

¿En qué se han convertido los indios? Las metamorfosis de la identidad india en América Latina

Henri Favre*

Desde hace más de una veintena de años, voces indias se hacen escuchar en las Américas, cuyo eco, amplificado por organizaciones internacionales como la ONU, la OIT o la UNESCO, se expande hoy a través del mundo. Estas voces nuevas que tienen un discurso, en gran medida inédito por su contenido étnico, pretenden dar testimonio de la persistencia de una identidad cultural irreductible a ninguna otra, y expresar las reivindicaciones de pueblos que han sido mucho tiempo oprimidos pero que jamás habrían sido vencidos. Impugnando con ruido y furor la orgullosa supremacía de Occidente —particularmente con motivo del quinto centenario de la travesía atlántica de Cristóbal Colón— las más radicales de ellas proponen, a aquellos que buscan nuevos sistemas de valores, nuevos modelos de relaciones sociales, nuevos tipos de relación con la naturaleza, la herencia de un pasado precolombino magnificado como alternativa a la civilización occidental.

¿Asistimos a un «despertar indio», como lo ha dicho un periodista barnizado de etnología?¹ ¿Se aprestan los indios a operar un «regreso a la historia» de cuyo regazo los hubiera excluido la colonización en el siglo XVI?² ¿Triunfará finalmente la «resistencia cultural» en la cual estarían escudados desde hace quinientos años y saldrá finalmente de la clandestinidad la indianidad, largo tiempo ocultada o reprimida?³ Estas preguntas ingenuas reclaman necesariamente malas respuestas. Los indios ni están

¹ Alain Labrousse, *Le reveil indien en Amérique andine*, P. M. Favre, Paris, 1985.

² Christian Rudel, *Les Amériques indiennes: le retour à l'Histoire*, Khartala, Paris, 1985.

³ Jean-François Lecaillon, *Resistance indiennes en Amérique*, L'Harmattan, Paris, 1989.

«dormidos», ni han «dejado jamás la historia». Y las luchas que no han cesado de librar apuntan posiblemente menos a hacer valer su derecho a la diferencia, que a vencer el monopolio cultural de los blancos.

Al fin ellos han tenido la posibilidad de acceder plenamente a la cultura occidental, es por esto que se produce esta toma de conciencia identitaria, de suerte que podríamos pensar que el descubrimiento de la indianidad supone una incursión por Occidente.

La indianidad latinoamericana es tradicionalmente la expresión de una condición social. En el conjunto del subcontinente, la mayor parte de los indios son campesinos, y en ciertos países como Guatemala, Ecuador, Bolivia o Perú, la inmensa mayoría de los campesinos son indios, de manera que las palabras «indio» y «campesino» presentan ciertas relaciones de equivalencia. Pequeños agricultores independientes, comuneros que pertenecen a viejas colectividades agrarias, o trabajadores que los grandes hacendados tienen a su servicio en sus posesiones, los indios representan la masa de los productores agrícolas. Ellos forman también, a título accesorio, la mano de obra que la industria minera necesita. El papel que desempeñan en la economía es tan grande que, hasta una fecha reciente, la agricultura y las minas han sido los principales sectores de la actividad en América Latina. Es decir que, lejos de vivir al margen o en las franjas mal controladas de las sociedades latinoamericanas, los indios han constituido siempre su fundamento. En alguna medida son los irremplazables sostenedores de esas sociedades.

Sin la fuerza de trabajo india, la empresa colonial hubiera estado condenada al fracaso. Pero para poder reglamentar esta fuerza de trabajo se necesitaba organizar su exclusión cultural al mismo tiempo que su integración económica, de tal manera que colocan al indio en situación de inferioridad y lo mantienen en un estado de permanente dependencia. No es posible subestimar los préstamos que la cultura de origen precolombino ha hecho en todos los dominios a la cultura de origen europeo durante el periodo colonial. Debemos por lo tanto constatar que esos préstamos se realizaron de manera muy selectiva y que, por incontables que sean, rara vez atañen a los bienes culturales estratégicos con los cuales Occidente desembarcó en el Nuevo Mundo, es decir, los bienes que poseen la más fuerte carga de poder. Las Leyes de Indias preveían, en efecto, que los indios no pudieran tener armas de fuego, ni poseer caballos, tampoco molinos, alambiques, fraguas o telares. De una a otra cultura la transferencia de la tecnología avanzada de la época se había vuelto legalmente imposible. La fuerza

inercial de las costumbres, así como el peso de los intereses en juego iban a mantener este régimen de exclusión cultural mucho más allá de la abrogación de la legislación colonial. A fines de los años treinta de este siglo, en los Andes del Perú central, la población indígena no estaba todavía autorizada a sembrar trigo, que constituía el único cultivo comercial de la región, y en el sur de México era todavía obligatorio desplazarse a pie, o a lomo de burro o mula, el uso del caballo les continuaba prohibido.

Uno de los bienes culturales estratégicos cuya posesión ha sido ferozmente defendida por el colonizador y lo más vigorosamente reivindicado por los indios es, sin duda, la lengua española. Para conservar su exclusividad, los españoles disuadieron a los indios de aprenderla promoviendo entre estos últimos las lenguas indígenas entre las cuales las más comunes, tales como el náhuatl o el quechua, fueron reconocidas como «lenguas generales». En muchas regiones, sin embargo, el monolingüismo indio fue mantenido por métodos más eficaces en su brutalidad. En muchos lugares del Perú andino, hasta principios de los años sesenta de este siglo, el indio que se arriesgaba a pronunciar algunas palabras en español se arriesgaba al látigo. «Indio leído, indio perdido»⁴ se decía repitiendo lo que decían los antiguos virreyes quienes no dejaron de poner en guardia a la Corona de España durante tres siglos contra el espíritu de rebelión que la instrucción hubiera insuflado a los indios. Durante largo tiempo, el bilingüismo ha sido pues, cosa de blancos o de mestizos. Hablando las lenguas indígenas, aquellos se constituyeron en mediadores por los cuales los indios debían necesariamente pasar para entrar en contacto con los otros sectores de la sociedad.

Sería vano buscar detrás de la persistencia de las lenguas indígenas y otros rasgos de la cultura india una voluntad de perseverar en el ser cultural. Esta persistencia no debe nada al misionerismo ni al espíritu de resistencia. Es correlativa al mantenimiento de un estatus de subordinación y de dependencia en el cual la indianidad constituye de alguna manera la servidumbre. Aquellos que se ven imponer semejante estatuto no son llevados a valorar la identidad que les corresponde. A veces la rechazan con violencia: tal es al menos el sentido que es posible dar a las famosas «guerras de castas» que acompañan la historia desde los siglos XVIII y XIX latinoamericanos, y que representan tantas tentativas hechas por los indios para salir de su encierro. Frecuentemente ellos lo aceptan con resignación: es en todo caso lo que podemos deducir de la multitud de mitos por los cuales los indios se

⁴ ¿Qué podemos traducir por «indio instruido, indio perdido» (para su explotador blanco, se entiende)?

explican a sí mismos su inferioridad en relación con los blancos, la justifican ante sus propios ojos, e incluso se consideran responsables de ella. Pero la aceptación fatalista de la condición india no obsta para que cada uno intente borrar de su persona esas marcas identitarias que permiten determinar objetivamente quién es indio y quién no lo es, con el fin de parecer menos indio que su vecino y de poder, en su momento, darse el lujo de tratarlo de «indio cochino».

Puesto que las fronteras de la indianidad no tienen un fundamento biológico seguro el «emblanquecimiento» es teóricamente posible. Los intercambios sexuales entre europeos e indios —también entre europeos y africanos y entre africanos e indios— han sido tan frecuentes, o más exactamente la explotación sexual de la mujer india ha sido tan intensa, que desde hace mucho tiempo nadie puede pretender la pureza de sangre. Es verdad que las características genéticas, cuyos portadores fueron los primeros americanos en el momento de la conquista del Nuevo Mundo, se difundieron rápidamente en el conjunto de la población, en más o menos gran número según las clases de la sociedad. Por supuesto, este vasto movimiento de mestizaje no abolió jamás la divergencia fundamental que separa a los indios de aquellos que los dominan y los explotan. Pero al eliminar todo obstáculo de naturaleza racial a la movilización social ascendente, se facilita el paso individual de los primeros a la categoría que forman los segundos.

Nacido indio en un pequeño pueblecito de las montañas de Oaxaca y presidente de México en el siglo pasado, Benito Juárez ofrece el ejemplo de una apertura fuera de la indianidad particularmente exitosa. Si sigue siendo por muchos conceptos excepcional todavía hoy, su caso no es sin embargo único en la época. Y deja aun de ser raro a la vuelta del siglo, cuando América Latina se lanza en su primera tentativa de modernización económica y social. La explotación de nuevos recursos y el aprovechamiento de nuevas regiones provoca la migración de los indios que salen de sus comunidades o huyen de las haciendas para ocupar los empleos asalariados que se les proponen. Adaptándose a otro marco de vida y a otros tipos de actividad, los migrantes adquieren otras costumbres, adquieren otras necesidades, en pocas palabras, se convierten en otros hombres. Su voluntad de ruptura con la condición india se manifiesta por otro lado en el cuidado que ponen generalmente en hacer olvidar sus orígenes desde el momento en que aprenden el español y se visten a la manera occidental.

Este proceso de desindianización tiene un carácter cada vez más masivo a partir de 1940. La aplicación del modelo nacional de desarrollo funda-

mentado en la industrialización sustitutiva de importaciones que los países latinoamericanos adoptaron como reacción ante la Gran Depresión acarrea el desmoronamiento de las estructuras económicas y sociales tradicionales, mientras que torna obsoletas a las antiguas relaciones de producción. El golpe de gracia al orden colonial que aseguraba la reproducción de la indianidad es asestado por las reformas agrarias que se suceden en el transcurso de los años sesenta de este siglo, es el camino ya abierto por México y Bolivia.

Una vez posible, la desindianización es favorecida por la extensión considerable de la red escolar, que se produce simultáneamente desde las ciudades hacia el campo. En cualquier lugar que se implanta, la escuela alfabetiza, pero al mismo tiempo acultura. Difunde en el medio indio las nuevas normas, los nuevos valores, una nueva visión del mundo. Las aspiraciones al modo de vida urbano que ella suscita, empujan a los indios a comprometerse cada vez más en los movimientos políticos sindicales nacionales y a participar de este modo en la subversión de su propia condición. Pero sobre todo conduce a desertar del campo para unirse a esos importantes flujos migratorios que acarrean a las ciudades millones de rurales y hacen desaparecer los vestigios de la cultura india en el crisol cultural urbano. La decisión de emigrar tiene siempre el valor de una elección para aquel que la toma: elección de la modernidad contra la tradición; elección de la cultura occidental en su versión nacional contra la indianidad.

La amplitud del movimiento de aculturación, que el Estado populista orquesta y al cual el indigenismo, promovido en ideología oficial, pone a la integración nacional como objetivo supremo, tanto que a mediados de los años sesenta el gran antropólogo mexicano Alfonso Caso cree poder predecir para fines de siglo la reabsorción completa y definitiva del indio a la nación. Tal predicción, que parecía entonces completamente verosímil, es brutalmente desmentida algunos años más tarde por la aparición de una reivindicación identitaria reclamando para sí la indianidad. Esta reivindicación parte principalmente de las ciudades, donde comienzan a formarse organizaciones de base étnica. Emanan de individuos educados en el medio urbano y nacidos en la ciudad y cada vez más fuertemente escolarizados, que tienen sin duda ascendencia india, pero que no son de condición india. Ellas se valen de una cultura cuyos rasgos materiales están en proceso de desaparición, pero que permanecía intacta e inmutable como pensamiento y como sistema de representaciones. Cultura ampliamente fantasmal, que es a menudo concebida como el doble inverso de la cultura occidental, porque haría prevalecer el

bienestar colectivo sobre el interés individual y que, rehusando la domesticación depredadora de la naturaleza, aseguraría la unión armoniosa del hombre con el universo. Muchos temas privilegiados por las organizaciones étnicas parecen por otro lado préstamos de los movimientos alternativos de Europa y de los Estados Unidos, sobre todo de los ecologistas.

Estas organizaciones se insertaron muy temprano en las redes internacionales que le procuran asistencia técnica y sostén financiero. En ciertos países, ellas se benefician del apoyo de la Iglesia Católica, inquieta por el éxito del proselitismo protestante y que cree poder guardar a su grey en el redil adulándola desde ahora y en lo sucesivo en el seno de la etnicidad. Las reflexiones del concilio Vaticano II y de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas acerca de la «aculturación» de la fe desembocan en la definición de una acción religiosa que salva las especificidades culturales indias, en una región del mundo donde sin embargo el catolicismo se ha pretendido siempre como el cimiento de la nacionalidad. Las instituciones internacionales salen también a la palestra. Haciendo viajar a los «jefes indios» a conferencias y congresos, confieren a las organizaciones étnicas que éstos dirigen una gran visibilidad que a veces no tiene relación con su verdadera representatividad. En fin, no olvidemos el papel desempeñado por la corporación de etnólogos y antropólogos, que aportan una legitimidad científica al discurso de la indianidad de la cual son a menudo inspiradores, y dan certificado de autenticidad a la identidad india.

¿Los indios habrían abandonado sus campos nada más para renacer en las ciudades? ¿Se habrían desembarazado de los signos distintivos de la indianidad sólo para afirmar mejor su identidad? El asunto es más complejo. Las razones del actual prurito identitario deben ser buscadas en el agotamiento del modelo nacional de desarrollo, que ha acompañado al movimiento de desindianización. Hasta fines de los años sesenta de este siglo, este modelo aseguró la integración de la población expulsada del campo en la estructura nacional de clases. Los indios campesinos llegados a la ciudad no tuvieron dificultad para encontrar un empleo que los situara en lo más bajo de la escala social, pero que les proporcionaba posibilidades reales de promoción, para ellos y para sus hijos. A partir de los inicios de los años setenta, el modelo se agotó, la capacidad de la economía de engendrar empleos disminuyó, las posibilidades de integración y de movilidad social desaparecieron en sociedades aquejadas súbitamente de trombosis. En tales condiciones, los migrantes, cuyo flujo no ha disminuido su intensidad, no pueden más que engrosar las filas de una población supernumeraria, que permanece en la indigencia y la

precariedad y para la cual no existe ninguna perspectiva de porvenir. Es en el seno de esta población, convertida hoy numéricamente en mayoritaria en ciertos países de América Latina, donde las organizaciones neo-indias tienden a surgir y a desarrollarse. Ellas combaten el desarraigo y el aislamiento individual al crear, sobre la base de la indianidad un cálido sentimiento de pertenencia. Ellas remiendan la trama desgarrada de las relaciones sociales tejiendo lazos interpersonales mucho más cargados de afectividad que de naturaleza étnica. En fin, la toma de conciencia identitaria a la cual ellas contribuyen hace renacer una posibilidad de acción colectiva. Tales son las funciones que desempeñan y por las cuales es posible su extraño florecimiento.

Entre la identidad india de ayer y la de hoy, es pues, grande la diferencia. La primera es una identidad objetiva, que una categoría social se ve imponer desde el exterior. La segunda es una identidad subjetiva que construyen los mismos que la reclaman. Por consiguiente, el indio tradicional y el neo-indio coexisten a menudo en una mutua incomprensión. Los abuelos que lucharon con encarnizamiento para libertar a su familia de la condición india admiten difícilmente que sus hijos, que se benefician hoy de los frutos de la lucha, puedan identificarse como indios. La articulación de las organizaciones neo-indias con los movimientos indios campesinos tradicionales que pretenden representar, es decir, conducir, rara vez es fácil y no sin malentendidos. Es lo que confirma el «levantamiento indio» que se produjo en Ecuador en 1990. Movimiento campesino portador de reivindicaciones sociales y económicas, ha sido captado por los estados mayores neo-indios de la capital que lo desviaron parcialmente a su conveniencia dándole una fuerte coloración étnica y cultural de la cual estaba desprovisto al principio.

Que esta diferencia sea negada por los neo-indios no sería asombroso. Todos los movimientos étnicos intentan legitimarse recurriendo a una tradición de la cual se dicen depositarios y en la continuidad de la cual pretenden inscribirse. Se producen sin embargo en un momento preciso, en circunstancias históricas determinadas. Y a menudo inventan la tradición de la cual se nutren. La identidad escocesa, por ejemplo, se refiere a la antigüedad céltica, pero no se remontan a ella. Hugh Trevor-Roper ha mostrado cómo se construyó a partir del siglo XVIII, y todo lo que debe al novelista y poeta Walter Scott.⁵ Negar las condiciones bajo las cuales se efectuaron las

⁵ Hugh Trevor-Roper, «The Invention of Tradition: the Highland Tradition of Scotland», en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

tomas de conciencia identitarias, es exponerse a desconocer su sentido verdadero y su originalidad profunda. En todo caso, sería trivializar en extremo esta toma de conciencia que ocurre hoy en día en América Latina si se le considerara como el resurgimiento de una indianidad milenaria sobre la cual la historia jamás hubiera tenido influencia

Los neo-indios quieren dar testimonio de una continuidad, pero lo que atestiguan es una ruptura. Para que ellos puedan hoy decirse indios, se necesita abolir previamente la condición india.

(Traducción: Adriana Incháustegui)