupos étnicos no han sido ajenos a la política, sus particulares formas de gobierno comunal reproducen, por lo general, un ensamblamiento o paralelismo de su modelo político cultural, con el que corresponde a la sociedad global. Los alineamientos en torno a las grandes decisiones que alteran o pueden modificar su modo de vida, involucran redes parentales, religiosas y vecinales; implican además, un complejo eslabonamiento de prácticas rituales, festivas y de resistencia o lucha directa o encubierta.

La politicidad étnica se manifiesta como un sistema de representaciones y de prácticas de poder, disidencia y oposición, en países con poblaciones multiétnicas y multiculturales. La condición de subalternidad político-cultural, marcha articulada contradictoriamente a la posibilidad de su reordenamiento tempo-espacial. La visibilidad de la politicidad étnica es percibida por la sociedad global, en sus rasgos de exotismo cultural y de irracionalidad subversiva, real o potencial. La contradicción de intereses políticos y sociales, acentuados por los códigos culturales que les acompañan, dificultan las posibilidades de traducción y comprensión interétnica.

Uno de los tópicos más polémicos acerca de las formas de elección de los representantes políticos de las comunidades étnicas ha llevado a los analistas, a oscilar entre una visión romántica de la "democracia indígena" y un enfoque que sobreestima la integración política vertical de los liderazgos tradicionales.



REC MAI DE INTDNDI ACIA F HIST BIRI IOTECA

La actualidad de este debate se expresa en los controvertidos resultados políticos de algunos procesos electorales en América Latina. En México, el II Distrito Electoral del estado de Oaxaca, cuenta con una población étnica mayoritaria (zapoteca, chinanteca, cuicateca y mixe), que, con motivo de los comicios electorales de 6 de julio de 1988, puso en evidencia los problemas de legitimidad que tuvo que afrontar el PRI en contextos étnicos, fuera de aquellos otros que aluden al denominado "fraude histórico".

La postulación de los candidatos priistas, Artemio Meixueiro Singüenza e Hipólito Spinkler Martínez, por el II Distrito Electoral de Oaxaca fue impuesta contra la voluntad mayoritaria de los 52 pueblos indígenas del área y rompió los viejos cauces de clientelismo étnico del partido oficial.

El abstencionismo y la fuga de la militancia étnica priista fueron precedidos por fuertes conflictos políticos, que motivaron la intervención del ejército en la región. El triunfo priista resultó formal, pues en los hechos, careció de legitimidad y consenso. Mayolo Olivera, un líder zapoteco, nos explica los canales de promoción política que fueron trasgredidos en dicha ocasión por el PRI:



Debe tomarse en cuenta que en las comunidades indígenas no se vota, o al menos no en la forma en que se hace en las zonas urbanas. La tradición política indígena es participativa, tiene un carácter colectivo, comunal, donde las autoridades ya sean religiosas o civiles, se eligen de acuerdo con un riguroso escalafón que tienen que seguir todos los miembros de la comunidad, desde el cargo más bajo, no por ello menos importantes, hasta el de representantes de una comunidad, y para lo cual lo más importante, es el arraigo a la tierra y al grupo, la permanente ayuda en la solución de los problemas colectivos, la disposición en la celebración de las fiestas, tequios, etcétera, y sobre todo, la honestidad en el desempeño de los cargos.

De esta misma forma, por cientos de años, los zapotecas, chinantecos, cuicatecos y mixes han elegido a sus dirigentes y guías espirituales en la Sierra de Juárez, Oaxaca, en donde se localiza el II Distrito Electoral...⁹

Este desajuste en el seno del PRI, entre su sistema de clientelaje y sus necesidades actuales de mayor centralización partidaria,

afectó a muchas poblaciones étnicas en forma análoga a la sucedida en Oaxaca. En la región istmeña de Veracruz, el desborde de poblaciones étnicas (nahuas y popolucas) fuera de los marcos del partido oficial, se hizo visible en las elecciones municipales de Mecayapan, Pajapan y Soteapan, entre otras. El abandono por parte del Comité Ejecutivo Estatal del PRI, de los criterios de residencia y promoción local para elegir a sus candidatos, devino en el móvil principal de este creciente y explosivo disenso étnico.

La cosmovisión cultural de los grupos étnicos de América Latina reproduce un mismo tenor, a partir de

sus categorías tempoespaciales, tal es el reconocimiento de que su subalternidad política y cultural, corresponde a un *tiempo invertido*, ajeno y hostil, así como a un cambio de posición espacial entre centro y entorno, arriba y abajo.

La matriz discursiva de la política étnica, se organiza a partir de estas categorías subyacentes de su visión del mundo, más allá de sus versiones escritas o traducidas al castellano. Sin embargo, sus manifestaciones más recu-

⁹ *Etnias*, número 4, agosto de 1988, p. 14.

rentes y relevantes tienen que ver más con sus sistemas festivos, sus rituales, sus mitos y sus cuentos, que con sus episódicas proclamas, bandos y manifiestos. Por tanto, el campo semántico de la politicidad étnica no es homologable en términos occidentales, aunque sí susceptible de traductibilidad cultural, a condición de flexibilizar el análisis del sistema de ideas y de las prácticas sociales que le corresponden.¹⁰

Confrontados diversos manifiestos de las organizaciones y líderes del movimiento indígena latinoamericano, constatamos la existencia de una concepción unitaria en la forma de representar la temporalidad política vivida, desde el siglo XVI al presente, como un *continuum* estructural. Esta visión dista de corresponderse únicamente con un tiempo cíclico, ya que su eslabonamiento discursivo incluye particulares formas de periodización lineal.

El Manifiesto de Tiahuanaco ejemplifica esta concepción temporal cuando afirma:

...nuestra historia es esencialmente comunitaria. El sistema cooperativo es connatural a un pueblo que creó modos de producción en mutua ayuda como el ayni, la mink'a, yanapacos, camayos... La propiedad privada, el sectarismo político, el individualismo, la diferenciación de clases, las luchas internas nos vinieron con la Colonia y se acentuaron con los regímenes republicanos. La Reforma Agraria está concebida también dentro de este esquema.

El poder económico y político es la base de la liberación cultural. Debemos tecnificar y modernizar nuestro pasado, pero de ningún modo queremos romper con él.¹¹

De las categorías utópicas

La reconstrucción mítica del pasado aparece desempeñando el papel legitimador de la utopía; es decir, del futuro. No se trata de un enfoque romántico y desmovilizador, que ancla sus sueños colectivos en un pasado edénico y

perdido. Es este último un futuro potencial, posible y deseable. Las estructuras lingüísticas del tiempo en el náhuatl y en el quechua, dos de los idiomas étnicos más importantes de América Latina, revelan las aproximaciones entre pasado y futuro, sin perder sus respectivas identidades. Este nexo temporal se reproduce, al parecer, en la mayoría de los grupos étnicos de este continente.

Estos condicionantes lingüísticos se complejizan, toda vez que las categorías espaciales y temporales se aproximan a sus raíces y usos. Así, tengamos que en el quechua el término *K'ipa* (atrás-futuro) designa lo que está atrás, lo que será y que es desconocido porque no se ve; en tanto el término *Ñaupá* (adelante-pasado) designa lo que está adelante, lo que ha sido y lo que es conocido porque ya se vio. Uno y otro término expresan los parámetros del propio pensamiento tempoespacial. Así, por ejemplo, la palabra *K'ipawata-kuna* debe ser traducida como: los años que vendrán y que están. Por su lado, los términos *Naupakpi Tiakuk*, deben entenderse como: el que está adelante en el tiempo y en el espacio.¹²



No es diferente el caso náhuatl, en esta lengua mesoamericana el término *uecauh* (raíz; *ueca*, lejos), se utiliza para referirse a tiempos futuros, pero también se le emplea para señalar un periodo de tiempo muy antiguo (*ye, uecah, ye huecauhlica*).¹³

“En tiempos del *tawantinsuyo* a nadie le faltó alimento, casa, vestido y alegrías”, sostienen con fines de agitación y propaganda los activistas del Movimiento Indio Peruano (MIP). No obstante, el MIP no hace explícita la conexión entre pasado y futuro, pero la capitaliza en favor de su plataforma programática.¹⁴

En cambio, en el testimonio del líder shuar, Tuna Chicham, la construcción del pasado gradualmente hace más visibles los rasgos de temporalidad cíclica y lineal, en su peculiar juego de oposiciones entre un pasado-futuro explícito y una temporalidad ajena implícita:

¹⁰ Tristán Platt, “Entre chaxwa y muxsa, para una historia del pensamiento político aymara”, en Thérèse Bouysse-Cassagne *et al.*, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, Hisbol, La Paz, 1987, p. 183.

¹¹ Nemesio Rodríguez y Stefano Varese, *El pensamiento indígena contemporáneo en América Latina*, Cuadernos de Información y Divulgación para Maestros Bilingües, México, 1981, p. 49.

¹² Iliana Almeida, Julieta Haidar *et al.*, *Lengua y cultura en el Ecuador*, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, 1979, pp. 327 y ss.

¹³ Monique Legros, “La expansión del pasado, del náhuatl al castellano”, en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, INAH, México, 1975, p. 26.

¹⁴ Grupo de Barbados, *op. cit.*, p. 120.

[...]nuestros antepasados iban a la cascada a recibir el poder de los Arutam, los espíritus protectores. Eramos los más valientes para luchar con los osos y los tigres feroces; los animales más fieros no nos intimidaban; éramos valientes para la guerra. Sabíamos fabricar o hallar todo lo necesario en el mundo y nunca fuimos pobres y nunca sentimos carestía. Sobre todo éramos sinceros y francos; respetábamos a las posesiones de nuestros vecinos; sólo los monos saben robar, decíamos. Nunca tuvimos esclavos y jamás fuimos esclavos de los otros.¹⁵

En general, los manifiestos de las organizaciones indígenas de la América Latina contemporánea reiteran, una y otra vez, estas particulares formas de subordinar la historia lineal a la historia circular. El Consejo Indio de Sudamérica, afirma:

*Pelearon y perdieron una batalla, pero la guerra por recuperar lo nuestro no ha terminado. En ella estamos, y no cesaremos hasta conseguir la justicia y los derechos que nuestros pueblos perdieran el día en que el primer español pisó nuestra tierra.*¹⁶

La concepción del tiempo y la cosmovisión cultural de los grupos étnicos nativos en América Latina aparecen mediados por las particulares maneras de autorepresentarse en relación con sus entornos espaciales. A la tierra, se la presenta como una noción polisémica, o para mejor decirlo: "Es un concepto totalizante y aglutinador en todos los demás: cultura, etnicidad, indianidad, historia, religión, política, economía, etcétera".¹⁷

Una de las conclusiones del Primer Congreso Nacional Indígena Colombiano, realizado en febrero de 1972, alude de manera explícita a las diversas implicaciones que encierra esta particular categoría espacial:

*La tierra es la madre sagrada de los pueblos indígenas, sin tierra no podemos hablar de ninguna cultura. La lucha común por la recuperación de nuestra madre tierra constituye el eje de unión entre comunidades indígenas del país. Desde hace quinientos años los territorios indígenas han sido permanentemente invadidos por personas extrañas a nuestras comunidades utilizando la violencia, y han constituido la fuente de enriquecimiento de unos pocos que son quienes legislan y manejan todo el aparato de Estado, desconociendo los legítimos derechos de las comunidades de indígenas.*¹⁸

La densidad etnopolítica de la tierra aparece, efectivamente, como núcleo discursivo de toda plataforma de lucha de los movimientos y organizaciones étnicas de América Latina. La Federación de Tribus Indígenas Pech de Honduras (FETRIPH), ha centrado en ella su atención reivindicativa, así, sostiene:

¹⁵ Rodríguez y Stefano Varese, *Experiencias organizativas indígenas en América Latina*, SEP, Cuadernos de Información y Divulgación para Maestros Bilingües, México, 1977, p. 115.

¹⁶ Adolfo Colombres, *1492-1992 a los quinientos años del choque de dos mundos. Balance y perspectiva*, Ediciones del Sol/CEHASS, Buenos Aires, 1989, p. 45.

¹⁷ Marie Chantal Barre, *Ideología indígena y movimientos indios*, Siglo XXI Editores, México, 1983, p. 162.

¹⁸ *Civilización*, número 2, México, septiembre de 1984, p. 124.

*El problema más grave actualmente es el de la tierra, ya que el 75 por ciento no la poseemos con título de propiedad, y ello es una enfermedad crónica y contagiosa sobre nuestra vida indígena.*¹⁹

Esta reiterada y generalizada demanda de los grupos étnicos en América Latina llevó a historiadores, sociólogos y no pocos antropólogos, a desentnizar sus luchas, encuadrándolas en el marco de los movimientos campesinos. Las más recientes evaluaciones de los procesos de reforma agraria, en países con significativas poblaciones étnicas en el medio rural (México, Bolivia y Perú), han puesto en evidencia los profundos desajustes entre las modalidades de tenencia de la tierra y de gestión agrícola y los modos de vida, sistemas de creencias y formas de organización de los grupos étnicos.

La impugnación del ejido mexicano como modelo de desestructuración étnica, al promover la erosión de la organización familiar-comunal, apenas comienza a ser debatida. También han comenzado a discutirse las formas asociativas y patrones de distribución de derechos territoriales, en países como Bolivia, Perú y Ecuador. Sin lugar a dudas, "la cuestión de la tierra", ha revelado sus estructuras más profundas, en el marco de un continente cada vez más urbano, pero no menos conflictivo, dados los costos dramáticos de la subordinación del campo y la opresión de las minorías étnicas nativas.

¹⁹ *Etnias*, número 5, México, octubre-diciembre de 1988, p. 51.



Hugo Blanco, veterano dirigente del campesinado andino, testimonia al respecto:

El campesinado peruano en su gran mayoría es indígena y la lucha por la tierra es también una defensa de la cultura [...] La Reforma Agraria no hizo que se devolvieran las tierras a las comunidades. Lo que hizo fue juntar varias haciendas en una Sociedad Agrícola de Interés Social (SAIS), como se les llama. Teóricamente, esta SAIS pertenece a los campesinos que sirvieron en las haciendas. Son cooperativas con un gerente a su servicio, un contador y algunos empleados más. Pero en la práctica ese gerente se convirtió en un nuevo propietario con un círculo de poder que ha sido defendido por los gobiernos contra las comunidades [...] Las comunidades se han organizado y están recuperando esas tierras. En 1986 recuperamos 360 mil hectáreas en Puno, [tomando] las tierras, pese a la represión de la policía y del ejército, que han matado y torturado a campesinos, acusándolos de senderistas, de lo que sea. Ahí vimos un ejemplo de cómo la lucha por la tierra es una lucha por la cultura. La comunidad campesina es una organización que nació con la sociedad peruana. Se ha mantenido durante siglos ...²⁰

La asociación entre tierra y cultura ha llevado a un nuevo debate en este país andino sobre los alcances de las tesis de José Carlos Mariátegui, acerca del problema del indio y del problema de la tierra. Todo parece indicar que la acepción *tierra*, en el pensamiento de este fundador del marxismo latinoamericano, había inaugurado una lectura distinta de la cuestión étnica. Los planteamientos de este autor fueron asimilados equívocamente con una perspectiva marcadamente economicista, por la ortodoxia estaliniana de sus sucedáneos.²¹ Más allá de estos antecedentes, la polémica sobre el problema de la tierra y la identidad étnica ha cobrado plena actualidad teórica y política, a la luz del análisis de los nuevos sujetos sociales, en este caso, los movimientos indígenas contemporáneos.



Los sentidos y móviles de la lucha por la tierra se complejizan y acrecentan cuando entendemos los alcances de su pérdida, en los marcos de la cosmovisión étnica. Recuerdo al respecto el testimonio de un anciano comunero aymara de la localidad de Asillo, Puno-Perú. Este, comparaba el pasado como un espacio armónico y abierto, marcado sólo por los usos consensados de los miembros de la comunidad y reconocido por ciertos símbolos de demarcación territorial. Al referirse a la expansión de las haciendas y de la pequeña propiedad, señaló que el espacio se estrechó y se volvió hostil y ajeno, porque el tiempo se enfermó. La inversión de los órdenes sociales es percibida y comprendida por los sujetos étnicos a través de coordenadas tiempoespaciales, tanto en el nivel de las representaciones como en el de la propia realidad.

Perspectivas de los movimientos étnicos

Durante las últimas décadas, los propios límites de los proyectos de desarrollo y de homogeneización nacional, particularmente las reformas agrarias, políticas, educativas, lejos de atenuar los conflictos etnoclasistas internos, heredados de la situación colonial, propiciaron su acrecentamiento y desborde.

Darcy Ribeiro, hacia 1976, había hecho especial referencia a las perspectivas futuras de los movimientos étnicos, bajo la modalidad de lo que él llamó *guerras étnicas*, incubadas bajo otras formas de resistencia. El estallido de este tipo de violencia étnica arrastraría la aparición de nuevas prácticas genocidas y odios raciales; en definitiva, la creación de una "situación de guerra fratricida sin salida previsible".²²

El curso de los acontecimientos político-militares en Nicaragua, Guatemala, Colombia y el Perú, a lo largo de toda la década de los ochenta, reveló la magnitud la densidad teórica y política de la cuestión étnica en la América Latina de nuestro tiempo. Sin embargo, la salida nicaragüense en torno al problema, dista de haber sido compren-

²⁰ *Tierra Nuestra*, número 0, México, cuarto trimestre de 1990, pp. 28-29.

²¹ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Amauta, Lima, 1928.

²² *Civilización*, número 1, México, 1983, p. 206.

dida y menos aceptada por nuestras élites políticas, porque ello implicaría una seria revisión de su concepción unitaria de la organización nacional.

La guerra de los "Contras" no sólo se sostuvo gracias al apoyo norteamericano y de algunos gobiernos de América Central, particularmente el hondureño, sino por la sostenida participación de la comunidad étnica miskita en la lucha antisandinista. Las medidas correctivas y autocríticas del Frente Sandinista de Liberación Nacional, más allá de los acuerdos políticos logrados en favor de la paz en la Costa Atlántica, tuvieron un impacto jurídico sobre los países latinoamericanos que cuentan con poblaciones multiétnicas.

Al proyecto de autonomía regional de la Costa Atlántica (junio de 1986), le siguió la promulgación de la Nueva Constitución Nicaragüense (9 de enero de 1987) y la aprobación por parte de la Asamblea Nacional, de la ley de Autonomía Regional, a fines de 1987. Los elementos jurídicos constitucionales sobre la cuestión regional en Nicaragua, inauguraron un nuevo horizonte para las comunidades étnicas de América Latina, fracturando así el viejo legado liberal positivista, que oponía los derechos ciudadanos a los derechos étnicos. El tenor de un nuevo derecho hundía sus raíces en los fueros otorgados a los kunas en Panamá, a mediados de los años veinte. Este reapareció bajo una nueva orientación en el modelo impugnador de la autonomía regional, elaborado por el Frente Sandinista. Esta opción, sin lugar a dudas, abrió los cauces para futuras reformas constitucionales en América Latina.

La década de los noventa está marcada por una reactivación de la voluntad y la capacidad de lucha de las etnias en el plano político, incubada durante las décadas precedentes. Frente a esta oleada de movimientos étnicos, los gobiernos latinoamericanos se han mostrado ambivalentes. Estos últimos hubiesen preferido participar en los actos celebratorios del medio milenio, sin la incómoda presencia de militantes de activas y radicalizadas organizaciones indígenas.

La visita de Collor de Mello a una comunidad étnica brasileña y su inédita proclama indigenista, no representan más que un gesto protocolar, un símbolo demagógico, incapaz de ir acompañado



de un proyecto de defensa de los derechos étnicos y menos de algún programa coherente de etnodesarrollo. Tiene razón Fabio Martínez Villa, vicepresidente del Consejo Indigenista Misionero (CINI) en responsabilizar al gobierno de la acción genocida de los garimpeiros y de patrullas del ejército en contra de los yanomami, que ha costado la vida a mil quinientos de sus diez mil integrantes.²³ En Guatemala, las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), ubicadas en el norte de Chajul, triángulo Ixil del departamento del Quiché, han señalado que: "El presidente Cerezo prometió paz y lo único que vemos son bombas".²⁴ Solamente en el curso de enero a octubre de 1990, el ejército guatemalteco ha asesinado a veintinueve indígenas de la región, herido a diecisiete y recluido en prisión a 222. Los representantes de los quince mil indígenas refugiados en el área referida, pertenecientes a la CPR, han demandado el cese de los bombardeos aéreos y el retiro del ejército dadas sus frecuentes campañas genocidas, acrecentadas desde el año de 1987. A lo anterior se suma la situación de unos cuarenta mil indígenas guatemaltecos cakchiqueles, kekchies, quiches, ixiles y mames, refugiados en territorio mexicano. Solamente en Chiapas, existen 81 campamentos con 22 341 refugiados indígenas procedentes de ese país centroamericano.²⁵

En el Perú, el gobierno del ingeniero Alberto Fujimori, de manera análoga a como procedió el régimen de Vinicio Cerezo en Guatemala, ha acrecentado las campañas contrainsurgentes contra las poblaciones étnicas. En la comunidad iquicha de Uchuraccay en Ayacucho, tristemente célebre por la artera emboscada del ejército contra ocho periodistas peruanos, el 28 de agosto de 1990 fusilaron a treinta pobladores. Durante el mes de septiembre del mismo año, fuerzas militares secuestraron a cien pobladores chancas de las comunidades de Ocochampa y Orcohuaci, y en el paraje denominado Chilcahuaycco, arrojaron los cadáveres de 37 de los comuneros fusilados a una fosa común clandestina. Diversas comunidades de Vilcashuaman, provincia de Ayacucho han sido objeto igualmente de incursiones

²³ *Excelsior*, 15 de octubre de 1990.

²⁴ *Excelsior*, 22 de diciembre de 1990.

²⁵ *La Jornada*, 6 de julio de 1990.

militares genocidas (Yananaco, Huaracas, Ocro, Quinua, Toma, Ayay y Pachahualhua). En la región amazónica del Alto Huallaga, algunas comunidades como San José del Ocro y Venanillo, fueron bombardeadas y ametralladas por el ejército, dejando un saldo de 125 muertos.²⁶

La lucha por la tierra por parte de las comunidades étnicas nativas, en estos países bajo estado de guerra interna, ha adquirido sus ribetes más dramáticos. Recordemos que las doctrinas contrainsurgentes imperantes en los ejércitos latinoamericanos, además de tener fuertes componentes racistas poseen también ideas neomalthusianas, que han legitimado las campañas de exterminio, saqueo y reasentamiento poblacional forzado.

Las experiencias de genocidio que actualmente padecen las poblaciones étnicas del Perú y Guatemala, en el corto plazo carecen de soluciones viables, y tienden a extenderse a otros países. En Colombia, la activa resistencia del movimiento "Quintín Lame" y del Consejo Regional Indígena de Tolima (CRIT), en defensa de sus derechos territoriales y sus tradiciones, han exacerbado las campañas antiindigenistas del ejército bajo la administración Gaviria, sin haber liquidado su capacidad de respuesta. En Bolivia, tanto la región amazónica como altiplánica, tienden a convertirse en potenciales escenarios de rebeliones étnicas. La facción denominada "Zárate-Willka" así como los autoproclamados "Ayllus Rojos", han dado evidencias de acentuado radicalismo, motivando una fuerte reacción del ejército boliviano bajo el mandato gubernamental de Paz Zamora. Los intentos norteamericanos de erradicación de cultivos de coca, en este país andino, amenazan con polarizar a una importante franja etnocampesina, orientándola por el camino de la confrontación armada.

En este contexto se explica la celeridad con que Paz Zamora y su ministro de Asuntos Campesinos, Mauro Bertero, tendieron a satisfacer parte sustantiva de las demandas territoriales de las etnias asentadas en la región amazónica del Beni. Esta decisión gubernamental fue precedida por una marcha de protesta hacia la ciudad de La Paz y sostenidas negociaciones con los dirigentes indígenas a lo largo de cinco días. El gobierno de Paz Zamora



otorgó 562 mil hectáreas, alrededor del 45 por ciento de la extensión territorial demandada por los representantes indígenas. El Bosque Chimanes, objeto de la disputa, venía siendo centro de explotación maderera por compañías nacionales y extranjeras. La demanda indígena considera al espacio amazónico de Chimanes como reserva forestal, *hábitat* étnico y lugar de actividad económica comunitaria.²⁷

Recientemente, el Ecuador fue conmovido por la movilización de tres etnias amazónicas de la provincia de Pastaza, respaldadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas, que dice representar a dos millones doscientos mil adherentes. La crisis se produjo a raíz de la ruptura de las negociaciones entabladas con el gobierno de Rodrigo Borja y el inicio del bloqueo de carreteras, que llevó a la movilización del ejército. Las demandas de derechos territoriales sobre 29 500 kilómetros cuadrados, aunada a la exigencia del retiro de las fuerzas armadas, y la instalación de un gobierno autónomo, fueron consideradas excesivas por parte del gobierno. El movimiento indígena ecuatoriano no ha cesado en sus demandas, todo parece indicar un futuro no muy lejano de abierta confrontación, en dicho contexto regional.

En general, las perspectivas de movilización y lucha de las organizaciones indígenas en América Latina tienden a radicalizarse, al asociar su lucha por la tierra a sus particulares proyectos de autogobierno. Sin embargo, sus posibilidades de éxito, dadas sus exiguas poblaciones en sus respectivos contextos nacionales, dependerán más de una solución negociada que del cruento y errático curso de sus guerras étnicas.

Bibliografía

- Almeida, Iliana, Julieta Haidar *et al.*, *Lengua y cultura en el Ecuador*, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, 1979.
- Arze Quintanilla, Oscar, "Editorial", en *Anuario Indigenista*, volumen XLIX, año XLIX, México, diciembre de 1989.

²⁶ *El Diario Internacional*, número 2, año 1, noviembre de 1990.

²⁷ *Excelsior*, 22 de agosto de 1990 y 23 de septiembre de 1990

Archivo Histórico, *La frontera interna de Mendoza, (1561-1810)*, Publicación del Gobierno de Mendoza, Argentina, 1980.

Barre, Marie-Chantal, *Ideologías indígenas y movimientos indios*, Siglo XXI Editores, México, 1983.

Bonfil Batalla, Guillermo (compilador), *Ideología y revolución del pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981.

Colombres, Adolfo, (compilador), *Por la liberación del indígena*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1975.

—(compilador), *Hacia la autogestión indígena*, Ediciones del Sol, Quito, 1977.

—1492-1992 a los quinientos años del choque de dos mundos. *Balance y perspectiva*, Ediciones del Sol/CEHASS, Buenos Aires, 1989.

Contreras, Jesús, (compilador), *La cara india, la cruz del 92/ Identidad étnica y movimientos indios*, Editorial Revolución, S.A.L., Madrid, 1988.

Del Val Blanco, José Manuel, "El discreto encanto del maximalismo", en *México indígena*, número 15, México, diciembre de 1990.

GRAL, *Indianidad, etnocidio. Indigenismo en América Latina*, CEMCA-III, México, 1988.

Grupo de Barbados, *Indianidad y descolonización en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1979.

Legros, Monique, "La expresión del pasado, del náhuatl al castellano", en *La memoria y el olvido/Segundo Simposium de Historia de las Mentalidades*, INAH, México, 1985, pp. 21-32.

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Amauta, Lima, 1928.

Melgar Bao, Ricardo, "La región etnocultural. Una categoría analítica-problemática", en *Anthropos*, número 3-4, México, 1988.

Platt, Tristán, "Entre chaxwa y muxsa, para una historia del pensamiento político aymara", en Thérèse Bouysse-Cassaene *et al*, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, Hisbol, La Paz, 1987.

Rodríguez, Nemesio y Stefano Varese, *Experiencias organizativas*

indígenas en América Latina, SEP, Cuadernos de Información y Divulgación para Maestros Bilingües, México, 1977.

—*El pensamiento indígena contemporáneo en América Latina*, SEP, Cuadernos de Información y Divulgación para Maestros Bilingües, México, 1981.

Edith Soubie, "La población indígena actual en América Latina", en *Nueva Antropología. México Antropología*, número 9, México, 1978, pp.49-66.

Hemerografía

América Indígena, número 1, volumen XLIX, México, 1989.

Anthropos, número 3-4, México, 1988.

Civilización, números 1, 2, y 3, México, 1983-1984.

El Diario Internacional, número 2, año 1, noviembre de 1990.

Etnias, números 1 al 7, México, 1990.

Excelsior, México, 1990.

México Indígena, número 15, México, diciembre de 1990.

Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, número 103, UNAM, año XXVII, Nueva Época, México, enero-mayo de 1981, ("Una cuestión étnica en América Latina").

Tierra Nuestra, número 0, México, cuarto trimestre de 1990.

TRACE, número 13, CEMCA, México, junio de 1988.