

EL INDIGENISMO POLÍTICO EN AMÉRICA LATINA*

Ramón Máiz

“El indio huyó de su piel al fondo
de antigua inmensidad de donde un día
subió como las islas: derrotadas
se transformó en atmósfera invisible,
se fue abriendo en la tierra, derramando
su secreta señal sobre la arena”

Pablo Neruda
Canto General

Los recientes acontecimientos de Bolivia, donde un potente movimiento social de base indígena, guiado por líderes como Felipe Quispe o Evo Morales, acabó con el Gobierno de Sánchez Lozada en 2003, revive lo acaecido en 2000 en Ecuador, cuando el movimiento indígena tuvo una participación decisiva en el derrocamiento del presidente Mahuad y llevaría a la presidencia en el 2002 a Lucio Gutiérrez. Y no hace mucho que en Perú Alejandro Toledo se convirtió en el primer presidente de origen Quechua... La emergencia de las movilizaciones indigenistas en América Latina durante los años ochenta y noventa del siglo XX, conjuntamente con un fenómeno político de primera magnitud para la democratización de los Estados latinoamericanos, constituye un notable desafío a la capacidad explicativa de la ciencia política. Por un lado los datos demográficos, con todas las cautelas que las estimaciones disponibles requieren, son elocuentes: en Bolivia alrededor de un 70% de la población es indígena, en Guatemala un 60%, en Perú un 40%, prácticamente lo mismo que en Ecuador. El porcentaje desciende en México hasta un 12% y El Salvador a un 10%, en Honduras a un 4%, en Colombia a un 3%, en Nicaragua a un 2%, y en Venezuela y Argentina 2%. En total unos cuarenta millones de personas en América latina, un ocho por ciento de la población total.

Sin embargo, este sustrato étnico cultural no había alumbrado históricamente más que alguna ocasional y breve movilización política o rebelión de estos sectores de la población en torno a demandas de su identidad indígena (Mallon 1989, 1995). De hecho, los más importantes estudios comparados sobre minorías étnicas en el mundo han coincidido en resaltar el bajo nivel de conflicto étnico en América Latina comparado con otros continentes (Horowitz 1985, Young 1993, Gurr 1993). En investigaciones más recientes, además, no sólo se constata estadísticamente, a partir de la base de datos del *Minority at Risk Project*, que América latina no solamente es la única zona del mundo que desconoce los movimientos secesionistas entre 1950 y 1995, sino la región donde los niveles más altos de opresión y discriminación de la población indígena se dan la mano con los mas bajos índices de rebelión y movilización (Fearon & Laitin 2003).

Sin embargo, pese a estos antecedentes, que aúnan peso demográfico indígena, riquísima diferencia étnico cultural y desmovilización política en términos étnicos, el último cuarto del siglo XX ha sido testigo de la irrupción de importantes movilizaciones indígenas en muchos de los países latinoamericanos, que en los casos de Ecuador, Guatemala y México ha alcanzado en la década de los noventa, y Bolivia en los dos mil, niveles de gran intensidad y repercusión nacional e internacional.

La radical novedad y relieve político actual del fenómeno requiere que la pregunta que se impone contestar sea ¿cuáles son las razones que explican la multiplicación de las movilizaciones y demandas indigenistas que proliferan en México, Ecuador, Guatemala, Nicaragua, Honduras, Bolivia, Colombia, Perú o Chile?. O bien, formulada de otra manera: ¿qué factores intervienen en la etnificación contemporánea de las identidades colectivas en Ibero América?.

Muchas de las explicaciones disponibles parten, en clave de “el retorno del indio”, de asunciones en mayor o menor medida *primordialistas*: desde esta perspectiva la politización de las identidades étnicas indígenas no constituye sino una última fase de un largo proceso de expresión y exteriorización de una previa

realidad étnica objetiva (maya, mapuche, tzotzil...), cristalizada desde tiempo inmemorial y que ha sobrevivido tanto a la colonización española, cuanto a la construcción de los Estados nación liberales de América latina durante el siglo XIX y XX. En este capítulo, sin embargo, argumentaremos de modo diferente: las identidades colectivas indígenas contemporáneas son el resultado de un complejo proceso de construcción mediante movilización, organización y discurso en el seno de importantes cambios en los contextos sociales, económicos y políticos que las favorecen. De este modo no podemos asumir un inicial fundamento étnico indio dotado de poderes causales, la existencia de comunidades indígenas prepolíticas fraguadas desde tiempo inmemorial en torno a un conjunto objetivo de lengua, cultura, tradiciones, mitos, símbolos e instituciones. Por el contrario, la identidad indígena actual se postulará como el resultado contingente, interna y externamente contestable (y de hecho contestado), uno entre los varios posibles, de la movilización política y sus estrategias organizativas y discursivas, producto de un trabajo de filtrado, selección e innovación a partir de la heterogénea materia prima étnica disponible en cada caso (cultura, lengua, tradiciones, mitos, símbolos, memorias...), por parte de los intelectuales, líderes y organizaciones indigenistas. En el seno de este itinerario se procede además a vincular la dimensión étnico-cultural con los intereses sociales, económicos y políticos de los diversos grupos en presencia. Por ello la movilización indigenista no se limita a exteriorizar, a hacer visible, sino que propiamente produce la identidad indígena en sus términos contemporáneos. El conflicto étnico no “expresa” sino que genera dimensiones claves de la identidad india: los criterios de pertenencia a la comunidad, los componentes específicos de su cultura, mitos, símbolos y narrativa comunitaria, la memoria histórica, la delimitación del “nosotros” y el “otro”, lo propio y lo ajeno, los objetivos y demandas políticas del movimiento. De hecho, de los avatares de la gestación del movimiento indianista dependerá: 1) el éxito o el fracaso en la configuración de una identidad colectiva articulada en clave étnica

indígena, frente a otras alternativas en competencia (campesino, trabajador, protestante, paisano etc.; 2) la orientación y naturaleza políticas específicas que adopte la identificación indigenista (fundamentalista o negociable, progresista o conservadora, excluyente o solapada con otras, violenta o pacífica, autoritaria o democrática etc.)

1.- ¿Campesinos o indígenas? Competencia y conflicto de identidades en América Latina

Las *identidades políticas* constituyen etiquetas o marcos adscriptivos que los grupos se autoasignan, o les son asignados por otros grupos, cumpliendo dos funciones fundamentales: 1) fijando la pertenencia a un colectivo o comunidad (étnica, religiosa, nacional, local); y 2) vinculando el pasado del grupo con su presente de tal modo que permita una continuidad de reconocimiento intersubjetivo en el tiempo. Recogiendo aportaciones de las varias perspectivas constructivistas sobre las identidades políticas (Laclau 1994, Hardin 1995, Laitin 1998, Fearon 1999, Fearon y Laitin 2000, Lustick 2000, Chai 2001) podemos sintetizar las siguientes asunciones teóricas que orientarán este estudio:

1. Las identidades más que hechos objetivos dados, son *procesos de identificación*, esto es, fenómenos dinámicos y contingentes que, dotados de un anclaje social, que limita por así decirlo el muestrario de las identificaciones disponibles, devienen empero productos políticos de la interacción entre actores y estructuras. Las identidades no se descubren o reconocen, se producen (Laclau 1994).
2. Las identidades colectivas, una vez fijadas, tienden a durar en el tiempo: del hecho de que sean construcciones políticas no se deduce que resulten enteramente maleables (Gurr 2000). Las identidades colectivas poseen su

inercia propia, sus cambios son lentos, dependientes de su trayectoria (*path dependent*), y se producen mediante deslizamiento en respuesta a incentivos y cambios exógenos.

3. Las identidades son en principio múltiples (Posner 1998), si bien cada identidad colectiva específica establece una articulación y una jerarquía, situando una de ellas como determinante y hegemónica del complejo identitario (Máiz 1995). Esto implica que en general los individuos tienden a superponer y traslapar identidades, de ahí que tanto una identificación dominante cuanto la presencia de una identidad excluyente de otras, no constituyen fenómenos dados y “naturales”, sino el producto de un complejo trabajo político de líderes, organizaciones y discursos (Fearon & Laitin 2000).
4. Las identidades políticas poseen un componente fundamental de *estrategia y elección* por parte de los individuos singulares, que evoluciona con el cambio de la estructura de incentivos que enfrentan en cada coyuntura, así como con la percepción de la identificación que adopten los demás miembros del grupo. De ahí que la dinámica de contestación y conflicto *exógena*: nosotros/ellos, lo propio/lo ajeno, el amigo y el enemigo etc., resulte tan decisiva como el conflicto y tensión *endógena* al grupo entre las elites y la base, los radicales y los moderados etc. (Laitin 1998b).

A partir de estas asunciones, el proceso de la construcción de las identidades colectivas en América Latina, se nos muestra en su naturaleza abiertamente *política*, vinculando en su dinámica dimensiones económicas, sociales, culturales e históricas. En efecto, la edificación de los Estados latinoamericanos a partir de su independencia como Estados nación ha conllevado un doble proceso simultáneo y mutuamente imbricado de *state-building* y de *nation-building*. Pues bien, en lo que a este segundo respecta, el proyecto de nación, los procesos de nacionalización de América Latina manifiestan una gran originalidad, polémicamente dirigida contra los Estados coloniales de Europa y América; a

saber: el mito del “crisol de la razas” (Gamio 1916), esto es, del *mestizaje* como fundamento étnico-cultural de la nación. Frente a las teorías de la raza y sus postulados - ideal de pureza étnica, de rechazo del mestizaje como degeneración, de la idea de superioridad de unas razas sobre otras - propias del siglo XIX y XX en occidente, en muchos de los países de América latina, con diversas variantes, encontramos el mito fundador de la *nación mestiza* (Mallon 1989, Hale 2002, Gould 1998, Gutiérrez 2001). Así, por ejemplo, Vasconcelos, a diferencia de las tesis de la “degeneración” de Gobineau, entiende que la fusión de las razas conduce al progreso y la plenitud, a la “esperanza del mundo” que representa América Latina, de la mano de la “raza cósmica, fruto de todas las anteriores y superación de todo el pasado (Vasconcelos 1925).

Este mito fundador latinoamericano preside el entero complejo mítico-simbólico de la construcción nacional sobre varios ejes:

1. la tesis del “crisol de las razas” (Gamio 1916) como eje del proyecto nacional mediante hibridación de culturas de las tradiciones europea e indígena, que en los términos clásicos bolivarianos de la “América en Crisálida”, postulará que “al fin habrá una nueva casta de todas las razas, que producirá la homogeneidad del pueblo” (Bolívar 1976: II)
2. la tesis de la desaparición de las culturas indígenas, una vez realizado su aporte al mito fundador del mestizaje (Edad de Oro precolombina, pasado glorioso etc.), de ahí la diferente actitud: de admiración al *indio muerto* (aporte decisivo a la diferencia frente a la metrópoli), de desprecio y odio al *indio vivo*: visto como obstáculo para el progreso, la ciudadanía o, en su caso, la revolución de clase, y objeto de las políticas de asimilación y aculturación (Paz 1974).
3. el mestizaje de la población, el mito de la homogeneidad cultural que las élites imponen desde arriba como parte de su repertorio de *nation-building* (Díaz Polanco 1996, Dietz 1999, Marimán 2003), no es sino el correlato de la ciudadanía igual en el plano del *state-building* ora liberal

ora autoritario, y el cierre de la ecuación que vincula indisolublemente ambos procesos: un Estado = una nación = un pueblo = una cultura = una lengua .

En la construcción de los Estados nacionales de América Latina hay, sin embargo, grandes diferencias en sus trayectorias históricas en lo que respecta a la centralidad del mito del mestizaje. Así, desde la versión étnica de la ya mencionada “raza cósmica” de Vasconcelos, hasta la más culturalista y espiritualizada síntesis entre indigenismo precolombino y catolicismo de Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (Paz 1959), ha sido central en la edificación del Estado nación Mexicano como fusión de legados prehispánico e hispánico. Los Náhuatl, el grupo más numeroso, se considera como la aportación indígena que en contacto con el elemento conquistador, originaría la raza mestiza propia del pueblo-nación mexicano. Se produciría así un doble proceso: por una parte los indios de México central resultan identificados como campesinos, más en concreto como campesinos pobres en vías de proletarización; por otra parte se diseñarían políticas del “indigenismo”, desde Cárdenas en adelante, como procedimiento de *mexicanización*: incorporación al mercado, políticas sociales corporativas para campesinos, programas de asimilación lingüística y cultural etc. La creación del Instituto Indigenista Interamericano en 1940 tras el congreso de Pátzcuaro y en 1948 del Instituto Nacional Indigenista, que implementaría su primer programa de desarrollo regional en San Cristóbal de las Casas en 1951, ejemplifican este proceso (Sieder 2002, Stavenhagen 2002, Dietz 1999).

El caso de Guatemala presenta, por el contrario, un mínimo y elitista recurso al mestizaje. Configurada la nación sobre la herencia de la “patria del criollo” (Martínez Peláez 1998) se establecería una separación abiertamente racista entre una minoría mestiza *Ladina*, constitutiva de la ciudadanía nacional, diferenciada y opuesta a una masa indígena marginada, considerada inferior, y excluida de la ciudadanía. Incluso en la “década democrática” (1944-1954), los gobiernos de Arévalo y Arbenz si bien removieron del discurso y prácticas de un reformulado

mestizaje algunas de las instituciones más segregacionistas hacia los indios (trabajo forzado), e implementaron medidas correctoras de la marginación como la reforma agraria, la educación general básica etc., por otra parte reforzaron el poder de las élites *ladinas* en los niveles estatal y local, y confirmaron a la postre la concepción ladina de la nación (Hale 2002).

Los casos peruano y boliviano muestran, a su vez, como se entrelazan los procesos de *nation building* y *state building*, en este caso, mediante su fracaso. En Perú, la construcción nacional se presenta como bipolar: Indígenas en las montañas y blancos y mestizos de la costa, indios en el campo y blancos y mestizos en las ciudades. El mestizaje, como en Guatemala, sirvió para separar más que para soldar el pueblo en nación: el mestizaje urbano y costero devino en la base de la nación y la ciudadanía frente al indígena campesino destinado a la modernización, la aculturación o al mestizaje completo o incompleto (*cholos*). El proyecto de una hegemonía nacional mestiza desde 1968 mediante una dictadura militar y el corporatismo autoritario terminó en fracaso y represión, evidenciados en la matanza de Andahuaylas en 1974. En Bolivia, el dualismo se establece de modo diferente: mestizaje blanco –quechua y trabajadores mineros en Cochabamba, Indígenas Aymara en el altiplano, con sus representantes intelectuales en La Paz. A partir de 1952 los intentos de establecer un proyecto nacional hegemónico mediante un Estado corporatista fracasaría tanto respecto a los *aymara* como a los *quechuas*, generando la movilización indígena katarista en los setenta. En ambos casos, sin embargo, la contestación histórica dirigida contra el Estado en la Guerra civil andina (1780-1782) fue dirigida por líderes indígenas y la represión contra los movimientos de Tupac Amaru y Tupac Katari fue realizada sobre criterios étnicos, contribuyendo a cristalizar y profundizar las diferencias entre mestizos e indígenas (Mallon 1989).

En todos los casos examinados existe, empero, un rasgo común: los indígenas mayas, aymaras, quechuas, nahuas, totziles etc. resultan incorporados de modo marginal y precario al proyecto nacional, mediante una institucionalización

corporativista del Estado, autoritaria o liberal, a través de sindicatos, ejidos o *ayllus*, organizaciones campesinas, confederaciones nacionales, reformas agrarias, gamonalismo, caciquismo o caudillismo, e identificados primero como *ciudadanos* (de segunda) y posteriormente como *campesinos* (pobres). Como *ciudadanos* inicialmente, pues tal es el objetivo de las políticas “indigenistas” a partir de los años cuarenta: la integración del indio, su nacionalización, mediante la educación (programas de bilingüismo con el objetivo de la enseñanza del castellano), desarrollo de arte y artesanía indígena, mejoras agrícolas, desarrollo comunitario recurriendo a instituciones tradicionales reorientadas y refuncionalizadas (cabildo abierto o asamblea pública, *mita* o trabajo colectivo), todo ello mediante el recurso a la ingeniería social y la activa incorporación de las ciencias sociales (antropología, economía, historia...). Como *campesinos* más tarde, pues las reformas agrarias de los setenta organizan a los indios en sindicatos, cooperativas y otras organizaciones estructuradas de acuerdo con el Estado corporativista y sin respetar ahora las instituciones comunitarias tradicionales, consideradas obstáculos al desarrollo. Esta identificación de los indios como campesinos, como “paisanos”, como “pueblo” o “naturales” etc. diluye las dimensiones étnico-culturales de las comunidades y las rearticula en una potente síntesis identitaria. De ahí “el silencio del indio” (Bengoa 2000, Favre 1998), su invisibilidad contemporánea producto de la institucionalización corporatista de los Estados latinoamericanos y sus políticas de reforma agraria, de subsidios, de créditos, de promoción de organizaciones sindicales o producción etc., dirigidas todas ellas a los indígenas en cuanto campesinos (Sánchez 1999). Esta construcción identitaria desde el Estado, mediante el mito del mestizaje, de los indios como campesinos impregnará incluso los discursos de la izquierda latinoamericana para la que, excepción hecha de Mariátegui (Mariátegui 1969), verán en el indio a un campesino, si bien en su dimensión de clase como explotado y potencial protagonista de la revolución. Así, el Che Guevara tratará en todo momento a los quechuas y aymaras de Bolivia, como campesinos a los

que hay que convertir en revolucionarios, y no al pueblo guaraní que aún no demandaba los derechos de autogobierno que posteriormente conseguirá (Bengoa 2000: 251). A su vez, los sandinistas cometerían diversos errores aplicando un modelo jacobino de políticas sociales a los “campesinos” de la costa atlántica antes de reconocer autonomía política al pueblo Miskito (Gould 1988).

No debe deducirse de lo anteriormente expuesto, sin embargo, que la configuración identitaria, por parte de los Estados, de los indios como campesinos sea algo “artificial”, contrapuesto a una supuesta dimensión “natural” de las comunidades indígenas. Para las ciencias sociales, a diferencia de lo que ocurre con el horizonte interpretativo de la novela indigenista en la que las comunidades constituyen mundos aparte, coherentes y estáticos, opuestos al mundo del Estado y sus ciudades (véase como ejemplos *Rumi* la comunidad de *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría o *Abancay* la capital provinciana de *Los Ríos profundos* de Arguedas) las identidades comunales, tanto como las nacionales, son constructor históricos y políticos, y se gestan, mantienen o cambian con el paso del tiempo, en respuesta a las transformaciones que se producen en el contexto estatal e internacional en el que se insertan. Pues las comunidades indígenas son creaciones políticas cuya unidad se articula precariamente en torno a un proceso de hegemonía, de conflicto y poder que decanta una “versión” oficial identitaria que sirve de foco de negociación y antagonismo con otras hegemonías alternativas locales, regionales o nacionales en un complejo campo de relaciones (Mallon 1995, Nugent 1997, Parnell 2002).

Por todo ello, como ya hemos señalado, resulta necesario abordar el complejo conflicto de identidades políticas latinoamericanas en las tensiones que se producen a partir de sus tres polos diferenciados: elitista criollo/mestiza, campesina e indígena. El conflicto identitario se presenta así en un doble frente: 1) por un lado la confrontación *externa* entre la identidad dominante en los Estados latinoamericanos, la versión elitista de una ciudadanía de primera clase, la criolla o mestiza/ ladina elitista, y la identidad indígena emergente; 2) por otro

lado la competición *interna* entre dos alternativos procesos de identificación de las clases populares en zonas de presencia india: “campesino” e “indígena”, que es el que nos ocupará en estas páginas. Estas dos identidades en competencia proveen de un diferente principio de articulación y hegemonía a un conjunto de elementos, algunos diferenciados y otros comunes, como puede verse en la Figura 1, que enmarcan dos síntesis, impugnadoras ambas de la identidad elitista dominante, que a modo de círculos secantes engloban dos posibilidades igualmente plausibles de autocomprensión de los intereses económicos, políticos, culturales etc. de las mismas poblaciones y comunidades.

(Figura 1 aquí)

Estas tres dimensiones no agotan en modo alguno el complejo escenario de identificación latinoamericano, la emergencia de las organizaciones y movimientos de mujeres, por ejemplo, ha planteado en el seno tanto de la élites cuanto de las comunidades indígenas-campesinas una rearticulación transversal que afecta al entero campo de las identidades políticas, como el ejemplo zapatista entre otros, ha puesto en evidencia.

Ambas identificaciones que aquí nos ocupan, campesina e indígena, resultan políticamente construidas, procesuales y contingentes, esto es, en modo alguno garantizadas por una determinación social originaria o esencial, étnica o de clase, sino al albur una u otra de una dinámica de conflicto, estrategia, elección y eventual desplazamiento. *Desplazamiento identitario* que resulta producido por dos grupos de factores: 1) estructurales: instituciones, estado, economía, 2) estratégicos: organización, movilización y discurso. Esto es, una identidad maya o aymará no es producto del redescubrimiento o del retorno de una esencia étnica reprimida por la colonización española y posteriormente por los Estados independientes criollos o mestizos, sino que constituye el resultado de un proceso de producción y generalización por parte de élites, intelectuales, partidos,

organizaciones y movilizaciones colectivas contemporáneas en determinados contextos nacionales e internacionales, a partir del inicial repertorio de etnicidad disponible en cada caso específico.

La teoría de las identidades de la elección racional considera que el dilema identitario puede ser útilmente modelizado mediante un *juego de coordinación* de dos jugadores (Hardin 1995:49, Laitin 1998: 22). Ahora bien, en un juego de coordinación los intereses de los dos jugadores (A y B), a diferencia de lo que sucede en el “dilema del prisionero”, no están en conflicto y pueden ser maximizados coordinándose mediante dos estrategias. En efecto, como puede observarse en la Figura 2, tanto para el actor A como para el actor B, resultan dos equilibrios, dos estrategias igualmente preferibles: la coordinación en identidades compartidas, esto es, campesino-campesino o bien indio-indio, frente a la descoordinación que implicaría identidades heterogéneas y por lo tanto disturbadoras de la solidaridad del grupo: campesino-indio, indio-campesino.

(Figura 2 aquí)

Ahora bien, aplicando a nuestro problema el modelo de Laitin para identidades lingüísticas, este juego de coordinación aporta dos hipótesis de relieve para el análisis de los procesos de identificación que aquí interesan; a saber:

1) una vez fijada una identidad común mediante coordinación, esta tiende a ser estable y a durar en el tiempo (Hardin 1995), por lo que los grupos o comunidades que se encuentran en un determinado equilibrio (campesino-campesino) o (indio-indio) tienden a considerar su identidad dada como inevitable, incluso “natural”, existiendo pocos incentivos para la inestabilidad y la procura de nuevas identidades. Las identidades así interpretadas como equilibrios de Nash de un juego de coordinación revisten características de auténticos “puntos focales” en el sentido de Schelling, esto es, aquellas situaciones en que todos cooperan, generando coordinación en torno a una

identificación concreta (Schelling 1960, Shepsle & Bonchek 1997). De este modo: a) ante la existencia de información imperfecta, esto es, incertidumbre sobre el desarrollo del juego, la comunicación desempeña un papel decisivo pues, en el caso que nos ocupa, genera un consentimiento tácito en torno a unos elementos diacríticos (etnia o clase, por ejemplo) conferidores de la identidad colectiva, la cual se gesta estratégicamente viendo o intuyendo el comportamiento identitario de los otros miembros del grupo; y b) a su vez, las elites políticas y culturales, dotando a esta identidad de sentido, creencias y valores, refuerzan su autoridad y ganan legitimidad para hablar en nombre de su grupo (Laitin 1998: 22).

2) Dado el refuerzo identitario obtenido mediante coordinación, el paso de un equilibrio a otro (de “campesino-campesino” a “indio-indio”, por ejemplo) requiere circunstancias exógenas que alteren los incentivos tanto estructurales (cambios económicos o políticos, disponibilidad de apoyos, crisis de las élites dominantes etc.), como estratégicas (empresarios políticos, recursos organizativos, disponibilidad heurística en los discursos etc). Todo cambio, además implica conflicto entre líderes y seguidores en el interior del grupo: unos que tratan de mantener la identidad anterior y otros que trabajan en pro de la nueva, residiendo en este conflicto no poca tensión e incluso eventualmente violencia (Laitin 1998b: 234).

En nuestro caso, a partir de un inicial equilibrio campesino-campesino, determinadas circunstancias externas e internas hacen que determinados líderes e intelectuales exploren nuevas identidades indígenas y, mediante movilización y organización, consigan que en entornos favorables se alcance una masa crítica y se produzca un “deslizamiento en cascada” (“cascade and tipping effect”) (Schelling 1978) de los grupos y comunidades campesinas hacia una nueva identidad indígena. Pero como podemos comprobar, este nuevo equilibrio identitario constituye algo tan artificial, esto es, *político*, resultado de estrategia, elección y contexto, como la previa identidad campesina, por más que el propio

esencialismo estratégico de los protagonistas del cambio les lleve a considerarlo mediante enunciados performativos - esto es, que producen aquello que predicán como ya dado- del estilo de “el retorno del indio”, o “la recuperación de las señas de identidad”, o aún “cultura maya auténtica” etc.

La figura 3 muestra, siguiendo el modelo de deslizamiento de Laitin aplicado a nuestro problema, la relación entre las dos funciones identitarias campesina e indígena. Así, en el eje de abscisas situamos - de 0 a 100% - el número de los miembros del grupo que se identifican como campesinos o como indígenas (mayas, mapuches, aymaras...); y en el eje de las ordenadas ubicamos la sumatoria de incentivos etnogenéticos, eso es los incentivos selectivos e identitarios, positivos y negativos que cada individuo recibe, con diversa procedencia, en función de su elección identitaria.

(Figura 3 aquí)

La situación contemporánea en la América latina de los ochenta y noventa puede verse así representada en la evolución correlativa de las curvas II (identidad indígena) y CC (identidad campesina): la presencia creciente de incentivos etnificadores de diverso tipo favorece la caída de la identificación como campesinos hasta alcanzar el punto k donde se alcanza una masa crítica de individuos que se autocomprenden como indios, lo que dispara al alza la masiva identificación como indígenas de muchos grupos y comunidades. La dependencia de los incentivos, que ahora veremos en detalle, apunta a que, así como la etnicidad diferencial y la marginación los indígenas, “que siempre estuvo ahí”, no se tradujo durante siglos en identificación indígena, tampoco ésta, en sentido inverso, tiene por qué cristalizarse ahora como un hecho inmutable, habida cuenta que resulta precario producto de una compleja concatenación de factores. De esta suerte la erosión o desaparición de algunos de estos incentivos estructurales o estratégicos bien puede traducirse en una eventual

“desindigenización”, del mismo modo que en los noventa se produjo un proceso de etnogénesis acelerada de los grupos y las comunidades.

Todo lo anterior coincide con investigaciones de referencia en torno a los conflictos étnicos, como las de Horowitz, que hace tiempo pusieron de manifiesto, frente al reiterado esencialismo, que las identidades son más dúctiles de lo que se suele considerar y que las fronteras entre los grupos étnicos resultan asimismo mucho más porosas (Horowitz 1985). La movilización en sistemas estratificados (*ranked systems*) como los de América Latina, al superponer la dimensión étnica y de clase, campesino/maya, campesino/aymara etc., sitúa el deslizamiento estratégico y la tensión entre las identidades campesina e indígena en el fulcro de los procesos de construcción de las identidades colectivas (Selverston-Scher 2001: 56, Mattiace 2002: 236).

Así, pues, resulta necesario abordar la compleja estructura de incentivos de varia índole que sugieren cursos de acción a determinados actores sociales de América latina en la década de los años 80 y 90, promoviendo su deriva identitaria indigenista. En lo que sigue nos centraremos, sin pretensión exhaustiva alguna, en tres tipos de factores que contribuyen a explicar el salto cualitativo de las movilizaciones en términos de neindigenismo o indianismo en esta región; a saber:

- 1.- Una favorable Estructura de Oportunidad Política, tanto nacional como internacional
- 2.- Una exitosa organización política tejida a partir de redes organizativas previas y un eficiente repertorio de protesta
- 3.- Un discurso político identitario eficazmente enmarcador de los problemas indígenas, delimitando sus protagonistas y sus antagonistas.

2.- *Estructura de Oportunidad y etnificación de las identidades: actores, instituciones y políticas.*

La existencia de una diferencia étnico cultural indígena, así como la presencia de marginación, explotación y violencia ejercidas sobre bases étnicas y aún racistas no predice necesariamente el surgimiento de conflicto y movilización política etnicista (Stavenhagen 1996: 285, Fearon & Laitin 2003, Gurr 2000:70, Cleary 2000: 1148). Para que este potencial de movilización étnica se traslade a la acción política se requiere además la concurrencia de acontecimientos exógenos que generen inestabilidad en el equilibrio identitario (en este caso campesino) tradicional y, en primer término, la presencia de una favorable estructura de oportunidad política. Esto es, se necesitan determinadas circunstancias contextuales que actúen de facilitadores o catalizadores de la movilización en clave de etnogénesis. La estructura de oportunidad política incluye factores que afectan tanto a las estructuras e instituciones del Estado y el escenario internacional, cuanto a los actores en copresencia con el movimiento social de que se trate (Tarrow, 1994; Kriesi 1995; McAdam, McCarthy & Zald 1999). En el caso de las movilizaciones indianistas de los años ochenta y noventa del s. xx de América Latina existen al menos tres factores de apertura de oportunidades que merecen ser destacados por su capacidad de abrir espacios y actuar de facilitadores de la acción colectiva sobre bases étnicas:

- a) la democratización de los sistemas políticos
- b) las políticas de regulación étnica
- c) el apoyo internacional

En lo que se refiere al primer factor, es preciso prestar atención, en primer lugar, al hecho de que la apertura democrática de los sistemas políticos favorece la movilización popular, pero no explica por si sola por qué estas movilizaciones se producen en términos étnicos e indianistas. Como ejemplifica el caso que podría parecer de los mas claros a estos efectos, Guatemala, si bien la democratización de los ochenta fue decisiva en cuanto supuso la apertura de un ventana de oportunidades para la movilización maya, por si sola no da cuenta de porqué 1) estas movilizaciones surgieron previamente a la apertura democrática y 2) con

una perspectiva mayanista (Bastos y Camus 1993, 1995, 2003). Y en, en segundo lugar, es necesario explorar las causas de por qué la movilización asume diferentes repertorios de acción, en unas ocasiones formas violentas de lucha armada y en otras ocasiones, mayoritarias, se selecciona un repertorio de movilización no violento.

El peso de la oleada democratizadora de los últimos veinte años resulta decisiva a los efectos de la etnificación de la política latinoamericana por dos razones: 1) la liberalización de los regimenes y el descenso de la represión, permitió una mayor capacidad de organización, propaganda y proselitismo en las zonas rurales para los empresarios políticos y líderes indígenas; 2) el paralelo proceso de descentralización de alguno de los Estados, especialmente hacia el ámbito municipal, genera nuevos escenarios políticos de competición local en lo que los líderes indigenistas se desenvuelven con ventaja relativa. El caso de Bolivia resulta paradigmático en este sentido.

Ahora bien, tradicionalmente los empresarios políticos populistas y los grupos de extrema izquierda habían movilizado la protesta popular en América Latina, incorporando a los grupos y comunidades indígenas como campesinos. De este modo, tal y como hemos explicado en el primer apartado de este capítulo, un equilibrio identitario campesinista se ve reforzado por la masiva asunción de una autocomprensión de clase (“paisanos”, “pobres” etc.) así como por el refuerzo de los líderes impulsando demandas, representaciones y políticas clasistas, bloqueando la dimensión étnica en el discurso y la práctica de los movimientos sociales. Así en México, Guatemala y Perú, por ejemplo, los grupos y comunidades indígenas se incorporan como campesinos, en diverso grado y con muy diferentes trayectorias y orientaciones políticas, a protestas, rebeliones y movilizaciones de diverso tipo. Incluso en Bolivia los partidos populistas *Conciencia de la Patria* (CONDEPA) y *Unidad Cívica Solidaridad* utilizaron motivos indígenas y retórica indigenista pero al servicio de la tradicional política clientelar de intercambio de votos por favores con los campesinos (Van Cott

2000). Habría que esperar al MAS de Evo Morales para que la movilización de los cocaleros se articulara como demanda indigenista. En Nicaragua, los problemas de la revolución sandinista con los Misquitos de la costa atlántica, muestran cómo la movilización popular y las políticas de sociales y desarrollo se pretendían asentar sobre bases de clase, destinadas a “campesinos pobres”, desde una perspectiva mestiza, desconsiderando la problemática indígena y rechazando hasta fechas muy tardías el reconocimiento del pluralismo cultural y la concesión de autonomía política (Gould 1998).

Ahora bien, como veremos luego, la participación de los indígenas en movimientos, guerrillas etc. campesinistas permitiría la adquisición de una valiosa experiencia organizativa, militar, la consecución de un capital social de contactos y redes que serán utilizadas con posterioridad al servicio de causas indigenistas, como sucede en México y en Guatemala. La herencia del fracaso de las reformas agrarias y las subsiguientes movilizaciones campesinas de la década de los sesenta y setenta resultan claves para entender la capacidad de etnificación política posterior en términos indigenistas, aportando a esta última un doble y valioso legado: insatisfacción generalizada y redes organizativas relativamente sólidas (Albó 1991, Le Bot 1995).

Los análisis estadísticos disponibles sobre la relevancia de este factor explicativo, arrojan asimismo un balance muy matizado. Así, la democratización abre una oportunidad para la movilización, habida cuenta que disminuye el costo de la acción, y disminuye la probabilidad de rebelión violenta. Cleary, por ejemplo, muestra que el tipo de régimen autoritario o democrático constituye la variable independiente decisiva para dar cuenta de la presencia de rebelión violenta con perspectiva indigenista, siendo ésta más probable en regímenes autoritarios, mientras la movilización pacífica es más probable en regímenes democráticos (Cleary 2000).

Este tipo de análisis apunta además inequívocamente a que en países con una democracia muy frágil, defectiva o no consolidada, la movilización étnica

constituye el resultado de la frustración de expectativas causada por la incapacidad de los Estados de hacer frente a las demandas de los grupos indígenas, especialmente allí donde ha existido una tradición de movilización social sobre bases no étnicas. Gurr y Moore, en este sentido, señalan en un importante estudio la necesidad de desglosar democratización y represión, de tal suerte que el uso de la democracia como un *proxy* para la presencia de baja represión resulta muy discutible (Gurr & Moore 1997). De hecho la represión, como hemos visto en la Figura 1, funciona como factor de autoidentificación; esto es, en contextos totalitarios los sectores populares indígenas se perciben ante todo en como víctimas de la violencia, la cual alcanza en no pocas ocasiones dimensiones brutales, ocasionando auténticas *masacres genocidas* (Gutiérrez 2002, 2003), dependiendo la articulación identitaria campesina o indígena, entre otras cosas, del tipo de selectividad represiva y “targetting” que se produzca. Así, incluso en procesos de democratización, la persistencia de “regímenes híbridos” en América latina (Karl 1995), permite el mantenimiento de altos niveles de represión que juegan un papel decisivo en la etnificación de las demandas por dos razones: 1) apertura formal o dispar de oportunidades de expresión de demandas, por un lado, y represión por la otra, lo que exacerba la frustración de expectativas; y 2) represión selectiva de los indígenas *en cuanto indígenas*, lo que refuerza la etnógenesis de los actores objeto de la misma. Así, en Chiapas el carácter represivo del Estado y las elites locales se convierte en factor de atracción de empresarios políticos varios para la movilización colectiva y, con el tiempo, se convierte en fuente de etnificación política (Harvey 1998: 127). En Juchitán la represión del COCEI constituyó durante los años setenta uno de los elementos fundamentales de rearticulación de las demandas de campesinos pobres en indígenas zapotecas en demanda de su autonomía (Rubin 1997: 227). En Bolivia, el movimiento *katarista* resulta deudor de la fractura del pacto campesino-militar tras la matanza de Cochabamba, que radicalizó a

muchos intelectuales aymaras los cuales pasarían a defender, a partir de entonces, una línea política indigenista (Rivera 1986).

Reviste especial interés la evolución de los Estados latinoamericanos en relación con las políticas liberales y, sobre todo, neoliberales de los años ochenta y noventa, pues éstas afectan tanto a la estructura institucional de las fórmulas corporativas clásicas, cuanto al modelo de políticas campesinas y reformas agrarias que los gobiernos de los años cincuenta y sesenta habían seguido. En este orden de cosas algunos investigadores (López Rivas 1995, Polanco 1997, Yashar 1997, Sánchez 1999) ha señalado que, por un lado, la liberalización política de los años 80 en América latina ha significado en el nivel macro la apertura de oportunidades de movilización, habida cuenta que la desmilitarización y apertura de los regímenes han permitido abrir nuevos espacios de libertad de expresión y organización. Y en el nivel micro la aparición de incentivos para que se produjera movilización en términos indianistas, derivados tanto de la frustración de expectativas políticas democráticas de la participación de las comunidades campesinas, cuanto del desmantelamiento de las instituciones corporativas agrarias tradicionales. En este sentido, se ha argumentado que las políticas neoliberales han erosionado la frágil autonomía de las a las comunidades indígenas tanto en lo que se refiere a las propiedad comunitaria, cuanto a las formas de autoridad locales que mantenían un precario nivel de autonomía. Las movilizaciones de los años noventa serían así el resultado de la erosión de los derechos y libertades comunitarios debido a la desaparición de las anteriores políticas corporatistas que, si bien se traducían en prácticas de clientelismo y corrupción mediante intercambio de apoyo político por favores y la utilización de fondos públicos para fines privados, permitían un relativo flujo de recursos a estos grupos y una cierta capacidad de autogobierno tradicional. Así, en varios países como Bolivia, Ecuador o México, los años noventa estarían marcados, por una parte, por la desaparición de las políticas corporatistas, por otra, por una masiva penetración del mercado, pérdida de la

propiedad colectiva de las tierras, expulsión de poblaciones indígenas de sus territorios y descenso de los salarios en la agricultura (en algunos casos hasta un 30%). A ello habría de añadirse la erosión de los derechos individuales de los campesinos (O'Donnell 1993,1995), la extensiva colonización de tierras en la amazonía y la presencia de multinacionales de la minería y el petróleo, madereras etc. ocupando muchas veces mediante la violencia, tierras indígenas. Este desafío múltiple a la propiedad, derechos y autogobierno canalizaría la movilización de los campesinos en cuanto indios articulando la demanda de derechos individuales (políticos y sociales) conjuntamente con la demanda de derechos colectivos étnicos (Yashar 1997: 14).

Sin embargo, este argumento debe ser matizado, pues presenta serios problemas de encaje temporal. Por una parte parece claro que la liberalización de las políticas corporatistas, el fin del populismo agrario y el giro neoliberal se han traducido en reducción de la afluencia de recursos mediante intercambio directo, la frustración de expectativas y una suerte de percepción de “abandono” de los Gobiernos a las poblaciones indígenas. Las políticas liberales iniciadas en México partir de 1982 significaron para los campesinos chiapanecos, por ejemplo, el fin de los subsidios a la producción agrícola y del apoyo a la comercialización, así como que, por ejemplo, los pequeños productores de café se vieran inermes ante las multinacionales cafetaleras. En 1992, con la reforma del artículo 27 de la Constitución se abrió la posibilidad de privatización de los ejidos y la nueva Ley agraria permitiría a los ejidatarios vender o arrendar sus tierras a las compañías privadas, desapareciendo además el derecho de los campesinos sin tierras a solicitarlas al Estado para su cultivo (Mattiace 2002: 35, Sánchez 199: 25).

Esto daría lugar a la activación del mecanismo del miedo comunitario al futuro, subrayado por estudiosos del conflicto étnico (“collective fears of future”). El desentendimiento del Estado daría lugar al empeoramiento de las condiciones de vida y a la percepción generalizada de abandono y temor, lo cual facilitaría su

explotación política por parte de empresarios políticos como eje de una articulación de los agravios y reivindicaciones en clave de grupo étnico, mediante organización y discurso basado en mitos y narrativas de opresión y explotación de los indios y la competición por recursos escasos. La interrelación estratégica entre grupos criollos, mestizos e indígenas y en el seno de los grupos entre líderes y comunidades conduce a la generación de un contexto (fallos de información + comunicación) de eventual coordinación en términos étnicos e indigenistas (Lake & Rothchild 1998: 11).

Pero el neoliberalismo constituyen un factor sobrevenido, que agudiza procesos que se venían registrando desde mucho antes, al menos de los años setenta, y que constituyen momentos claves de la movilización indigenista. Algunos autores, por ejemplo, argumentan que las movilizaciones indígenas se originaron a raíz del fracaso de las políticas agrarias desarrollistas y las reformas agrarias de los años sesenta y setenta. Así sucede en el caso de Guatemala con los procesos de modernización y el fracaso de las políticas desarrollistas de modernización de la agricultura (Le Bot 1994, Bastos y Camus 1993, 1995). En el caso de Ecuador, Rosero ha puesto de relieve cómo la crisis agropecuaria de los setenta, profundizada en la década siguiente, generaría los primeros impulsos del indigenismo político que se reafirmaría con las medidas neoliberales de los 90 (Rosero 1990, Porras 2001). Respecto a México, otros autores afirman que será el incumplimiento de las promesas de la revolución: créditos, reforma agraria, precios políticos en la década de los ochenta, y sólo más tarde con Salinas y el neoliberalismo de los 90 se producirá la crisis definitiva y el despegue de la etnogénesis indígena (Collier 1994). Otros ponen de relieve que el neozapatismo nace sobre la base del amplísimo repertorio de capital social redes, líderes y movimientos campesinos puestos en pie durante los años setenta y ochenta (Harvey 1998: 134), a los que se incorporarían universitarios proletarizados post 68 de la universidad de México y solo muy tardíamente,

avanzados los noventa se articularía, una vez frustrada la posibilidad de una revolución socialista la nueva antítesis política de neoliberalismo e indigenismo.

Un segundo factor de la Estructura de oportunidad política está constituido por las políticas de regulación étnica y el relativo reconocimiento institucional de las comunidades indígenas en América latina. En primer lugar, puede constatarse como las políticas *indigenistas*, diseñadas para conseguir la asimilación mediante aculturación de los indígenas y su conversión en ciudadanos del Estado nación correspondiente, tuvieron a largo plazo consecuencias no intencionales debido a su efecto sustantivador de las identidades (“target effect”) de las comunidades. Y es que tratar poblaciones de modo diferenciado, singularizándolas mediante políticas de regulación étnica produce a menudo el efecto, como se ha sido puesto de manifiesto en investigaciones comparadas (Stavenhagen 1996: 294, McGarry & O’Leary 1993, Gurr 1993, Brubaker 1996), de reforzar la identidad colectiva de los pueblos o minorías objeto de tales políticas, deviniendo factores de refuerzo identitario. Esto es, al tratar de modo específico a las comunidades indígenas, al normalizar lingüísticamente en castellano, por ejemplo, empleando las lenguas y profesores nativos para su enseñanza, así como al implementarse estas y otras políticas como las agrarias a través del sistema de autoridades y estructuras institucionales tradicionales etc... se contribuyó a sustantivar el sentido de pertenencia a la comunidad y con ello a poner las bases susceptibles de ser activadas posteriormente por empresarios políticos indianistas (Stavenhagen 1996: 294). Así, en América Latina las políticas indigenistas reforzarán involuntariamente la pertenencia comunitarista sobre bases étnicas, actuando sobre la base ya mencionada más arriba de frustración de expectativas (privación relativa) y redes organizativas preexistentes (Stavenhagen 1992, Le Bot 1995). En México, por ejemplo, desde la década de los 30 hasta los setenta la organización más poderosa por los indios fue la *Confederación Nacional Campesina*, a través de la que el gobierno canalizaba los créditos agrícolas

oficiales y mediante la que se contribuía a generar identificaciones campesinas al dirigirse a los indios en cuanto campesinos, poniendo en un segundo plano la dimensión étnica de sus identidades colectivas. Pero en 1975 se crean los Consejos supremos indígenas al hilo del congreso de Pátzcuaro (Michoacán), articulados por el Consejo Nacional de los Pueblos indígenas, que constituirá un incentivo para la organización de los campesinos en clave étnica, y para canalizar sus tradicionales reivindicaciones campesinas reformuladas ahora desde el nuevo principio hegemónico indigenista (Fox 1994, Mattiace 1997: 231).

En segundo lugar, ha de llamarse la atención sobre el parcial reconocimiento constitucional de las culturas y comunidades indígenas en diversos países de América Latina. Por más que en muchos casos el reconocimiento cultural formal no de lugar a desarrollos efectivos y no se implemente políticamente, constituyendo lo que se ha denominado “Reconocimiento retórico del multiculturalismo” (Van Cott 2000), su efecto de refuerzo de las demandas indianistas ha resultado muy importante para la etnificación de los actores populares y sus movilizaciones, suponiendo de hecho el final de la larga “invisibilidad” de los indios. Habida cuenta que las instituciones no solamente restringen el abanico de cursos de acción a disposición de los actores, sino que generan preferencias e incluso, con el paso del tiempo, identidades, las regulaciones constitucionales del reconocimiento del multiculturalismo, abriendo una brecha en los Estados nación monoétnicos de América Latina basados en el mestizaje, constituyen un factor de etnogenético de primer orden. De esta suerte las regulaciones constitucionales, constituyendo una inicial respuesta a demandas y concepciones previas, devienen a su vez en incentivos institucionales que potencian la creación de identidades colectivas indígenas en el seno del Estado. Las reformas de las constituciones constitucionales de Guatemala (1985, 1998), Nicaragua (1987), Brasil (1988), Mexico (1992, 1994, 1995), Colombia (1991), Perú (1993), Ecuador (1998), Venezuela (2000) etc. indican un camino creciente

de reconocimiento del pluralismo cultural que incluye alguna de las siguientes áreas (Van Cott 200: 265):

- el reconocimiento de la naturaleza multicultural de las sociedades y la existencia de los pueblos indios como sujetos colectivos de derechos
- reconocimiento del derecho consuetudinario indígena y su vigencia normativa
- reconocimiento del derecho de propiedad colectiva de la tierra y su protección
- reconocimiento de la cooficialidad de las lenguas indígenas
- derecho a la educación bilingüe en las comunidades indígenas.

Pese a la existencia de una gran distancia entre las declaraciones jurídicas y la implementación de políticas públicas que las actualicen y aún del hecho de que en ningún país, con la excepción de Ecuador a partir de la reforma de 1998, están presentes las cinco áreas mencionadas, la presencia de derechos colectivos de base indígena comunitaria han permitido no solamente romper con la lógica monocultural del Estado nación (un Estado = Una nación = un pueblo = una cultura = una lengua), sino dotar de una base jurídica y política a las demandas de derechos culturales y lingüísticos, así como, lo que constituye un salto cualitativo, del derecho a la autonomía y autogobierno territorial. A estos efectos, se ha distinguido entre una primera etapa de etnificación de las demandas (1992-1995) centradas en el reconocimiento constitucional de los derechos culturales y educativos; y una segunda etapa (1996-1998) en la que la autonomía y la autodeterminación se convierten en las demandas centrales del movimiento indígena de la mano del EZLN (Trejo 2002: 10). El reconocimiento de la autonomía del Estado de Oaxaca tras las modificaciones constitucionales de 1998 constituyen buena muestra del nuevo ámbito de reforma institucional, aún muy limitado, al que aludimos.

La autonomía devendrá paulatinamente, siguiendo el ejemplo y las lecciones de Nicaragua, en eje vertebrador del conjunto de demandas indígenas en su madurez

(González 1997, Díaz Polanco 1997: 185, Sánchez 1999: 172). Así, por ejemplo, la reivindicación de autonomía indígena en Chiapas articula y cohesiona diversas demandas económicas, políticas y culturales: derecho a desarrollar y autoadministrar los recursos naturales; el derecho al *autogobierno*, al reconocimiento de las autoridades tradicionales y del derecho consuetudinario, y al *gobierno compartido* en los niveles local, regional y nacional; reconocimiento de la oficialidad de los idiomas indígenas, la educación bilingüe, y el respeto a tradiciones y costumbres. Otro tanto sucede en las propuestas mapuches en Chile donde la autodeterminación asimismo se reformula como derecho a la autonomía de la “nación mapuche” (Marimán 2003).

El desarrollo reciente de la reivindicación de autonomía y con ello de la reforma de los Estados nación centralistas de América Latina sintoniza con algunas de las aportaciones recientes de la investigación en la materia. En efecto, el debate clásico enfrentaba a quienes sustentaban que en la resolución de los conflictos étnicos las soluciones de acomodación y reconocimiento previenen la opresión y promueven la integración y la convivencia (Horowitz 1985, MacGarry & O’Leary 1993, Gurr 1993), y quienes insistían, por el contrario, en que la dotación de derechos colectivos provee de adicionales recursos y dispara al alza las demandas de los movimientos étnicos o nacionales, agudizando el conflicto (Zinder 2000, Mozaffar & Scarrit 2000). Actualmente el análisis es más matizado: si bien se acepta que las políticas de acomodación rebajan tensión, despotencian la violencia y promueven la integración, se hace depender su éxito del diseño cuidadosamente democrático y participativo de las instituciones de autogobierno, de que no fijen fronteras estancas ni permitan apoderamiento excesivo de las elites tradicionales (Hetcher 2000, Gurr 200, Horowitz 2001, Fearon & Laitin 2002, Máiz & Safran 2000, Trejo 2002). Resulta de enorme interés en este sentido el actual debate en México entre la autonomía de las comunidades y la autonomía regional mediante la institucionalización de “Regiones Autónomas Pluriétnicas”. En este último caso, a diferencia de los

mixes de Oaxaca o los zapotecas de Juchitán, no se trata de la constitución de un nacionalismo primordialista monoétnico (“un cuarto piso comunal”), sino añadir un escalón más, cualitativo, de autogobierno al sistema federal, reformulando éste por entero en muchos de sus supuestos históricos (comenzando por el mestizaje fundador), repensado desde el pluralismo y la participación (“un cuarto piso regional”). De este modo, más que desde el aislacionismo etnicista de un “Mexico profundo” (Bonfil 1987: 9) postulado en oposición al “México imaginario”, que tiende a volver políticamente innegociables las demandas y a generar identidades excluyentes y no superpuestas, se trata de rearticular un federalismo pluralista y descentralizado que conjugue cohesión y diversidad, autogobierno y gobierno compartido. Solamente en una perspectiva de democratización autonómica, además, podrá procederse a superar los obstáculos internos, derivados de las formas de gobierno y autoridad tradicionales, tales como la superación de la subordinación política de los jóvenes las mujeres (Mattiace 2002, Diaz Polanco 1994, 1996, Sanchez 1999, Van Cott 2000).

Finalmente, en tercer lugar, entre los eventos exógenos que abren la estructura de oportunidad política facilitando el deslizamiento desde una identidad campesina hacia la activación de identidades colectivas indígenas, ha de incluirse la dimensión internacional. En efecto, decisivos cambios que tuvieron lugar en la arena internacional se tradujeron en el cambio de mentalidades e ideologías, así como en la reorientación de instituciones y actores internacionales, que supusieron una presión externa adicional hacia el interior de los Estados nacionales monoétnicos de América Latina.

Ante todo, la crisis del comunismo, el derrumbe de la Unión Soviética y las revoluciones democráticas de la Europa del Este, ejemplificados en la caída del muro de Berlín en 1989, aceleraron la crisis de la política en términos “clasistas” que se venía arrastrando desde los años anteriores. Ello supuso un traslado parcial de la articulación ideológica, organización y movilización en una perspectiva de

clase, a otras en perspectiva de *cultura*. Con ello se abrió paso la posibilidad de reformulación de nuevas identidades colectivas, y en especial las identidades étnicas en América Latina (Stavenhagen 2001). Asimismo el final de la Guerra Fría despotenció la dependencia de la izquierda latinoamericana del movimiento revolucionario internacional comunista, lo que afectos internos permitió una nueva política de identidad indígena, y a efectos externos diluir las acusaciones de conexiones internacionales comunistas que se lanzaban sobre el movimiento campesino (Bengoa 2000).

En segundo lugar, debe mencionarse el apoyo de la ONU a partir de la aprobación de la *Convención 169* en el año 1989 *sobre pueblos indígenas y tribales*. Esta convención supuso un punto de inflexión en la generación de un clima internacional de favorecimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la dotación a los líderes y organizaciones indianistas de un valiosísimo instrumento de refuerzo para sus demandas. En concreto, el derecho al mantenimiento y desarrollo de la propia lengua y cultura de los pueblos indígenas, así como el reconocimiento del derecho de autodeterminación concebido como derecho al autogobierno y a la autonomía, constituyeron un apoyo externo fundamental para las movilizaciones indigenistas en América Latina. La progresiva ratificación por parte de los Estados latinoamericanos de la Convención 169 iría de la mano de las reformas constitucionales multiculturales, ya aludidas, en muchos de estos países; así: México en 1990, Bolivia y Colombia en 1991, Costa Rica y Paraguay en 1993, Perú en 1994, Guatemala en 1996, Argentina y Ecuador en 1998 (Van Cott 2000).

En tercer lugar la presión de las Organizaciones no Gubernamentales en el ámbito internacional, a partir de la Conferencia auspiciada por la ONU en 1977 y su creciente y masiva presencia en tierras indígenas de América Latina constituye un factor externo fundamental en la movilización indigenista, la cual va a resultar en muchos lugares muy favorecida por este aporte externo. En efecto, las ONG aportarán a las comunidades indígenas recursos de todo tipo: económicos

(fondos y programas de ayuda al desarrollo, agrícola y comunitario), organizativos y políticos (redes de capital social y conexiones en el ámbito americano y europeo), intelectuales y morales (autorrespeto y dignidad de la propia cultura, lengua y tradiciones).

A todo ello debe añadirse la importante aportación de programas de cooperación de gobiernos europeos y norteamericanos (la Sociedad alemana para la cooperación técnica, la DANIDA de Dinamarca, la CIDA de Canadá, la AECI española, el programa noruego para los pueblos indígenas etc.), así como los programas del PNUD, el BID y, por último, el cambio de las políticas anteriores de instituciones como el Banco Mundial a partir de la Directiva Operativa sobre pueblos indígenas de 1991, el programa de 1993 para los pueblos indígenas de América latina, o el apoyo al Corredor biológico Mesoamericano.

En cuarto y último lugar debe mencionarse un factor externo que sería de no escaso relieve para la movilización indigenista y que muestra además la naturaleza dinámica de la EOP, esto es, la posibilidad de ampliación política por parte del movimiento de sus oportunidades iniciales; a saber: la celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América en 1992, que proporcionaría un contexto de gran visibilidad internacional para las demandas indigenistas en América Latina. La Campaña *Quinientos Años de Resistencia* impulsó la creación en casi todos los países latinoamericanos de Comisiones en las que participaron desde diversas instancias intelectuales y dirigentes indígenas, así como las propias comunidades, lo que generó un vasto movimiento político e intelectual en torno a la realidad de la colonización y al silenciamiento del indio en América Latina. Así, ya en 1988 el Manifiesto de la CONAIE en Ecuador, de la Campaña *500 años de agresión, 500 años de resistencia y por la emancipación de los pueblos*, reclamaba “el protagonismo de las naciones indígenas” de América Latina y el surgimiento de un “Estado plurinacional”. Las marchas por la Dignidad y resistencia India como la concentración en la Plaza Mayor, El Zócalo, de México, se dieron la mano con la concesión del Premio Nobel de la

Paz a Rigoberta Menchú, indígena Guatemalteca, en ese mismo año de 1992, y sirvieron para dotar al movimiento indigenista de una excepcional repercusión nacional e internacional. Todo ello realimentó notablemente en las otras dimensiones internacionales ya citadas suscitando nuevos apoyos económicos y políticos de instituciones internacionales, programas de ayuda específicos para comunidades indígenas, masiva llegada de ONGs etc. lo cual no solo contribuyó a la creación de un entorno internacional favorable para las organizaciones, sino además una presencia ante la opinión pública, un mayor control y vigilancia sobre la represión ejercida sobre las movilizaciones, y un flujo ciertamente importante de recursos.

3.-Desarrollos organizativos indigenistas y repertorios de movilización

La movilización sobre la base de una distinción categorial o grupo, sea de clase o étnico, depende que se fragüe una solidaridad relativamente sólida y estable entre quienes comparten determinadas características e intereses. Mutua dependencia entre los miembros y control interno constituyen determinantes claves de la solidaridad del grupo que solo se consiguen mediante una organización estable. La organización posee una funcionalidad decisiva: genera preferencias, identidades y acción colectiva. Por todo ello las organizaciones constituyen auténticos prerrequisitos para la formación de identidades colectivas (Hetcher 1987).

En este sentido, el surgimiento de identidades colectivas indígenas en América latina requiere no solamente una favorable estructura de oportunidad política nacional e internacional, sino asimismo adecuadas estrategias y movilización de recursos materiales, humanos y organizativos. Pues bien, un breve análisis comparado de las organizaciones indianistas en América Latina muestra que el éxito alcanzado en las movilizaciones de los años 90 depende de tres factores principales: 1) la utilización de organizaciones preexistentes de diverso tipo en las zonas indígenas; 2) la construcción mediante federación de organizaciones

estables e integradas a nivel supralocal; 3) el empleo de un repertorio estratégico de protesta que permitirá la ampliación de las bases en las comunidades locales y nuevos apoyos en los niveles nacional e internacional.

Comenzando por el primero de los factores mencionados, los análisis de basados en el modelo de la movilización recursos señalan que la actualización del potencial de movilización requiere no solamente una favorable EOP sino asimismo una dotación de recursos organizativos preexistentes. En este orden de cosas es de destacar el rico capital organizativo previo con que cuentan a su disposición las movilizaciones indigenistas en los años ochenta y noventa. En efecto, éstas no nacen en un vacío previo sino partir de densas redes de diverso tipo y procedencia que serán incorporadas o reformuladas en una dirección indigenista. Este *campo multiorganizativo* previo esta integrado principalmente por:

- 1) Las iglesias católica y protestante
- 2) Las organizaciones campesinas locales
- 3) Los activista políticos de los grupos revolucionarios de la izquierda
- 4) Los intelectuales indígenas y sus asociaciones

La aportación de recursos materiales, organizativos, intelectuales y morales convierte a las Iglesias católica y protestante en factor decisivo del campo multiorganizativo desde el que se construyen las movilizaciones y demandas indigenistas. En concreto, las iglesias aportaron al indianismo contemporáneo dos elementos clave: 1) base organizativa a partir de sus extensas redes locales, nacionales e internacionales; y 2) marcos étnicos discursivos contruidos al hilo de la evangelización en clave indígena.

En los casos de México, Perú, Bolivia, Guatemala y Ecuador las redes de las iglesias tuvieron una extraordinaria importancia, no solamente en la organización de las comunidades campesinas y sus demandas, sino en el deslizamiento hacia

una identidad colectiva indígena en términos culturales y políticos (Yashar 1997: 19). Durante los años cincuenta y sesenta los misioneros protestantes se adentraron en las regiones con alta presencia indígena, procediendo a la evangelización socializándose en su cultura e incluso predicando la Biblia en las lenguas nativas (Rosero 1990, Bastos y Camus 1993, 1995; Le Bot 1994, 1995). Asimismo la Iglesia Católica progresista, a partir de la Conferencia de Obispos de Medellín en 1968, el Concilio Vaticano II y especialmente a raíz de los cambios promovidos por la Teología de la Liberación, procedió a la evangelización encarnada en las penosas condiciones de vida, pero asimismo mediante la revaporización de la cultura, lengua y tradiciones de los grupos indígenas. Así, la creación de “comunidades de base” proporcionó impulso al redescubrimiento cultural, a la recuperación de la autotestima en términos de la propia lengua, a la autoorganización y apoderamiento de las comunidades, formación de nuevas élites y dirigentes, así como al establecimiento de vínculos supralocales entre comunidades muchas veces en rivalidad secular, así como el flujo de recursos desde el exterior y la publicitación de las demandas indígenas. En Ecuador, por ejemplo, el Obispo Leónidas Proaño lideró un proceso de reforma de la Iglesia Católica que transformó no solamente el mensaje religioso tradicional, contextualizándolo en las comunidades indígenas, sino que propició una línea pastoral de refuerzo de los grupos indios y sus lenguas, cultura y tradiciones (Rosero 1990). A su vez, la sustitución de grupos revolucionarios y su discurso de clase por sacerdotes y laicos progresistas postulando un desarrollo auto centrado a partir de las comunidades indígenas, constituyó un factor decisivo de etnificación las revueltas campesinas en la Sierra (Zamosc 1994). En Guatemala la Iglesia católica creó comunidades de base, escuelas, hospitales etc. vinculándose muy estrechamente al destino de las comunidades mayas articulando la evangelización con las demandas sociales y culturales (Le Bot 1994, 1995). En Chiapas el Obispo Ruiz desempeñó un papel fundamental de

predecesor y apoyo en las demandas y movilizaciones campesinas y luego indigenistas mediante el movimiento de catequistas (Collier 1999).

Parte de la funcionalidad etnificadora de la aportación de las iglesias vendría constituida por la competición discursiva y organizativa entre católicos y protestantes. La inicial evangelización protestante: traducción del Nuevo Testamento, grupos de lectura bíblica, cooperativas, clínicas de salud etc., fué respondida por la Iglesia católica con la indianización de su mensaje, en especial del Antiguo Testamento, creando una teología indígena, modernizando ritos, creando escuelas y sanatorios, así como un muy militante movimiento de catequistas (Wilson 1995, Collier 1999, Le Bot). Guillermo Trejo, siguiendo a Kalyvas, entiende que el conflicto de elites, mecanismo latente generador de identidades, tiene lugar en América latina precisamente en el seno de la competición entre las iglesias católica y protestante de tal suerte que el despertar de la conciencia indígena es en buena medida un resultado colateral de la competición religiosa y la utilización a tales efectos de las lenguas y culturas de las comunidades (Trejo 2000: 215). Tanto en Ecuador como en Chiapas o en los mayas Q'eqchi de Guatemala encontramos la pauta de la competición: la inicial presencia y actividad de las iglesias evangélicas presionaría a las autoridades y sacerdotes católicos, así como a los seglares comprometidos con la causa popular, no solamente a ser más activos en la movilización, sino a hacerlo desde supuestos culturales y políticos indianistas.

Desde el punto de vista organizativo que aquí nos ocupa las evidencias sobre la disponibilidad previa de redes eclesiales resultan bien elocuentes. En Ecuador, por ejemplo, la federación Shuar, que integraba a 263 comunidades a finales de los años sesenta en defensa de sus derechos económicos y culturales, fue fundada y dirigida por misioneros salesianos. A su vez, ECUARINARI fue creada en 1972 por los misioneros católicos para defender y representar los intereses sociales y culturales de los Quechuas y sería mas tarde secularizada bajo el influjo de grupos y líderes de izquierda originando la CONAIE. Asimismo, la

federación de indígenas evangélicos aparecida en 1980 sería extremadamente activa en la movilización indianista (Porras 2001).

Un volumen significativo de recursos materiales, políticos e intelectuales y morales fueron canalizados, bien directamente a través de esas redes cristianas, bien indirectamente a través de ONG y agencias de cooperación conectadas a aquéllas. En la amazonía, por ejemplo, los centros educativos en lenguas indígenas, los nuevos líderes procedentes de los catequistas, maestros, o técnicos formados al hilo de estos programas, las emisoras radiofónicas etc. fueron decisivos simultáneamente en la recuperación lingüística, el desarrollo comunitario y como medios de organización y articulación supralocal (Gonzales Urday 2001).

Estas organizaciones Cristianas proveyeron a los grupos con empresarios políticos que suplieron las carencias de unas comunidades empobrecidas, reprimidas y desmovilizadas, proporcionando la inicial dirección, capital ideológico y organizativo y asunción de riesgos - las matanzas de los catequistas y sacerdotes católicos en Guatemala constituye un dramático ejemplo de ello (Wilson 1995) - que sirvieron de base para la posterior autoorganización de los propios indígenas.

Debemos mencionar, en segundo lugar, a los activistas y grupos políticos de izquierda radical que se instalaron en las comunidades indígenas desde finales de los sesenta. Estos grupos sufren una profunda transformación tras el fracaso del modelo revolucionario en América Latina, la caída del Comunismo en la URSS y el contacto con las culturas y demandas campesinas que, si bien las diferencias de Ecuador a Guatemala pasando por México son de relieve, pueden sintetizarse a los efectos de nuestro argumento en este capítulo, en los siguientes pasos: 1) abandono del programa inicial de revolución socialista; 2) abandono de la vía militar e insurreccional violenta; 3) por último, abandono de la política de clase campesinista y adopción de un línea política indianista.

A diferencia de agitadores que trataran de instrumentalizar los agravios y necesidades de los campesinos como poderoso instrumento político para fines de la Revolución, estos empresarios políticos establecidos en el seno de las comunidades durante años, se beneficiarían del factor clave del “conocimiento local”, información y confianza en las relaciones cara a cara de las comunidades (Kalyvas 1999, Fearon & Laitin 2002). Compartiendo los problemas de los indios, estos activistas de varia índole suministrarían a las comunidades decisivos recursos materiales (mejoras en la agricultura, salud, educación y formación), políticos (organización civil o militar, liderazgo, estrategia) e intelectuales y morales (autorrespeto y sentido de la propia dignidad, apreciación de la propia lengua y cultura, discurso) (Harvey 1998, Paramio 2000). De este modo, la identidad indígena frente a la mestiza o ladina, se construye progresivamente y no sin dificultades a partir de bases comunitarias y localistas, pues no debe olvidarse que, frente a identidad ladina o mestiza amparada desde el Estado, la identidad indígena se encuentra enraizada en muy heterogéneas comunidades locales totztil, tojolabal o quiché etc. mas que en un sentido general de pertenencia indígena “maya” o “aymara”, y no digamos “indígena”, pues la indianidad necesita ser producida mediante organización, acción colectiva y discurso, esto es, políticamente.

Y ello, inicialmente como movimientos sociales introductores de un nuevo programa y formato organizativo al margen de los partidos políticos y sindicatos oficiales, pero también reformistas o revolucionarios (Escobar & Alvarez 1992, Brown 1993, Mattiace 2002: 250). Así, en Guatemala, organizaciones populares como la *Comunidad de Unidad Campesina* o el *Ejército Guerrillero de los pobres* se organizaban sobre una doble articulación 1) clasista, dirigida a campesinos pobres, y 2) víctimas de la violencia (que solo alcanzaría resonancia internacional tras la masacre de la embajada española el 31 de enero 1980). Todavía en 1982 el EGP declaraba en uno de sus textos: “Los indígenas en tanto que tales no son parte de las fuerzas motrices de la revolución. Pero en tanto que

proletarios agrícolas e industriales aportan el contingente mayoritario de clase a obreros y campesinos...” (Bastos y Camus 2003: 124). Posteriormente con la *Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca* se abrirá camino poco a poco, y con muchas tensiones, las reivindicaciones en clave étnica: “Nacionalidades mayenses”, “pueblo maya”, “nación maya” que no cristalizarán hasta principio de los años 90.

En el caso del zapatismo, como ya se ha visto antes, sus primeros pasos se dieron como organización revolucionaria campesinista. En Chiapas, la formación en enero de 1994 del *Consejo de Organizaciones indígenas y campesinas* (CEOIC) implicaría en una movilización campesina (ocupación, expropiación y distribución de tierras) a 11 organizaciones y más de 8000 demandantes de tierras. Incluso cuando en 1994 los zapatistas llaman a la insurrección lo hacen con la retórica de la revolución socialista, llamando al apoyo y coordinación con organizaciones campesinas de otras zonas de México con menor presencia indígena que Chiapas. Solamente a partir de la segunda convención de Aguascalientes se introduce un sesgo indigenista articulado en torno a la demanda de reconocimiento cultural y autonomía, que tomaría plena carta de naturaleza en seno de un programa indigenista en 1996 en los acuerdos de San Andrés (Díaz Polanco 1997, Harvey 1998, Collier 1994).

Finalmente, debemos mencionar la labor de los intelectuales indígenas y sus organizaciones. Desde los años setenta en adelante en la mayor parte de los Estados latinoamericanos con presencia indígena, intelectuales y profesionales procedieron a elaborar una visión global de la presencia indígena y las diferentes lenguas, culturas y tradiciones, en oposición al discurso nacionalista dominante del mestizaje. Mediante la recuperación de la memoria histórica, cultivando las lenguas indias, alzando la voz contra la marginación social y económica, y en algún caso planteando demandas de autogobierno de varia índole, estas elites y sus organizaciones procedieron a elaborar un discurso indianista netamente diferenciado del “indigenismo” tradicional de los estados latinoamericanos,

destinado a la “modernización”, la asimilación y la aculturación de los indígenas (Favre 1998, Gutiérrez 2001). Este trabajo intelectual y organizativo de los intelectuales orgánicos del indianismo a la vez precede y acompaña en sus desarrollos a la movilización política. De ahí que no pueda ser reducida su presencia a una mera “fase cultural” inicial y previa a la propiamente política, habida cuenta de que sus demandas, objetivos y organización fueron estrictamente políticos desde un comienzo.

Los casos de México y Guatemala, por ejemplo, muestran el papel *orgánico* de estos intelectuales y sus asociaciones en la etnificación de la política, así como en el proceso de etnogénesis por medio del cual se producen las identidades colectivas indígenas. Así, por ejemplo, en México la Organización de Profesionales indígenas Nahuas fue creada en los años setenta precisamente por intelectuales surgidos de las propias políticas indigenistas de asimilación, los profesores bilingües Nahuatl. La Alianza Nacional de Profesionales Indígenas (ANPIBAC) se creó en 1977 por profesores bilingües en aras de recuperar las culturas indias, combatir la políticas asimilacionistas, e incluso defender el autogobierno llegando a reemplazar el concepto de “grupo étnico” por el de “nacionalidad” y postular la creación de un “estado multinacional” (Gutiérrez 2001: 168). De este entorno surgiría la revista *Etnias* que sirvió de plataforma de contacto entre varias organizaciones indigenistas mexicanas y otros movimientos internacionales. Organizaciones con similares objetivos fueron la AIPINO (Agencia internacional de prensa Indígena) o la AELI (Asociación de escritores en lenguas indígenas). En todas ellas se aspira a la recuperación, muchas veces de la mano de una idealización romántica de la Edad de Oro y un esencialismo estratégico, del pasado de un “México profundo”, enfrentado al imaginario del mestizaje impuesto por el nacionalismo oficial del Estado.

Por su parte, las asociaciones mayanistas culturales de Guatemala evolucionaron crecientemente hacia una mayor politización de sus demandas y una posterior convergencia con organizaciones políticas. Libros como el de Demetrio Cotjí

Configuración del pensamiento político maya (1991), la labor de la Academia Maya de la Lengua, las publicaciones de la editorial Cholsamaj etc. desempeñaron un papel cada vez más político: de ellos surgiría el Consejo de organizaciones Mayas de Guatemala (COMG) (Bastos y Camus 1995: 96). Las iniciativas y preocupaciones lingüísticas de la Academia Maya de la Lengua en pro de la escritura maya, se prolongarían en demandas de reconocimiento de las lenguas mayas y posteriormente extenderían su actividad hacia la política de identidad, articulando la defensa de la cultura y lengua mayas, con el autogobierno y aún con la defensa del medio ambiente, la preservación de los espacios naturales en que se desarrollaba el estilo de vida tradicional de los pueblos mayas. Cholsamaj incorporaría un progresivo énfasis en la plurinacionalidad del Estado guatemalteco. COMG asimismo iría mas allá de objetivos puramente culturalistas en aras de proveer de información a las comunidades, procurando alternativas a los planes oficiales de desarrollo y modernización, y finalmente demandando derechos de autonomía y autodeterminación, como puede comprobarse en un documento decisivo como “Derechos específicos del pueblo maya” de 1990 (Cotjí 1994).

En cuanto al formato organizativo, una de las claves del éxito del movimiento indígena ha sido la consolidación de organizaciones estables sobre un complejo entramado de coordinación multinivel de base local. Ejemplos de interés son la *Coordinadora de organizaciones del pueblo maya* (COPMAGUA) en Guatemala y la *Confederación de Naciones Indias en Ecuador* (CONAIE). La superación del localismo de las comunidades, que como ya hemos visto constituye uno de los problemas fundamentales de la construcción política de una identidad indígena, se ha procurado resolver mediante un complejo tejido federativo en varios niveles, que por un lado resulta muy eficaz pero por otro plantea serios problemas de coordinación. Las estructuras organizativas indianistas, articulando representación y participación, permiten tanto la

incorporación de las organizaciones locales mediante mecanismos de representación y toma de decisiones, cuanto permiten la coordinación necesaria para movilizaciones masivas como el “levantamiento” emblemático de 1990 en Ecuador. Sin embargo, la proliferación de mecanismos de consenso en aras de evitar decisiones mayoritarias, resta en ocasiones capacidad de decisión y la coordinación da muestras de inestabilidad con el paso del tiempo.

La estructura federativa de las organizaciones indigenistas se estructura en tres niveles fundamentales: 1) en el nivel local, las asociaciones se encuentran implicadas directamente en las actividades de las comunidades (educación, salud, trabajos agrícolas, comercialización, autogobierno local, etc). En este escalón el grado de politización es mínimo y la presencia de ONG y las iglesias sirve tanto para la captación de recursos de primero orden (materiales e intelectuales), cuanto de segundo orden: la incorporación a redes y organizaciones más amplias; 2) en el nivel regional, se produce una coordinación en espacios geográficos y lingüísticos, y deben abordarse ya problemas complejos, en especial el pluralismo étnico, histórico o sobrevenido, y la no correspondencia etnia/ fronteras regionales, y por tanto la convivencia entre mestizos, colonos y diversas etnias indígenas, fuente de numerosos problemas en la construcción de las autonomías de las regiones pluriétnicas; 3) en el nivel estatal, las coordinadoras presenta una complejidad máxima, en la que reside su fuerza pero asimismo su debilidad, a partir de los diferentes cleavages que las atraviesan, pues esta superposición de unidad en la diversidad sobre la base de federaciones de organizaciones diversas, auspicia tensiones internas sobre varios ejes: izquierda y derecha, diferencias regionales costa/selva/montaña, religiosos/laicos, protestantes/católicos etc.

Así, por ejemplo, la coordinación de las organizaciones mayas a finales de los noventa, ascendía desde las organizaciones de base, pasando por las coordinadoras ideológicas (IUCM, COMG APM, Tukum ALMG) etc y las coordinadoras sectoriales como COPMAGUA, el comité del Decenio o

Menmagua, hasta el Consejo Nacional Maya. Pues bien, el fracaso del referéndum de 1999, hizo estallar las tensiones acumuladas años atrás y en junio de 2000 COMG (Consejo de organizaciones mayas de Guatemala) y ALMG (Academia de lenguas mayas de Guatemala) se retiraron de la coordinadora y COPMAGUA entró en crisis debido a desacuerdos políticos tanto sobre el proceso de paz, como sobre la estructura y funcionamiento internos de la macrocoordinadora (Bastos y Camus 2003: 216).

Ya hemos mencionado que las organizaciones indigenistas nacieron como “movimientos sociales” al margen de los partidos políticos oficiales, ante la convicción y la experiencia de que los partidos resultaban deudores del nacionalismo de Estado monoétnico y su acercamiento a los problemas indígenas revestía un talante instrumental de la mano, por ende, de mecanismos clientelares desmovilizadores. Este componente clientelar, de intercambio de votos por favores, no solo resulta incompatible con el lenguaje de los derechos colectivos e individuales de las demandas indianistas, sino que, más grave aún, desincentiva estructuralmente la acción colectiva y con ello la solidaridad grupal (Máiz 2003) de la que depende de forma capital, como hemos visto, la posibilidad misma de la cristalización de una identidad colectiva indigenista. De ahí que la reaparición de lazos clientelistas en algunos movimientos indigenistas suponga no solamente la crisis de la democratización latinoamericana que aquellos alientan (Adler 1994), sino el deterioro del proceso de construcción política del nuevo equilibrio identitario indigenista emergente.

Con el paso del tiempo, sin embargo, una vez ganada la autonomía algunos movimientos indigenistas se han aproximado al sistema de partidos e incorporado a la competición política electoral. En 1995 en Ecuador CONAIE crea el partido Pachakutik para las elecciones de 1996. En 1997 comienza una escalada organizativa y competitiva en el conjunto del sistema que finalizará en 2002, en difícil y de futuro incierto coalición con militares demócratas (Partido Sociedad Patriótica) y partidos de extrema izquierda MPD (Movimiento Popular

Democrático), conduciendo a la Presidencia del gobierno a Lucio Gutiérrez. En Agosto de 2003, sin embargo, se produciría una grave crisis y los tres ministros Pachakutik saldrían del gobierno Gutiérrez por serias divergencias sobre política económica. Y en Bolivia el Movimiento al socialismo (MAS) en las elecciones de 2002 alcanzó al 21% de los sufragios de la mano del liderazgo del indio Evo Morales, mientras el MIP de Felipe Quispe alcanzó un 6% (Van Cott 2004) formándose una gran coalición para evitar su llegada a la presidencia del país sobre un pacto del MNR y Paz Zamora.

Finalmente en lo que atañe al *repertorio de movilización*, aspecto apenas estudiado hasta el momento, debe destacarse que los movimientos indigenistas han desplegado una variada gama de estrategias de carácter muy innovador. La primera característica a subrayar, y que ya hemos mencionado, es el abandono de la vía armada y la violencia. De hecho en los estudios estadísticos (Fearon & Laitin 2003) la inexistencia de violencia étnica en América Latina no sirve de *proxy* para la movilización política, lo que marca una distancia decisiva frente a las movilizaciones de clase: desde la guerrilla, pasando por el “foquismo” hasta “Sendero Luminoso”. Incluso en un movimiento militar como el EZLN la dimensión política, el repertorio no violento y la negociación se contraponen en todo momento a la violencia reactiva, propugnando explícitamente, en términos de la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, “Una nueva forma de hacer política, una nueva organización política”, o negándose abiertamente en el comunicado de enero de 2003 a ser “la versión mexicana e indígena de ETA”, rechazando las prácticas terroristas. De hecho, desde el levantamiento de 1994 el EZLN no ha desarrollado ninguna ofensiva militar y ha insistido en cambio en movilizar políticamente a la sociedad civil, lo que fue visibilizado comunicativamente en Convención Democrática Nacional de 1994 en las cintas blancas en los fusiles y, en los términos del lenguaje poético y paradójico de

Marcos, en la consigna de las “armas que aspiran a ser inútiles” o “el ejército que se propone dejar de ser ejército”.

Pese a que no se puede perder de vista la naturaleza de movimiento armado del EZLN - frente a intentos apologéticos de reducirlo a un movimiento social “posmoderno” (Barry 1995), que resultan incapaces de dar cuenta de las contradicciones de la estrategia armada y al margen de la participación electoral del zapatismo - la movilización zapatista ha mostrado gran capacidad de innovación en cuanto al repertorio estratégico: aceptación del pluralismo (“un mundo en que quepan muchos mundos”) y la deliberación, abandono de la retórica leninista y maoísta, renuncia a la posición de “vanguardia”, construcción una estructura organizativa relativamente horizontal (“mandar obedeciendo”) o introducción de políticas de género frente a los usos y tradiciones de las comunidades indígenas (Johnston 2000).

Entre las estrategias pacíficas de movilización indigenista en América Latina destacan las marchas sobre las ciudades (Lima, Quito, México DF o La Paz). Movilizaciones que comenzaron en 1992, con motivo de la celebración de los Quinientos años de Resistencia Indígena, y que se prolongarían con la marcha sobre México organizada por los zapatistas en 1997, o en la movilización de 5000 indígenas a través de las municipalidades para generar dialogo sobre la implementación los acuerdos de San Andrés, en la caravana de la “Marcha del color de la tierra” en 2001, con presencia final en el Parlamento mexicano del EZLN. Y en Bolivia, ya en agosto de 1990 Evo Morales organizó una larga caminata para exigir el cese de las explotaciones forestales incontroladas y en mayo de 2002 llegó a La Paz desde Santa Cruz presidiendo la “Marcha por la soberanía popular y los recursos naturales”, reclamando entre otras cosas la aplicación de la Reforma agraria de 1996 que reconoce entre otras cosas el derecho de autonomía de los indígenas en sus territorios.

Debe mencionarse asimismo la priorización de estrategias comunicativas y de marketing político que han permitido sintonizar con el clima de la opinión

publica internacional, consiguiendo espectaculares resultados de difusión y publicidad del movimiento. Así, por ejemplo la ya mencionada utilización de la campaña del V Centenario del Descubrimiento de América, para organizar diversas acciones disruptivas y actos públicos que consiguieron visibilizar las demandas indígenas de América Latina en el contexto internacional. La inserción del zapatismo en las redes internacionales de lucha contra la globalización neoliberal constituye otra estrategia que ha permitido tanto la difusión de sus demandas, cuanto la articulación de apoyos de una “comunidad virtual dispersa” En el mismo sentido debe mencionarse la utilización de las tecnologías de comunicación: Internet, paginas web y en general la actividad de “ciber guerrilla”, con ataques informáticos por ejemplo a las web sites del Gobierno mexicano (Castells 1999).

4.- Discurso indianista y estrategias enmarcadoras identitarias

Finalmente, un tercer aspecto de la movilización indianista en América Latina contemporánea es la elaboración de un complejo discurso identitario que ha contribuido de forma muy notable a la etnificación de las demandas políticas y a la construcción, a partir de identidades campesinas o comunitarias locales heterogéneas, de una identidad colectiva en cuanto indígenas mayas, aymaras, toztiles... e incluso a la aparición de una genérica identidad *indígena* nacional o latinoamericana. Es preciso insistir desde un comienzo en la doble dimensión que concurre en este proceso de elaboración discursiva: 1) por una parte la construcción antagónica de un “nosotros” como parte de una cadena de significación de oposiciones binarias: indígenas/criollos, indígenas/mestizos, nosotros/ellos, lo propio/ lo ajeno, amigo/enemigo etc.; y 2) por otra parte el difícil camino de producción discursiva indígena, harto mas complejo que la identidad mestiza, resultado a su vez de un proceso de asimilación estatal durante siglos, pues debe fraguar una identidad genérica inclusiva a partir de identidades muy locales, superar las barreras de la desconfianza, el aislamiento y/o el

conflicto propios de las comunidades oprimidas y empobrecidas como las indígenas, asimismo en extremo diversas cultural y dialectalmente.

Diversas estrategias enmarcadas resultan empleadas por parte de los movimientos indianistas para, por un lado, conectar con las demandas y aspiraciones de los grupos étnicos y, por otra, articular una identidad colectiva positiva, merecedora del autorrespeto, frente a al estereotipo histórico de la “inferioridad del indio” y su correlato de autoodio. Estos marcos identitarios, como en general actúan todos los marcos interpretativos, proveen de esquemas sencillos de sentido que generan autorreconocimiento, facilitan la acción colectiva y generan a la vez la identificación (Benford & Snow 2000).

El discurso indianista genera una narrativa específica empleando mecanismos de tres tipos: morales, de evidencia empírica y estéticos que dan significado y otorgan evidencia social y política de naturalidad al equilibrio identitario en términos de indianidad, frente a otras posibles alternativas (campesinos, trabajadores, mestizos). Siguiendo las pautas básicas del *frame analysis* podemos detectar tres estrategias enmarcadoras empleadas por los líderes e intelectuales indianistas:

- a) *De objetividad empírica*: que muestra como realidad incontestable de la comunidad indígena, la existencia de una “nacionalidad” o “pueblo” a partir de un común pasado que se remonta en el tiempo a las civilizaciones precolombinas, la sustancial homogeneidad étnica interna y su diferencia radical frente a otros grupos étnicos y la nación mestiza o “ladina” dominante en el Estado. De este modo la situación presente de opresión, explotación, violencia y miseria se atribuye a factores externos a la propia comunidad: la metrópoli colonial, el Estado nación centralista, la globalización neoliberal etc.
- b) *De responsabilidad moral*: que llama la atención sobre los valores, principios y responsables de la negativa situación presente de las comunidades indígenas: la colonización, el genocidio, la explotación

económica, la aculturación asimilacionista, la represión etc. Todo ello contrapuesto con un pasado idealizado, con los mitos de la Edad de Oro previos a la invasión europea y la construcción de los Estados criollos o mestizos de la independencia, de armonía originaria con la naturaleza etc.

- c) *De provisión de sentido*: la inmersión en las raíces de la comunidad, la recuperación de la memoria histórica, el mito del despertar, es construido como la fuente de la existencia *auténtica* y fuente la propia dignidad, que pasa por la fusión del destino individual con el destino de la entera comunidad indígena.

(Figura 4 aquí)

Este discurso se esquematiza de modo muy sucinto, nítido y contundente, y de ahí su eficacia, mediante tres tipos de marcos, de diagnóstico, de pronóstico y de motivación:

- a) *De diagnóstico*. Los marcos de diagnóstico interpretan las realidades y acontecimientos negativos cotidianos para la comunidad (pobreza, aculturación, represión) como síntomas de un más amplio síndrome que requiere solución perentoria para la supervivencia del grupo que se presenta como amenazada. El peligro de desaparición como colectividad constituye el núcleo de lo que se configura en la narrativa indianista como el “problema” indígena: *el etnocidio*. De este modo el enmarcamiento comienza definiendo la indignidad como un daño insoportable en el seno de un marco de injusticia. De este modo, los diferentes contenidos de los agravios (miseria, violencia, etc.) se rearticulan de su original versión campesina en una nueva síntesis étnica. Sí, por ejemplo, en Guatemala el movimiento maya se refiere a la nación ladina, a la “patria del criollo” como “nacionalismo antiindígena” basado en el “colonialismo interno” que fuerza la asimilación cultural de los pueblos o naciones mayas, lo que se

traduce en la destrucción de su cultura y su lengua, así como en la agresión violenta sobre las comunidades. El Estado nación monoétnico se presenta como estado centralista y opresor, opuesto al autogobierno de las comunidades indias y soporte, a al vez, de las políticas neoliberales que destruyen las bases (instituciones, propiedad) del tradicional formas de vida comunitarias. Por ello, la identidad campesina, como identidad social no ha desaparecido si bien se ha desactivado relativamente como identidad política: muchos de sus elementos, las demandas de tierras y créditos, por ejemplo, se articulan ahora en una nueva formación discursiva que los amalgama con reclamaciones culturales, lingüísticas y de autonomía.

Resultan de interés algunas diferencias discursivas entre las movilizaciones indígenas en Guatemala y México, resultado de las diferentes trayectorias político-semánticas respectivas. Así, mientras en México se mantiene el vocabulario de auto comprensión en términos de “indígenas”: “como indígenas estuvimos oprimidos, como indígenas nos liberaremos”, en Guatemala la carga negativa del termino “indígena” derivada del racismo ladino ha conducido a la utilización del termino “maya”, pueblo maya”, “nación maya” etc. (Chihu 2002, Bastos y Camus 2003: 305). Sin embargo, en ambos casos la etnia indígena es considerada como la fuente de un status de independencia original que los poderes coloniales y criollos han destruido. Los actuales descendientes de los “indios del pasado”, “piedras fundacionales”, “símbolo auténticos” de la patria se ven confrontados no solo a la opresión y marginación, sino a su autentica “desaparición como pueblo”.

Un elemento novedoso es la incorporación de un perceptible *giro ambientalista* en el discurso indígena, que permitirá articular una síntesis especialmente interpelativa: 1) el mito de la edad de oro, de un mundo de libertad, independencia, florecimiento cultural y equilibrio social precolombino; y 2) el marco de “guardianes de la naturaleza” concebida

ésta como el medio ambiente de la propia identidad étnica. Los artífices de esta nueva síntesis de medio ambiente y cultura tradicional fueron los líderes de las zonas selváticas, bosques tropicales y regiones no campesinas (Bengoa 2000: 73). Pero habida cuenta que la devastación medioambiental se presenta como la destrucción de la propia cultura y por ello se cierne como una amenaza total para las comunidades, sería progresivamente adoptada por muchos otros grupos.

El marco de diagnóstico, de acuerdo con todo lo antedicho, apunta con claridad y evidencia al elenco de causas y responsables del problema indígena. Como causas se presentan, mediante diversas formulaciones: 1) El Estado mestizo o ladino y su naturaleza etnocrática; 2) las políticas económicas neoliberales, que se traducen en la desestabilización de las comunidades indígenas mediante la agresión del mercado y las multinacionales; 3) las políticas asimilacionistas promovidas por el nacionalismo de Estado, resultado de la imposición de la agenda étnica del mestizaje o la ladinización; 4) la sobreexplotación y destrucción de los recursos naturales.

A su vez como responsables del problema indígena y *antagonistas* de la movilización se señalan entre otros: 1) las elites nacionales mestizas o ladinas, 2) elites locales colaboradoras con el Estado, 3) las empresas multinacionales mineras, petrolíferas, madereras, hidroeléctricas, 4) la burocracia y el ejército

- b) En lo que se refiere al *marco de pronóstico*, éste proporciona las claves del redescubrimiento y recuperación de la identidad colectiva indígena y con ello dos elementos clave de la narrativa indianista: las alternativas y remedios al problema, así como los protagonistas del cambio.

La fase inicial del pronóstico procede a formular los términos del “redescubrimiento” de señales de identidad, de tal suerte que lo que constituye

un proceso creativo de recreación, filtrado y negociación de elementos varios procedentes de la tradición indígena, de las ideologías revolucionarias, de la lucha contra la globalización liberal, del ecologismo etc. se presenta como recuperación de una esencia étnica prístina perdida tras la colonización. La sustantividad ahistórica de las comunidades se sustancia a través de un desplazamiento significativo de “grupos” o “comunidades indígenas” a “pueblos” o “naciones indígenas” elaboradas sobre dos elementos principales de anclaje: lengua y territorio. Este giro lingüístico permite vincular: 1) la etnicidad esencial que configura objetivamente la identidad colectiva y su resistencia al paso del tiempo, pese al estado de erosión, degradación o miseria contemporáneas de sus comunidades; 2) con la dimensión política de impugnación de los Estados mononacionales y etnocráticos (Stavenhagen 1997), y el derecho a la autonomía y autodeterminación de esas comunidades. La *lengua* constituye, en el discurso indianista, la síntesis de la entera cultura, tradiciones, mitos, símbolos e historia de los pueblos, de tal suerte que de estigma y síntoma de inferioridad, deviene anclaje vertebral de la identidad étnica. En su dimensión histórica y de resistencia a la asimilación y españolización, testigo de la dimensión esencial e inmutable de las propias raíces que fundamentan la diferencia identitaria. Así, por ejemplo, para el movimiento maya la centralidad de la lengua “define la existencia objetiva de los Mayas”, de tal suerte que “el pueblo Maya existe porque posee sus propias lenguas”, las cuales “son el resultado de la identidad india, en cuanto esta cristaliza en la historia común, el carácter nacional y la voluntad de vivir en común como mayas”. De este modo se produce una conexión con la moderna reactivación política del comunitarismo, el nacionalismo y el multiculturalismo: la propia cultura construida en torno a la lengua constituye la urdimbre de los juegos de lenguaje que dotan de sentido a las vidas de los individuos singulares. Así se presenta como un elemento clave de consolidación de una identidad colectiva por encima de otras diferencias: de

recursos, de religión, de ideología política etc. que dividen y fracturan a las comunidades indígenas.

El *territorio*, resulta un elemento discursivo que procede de la reformulación de su previa definición campesinista como “Tierra” – “Tierra y Libertad”- pues constituye ahora el contexto natural de la vida indígena en la que esta puede desarrollarse libremente. Una primera reformulación de la tierra es la fusión de su índole económica en un más amplio formato étnico. Ello es visible por ejemplo en la *Coordinadora nacional Indígena y Campesina de Guatemala*: la tierra pasa de ser únicamente “medio para dar de comer a todo el mundo”, a su reconceptualización mítico-simbólica “somos los hombres y mujeres de maíz” (Brett 2002: 166). Un segundo paso, consiste en remitir la Tierra a la idea de Naturaleza prístina, intocada por la civilización occidental. Esta idea de Naturaleza en armonía con los seres humanos, en rigor como “medio ambiente” de su cultura, se presenta polémicamente dirigida contra la acepción occidental centrada en la sobreexplotación de los recursos y la degradación. Esta reformulación ecologista de la tierra se ha extendido y podemos verlo hoy en los más diferentes contextos, generando un eficaz alineamiento de marcos con el ecologismo genérico de la sociedad civil internacional. Los Kuna de la costa atlántica panameña, por ejemplo, han llevado, bajo la dirección de elites indigenistas su concepto de territorio en términos de equilibrio ecológico hasta el grado de cambiar prácticas tradicionales de quema y roza de la selva sustituyéndolas por formulas menos agresivas y aptas para mayor presión demográfica (Bengoa 2000). Los Tawahka en Honduras han formulado una peculiar “ecología étnica” de su territorio, vinculando propiedad comunitaria de la tierra, lengua y tradiciones con demandas de protección medioambiental frente a la invasión de colonos portadores de prácticas de agricultura intensiva, deforestación por parte de las compañías madereras, construcción de una central hidroeléctrica en el río Patuc etc. Todo ello daría lugar a la demanda de creación de una “Biosfera

Tawahka Asagni” que fue finalmente establecida en el año 1999 (Gómez 2000).

Es preciso llamar la atención sobre un dualismo que se presenta en diversas versiones del discurso indianista latinoamericano. De un lado el uso de una narrativa esencialista en torno a la lengua, la cultura y el territorio, sirve de fundación ontológica de la propia etnicidad y base del aurorespeto. Ahora bien, este *esencialismo estratégico*, no debe ocultar que la fortaleza identitaria del indigenismo reside precisamente - mas allá de ese recurso retórico y fundador a la “autenticidad” y la “pureza” de las comunidades originarias, no exento de eventuales lecturas políticas fundamentalistas en su adaptabilidad, en su capacidad de apertura y negociación, de superposición de identidades, de síntesis de elementos de diversa procedencia que posibilitan la ceración y convivencia con mestizos y blancos pobres, así como con otras etnias indígenas. Esta flexibilidad tendrá asimismo efectos capitalísimos en lo que atañe a las reivindicaciones indigenistas de autogobierno, como pone de manifiesto por ejemplo la renuncia del movimiento maya en los noventa al vocabulario del nacionalismo y el consiguiente abandono del sintagma “naciones mayas”; o en el abandono de la retórica de la “autodeterminación” y su reemplazo por la de la “autonomía” por el zapatismo en e movimiento mapuche (Bastos y Camus 1996, Mattiace 2003, Marimán 2003).

Por su parte, el marco de *pronóstico* suministra el repertorio de soluciones al problema, concretando las demandas y reivindicaciones políticas del movimiento indianista frente al los Estados nacionales centralistas y monoétnicos; entre éstas podemos resaltar:

- la naturaleza multicultural y multiétnica de los Estados latinoamericanos
- el derecho de autodeterminación, interpretado con como secesión y aislamiento comunitario sino como autonomía, esto es, autogobierno territorial y gobierno compartido con participación política en el Estado

- respeto de determinados derechos indígenas tradicionales, como la propiedad colectiva, territorio propio etc.
- cooficialidad y bilingüismo español/idiomas indios
- mantenimiento y reforma a la vez de instituciones tradicionales, abriendo la participación y acceso a cargos políticos a jóvenes y mujeres.

c) Finalmente los marcos de *motivación* proveen el contexto discursivo emocional y los recursos morales necesarios para catalizar la acción colectiva. Destacaremos cuatro habituales mecanismos de enmarcamiento en este sentido: 1) las cadenas de equivalencias y de oposición binarias: nosotros/ellos, propio/ajeno, natural/artificial, libertad/opresión, etc. que generan simultáneamente el campo de antagonistas y el de protagonistas; 2) la homogeneidad esencial de la comunidad indígena, a partir de los rasgos étnicos objetivos (lengua, tradiciones etc.) como una auto evidencia del “nosotros” que se impone sobre las diferencias internas; 3) la dramatización de las amenazas que se ciernen sobre la supervivencia de las comunidades resaltando los factores como la lengua que anclan la identidad indígena; 4) las posibilidades de éxito que refuerzan la plausibilidad racional de los objetivos y el riesgo de la movilización. 4) la utilización de un lenguaje con fuerte carga mítico-simbólica que entronca con las tradiciones orales indígenas y que al tiempo permite la formulación de descriptores y consignas de gran poder de interpelación: “la comunidad es nuestra fuerza” “la revolución que vino de la noche”, “mandar obedeciendo” etc.

De este modo la narrativa de “resistencia indígena” articula, como puede verse en la figura 4, un relato muy trabado, eficaz en su sencillez, de las causas, responsables, soluciones y protagonistas del problema indígena latinoamericano, vinculando un mítico e idealizado pasado precolombino, de florecimiento cultural y relación armoniosa con la naturaleza, con las

oportunidades presentes de acción colectiva en defensa de derechos culturales, de autogobierno y desarrollo sostenible. De esta suerte, la dimensión discursiva constituye una de las dimensiones etnogenéticas fundamentales de la movilización, indisociable de la estructura de oportunidad política y la consolidación organizativa.

En conclusión, el resultado de la conjunción de los tres grupos de factores analizados (estructura de oportunidad, organización y discurso) es la puesta en pie de una exitosa “militancia étnica” (Hale 1994: 81) que, en razón de todo lo hasta aquí argüido, no constituye la “expresión” de una identidad indígena previa sino dimensión capital del complejo proceso de su construcción política. El nuevo equilibrio identitario indianista en América Latina se muestra así, por una parte, deudor de la compleja concatenación de variables tanto estructurales como referidas a la acción; por otra, arroja un balance muy heterogéneo en los diferentes países y comunidades de América Latina. La identidad indígena allí donde se ha constituido, constituye el resultado contingente de circunstancias favorables y trabajo político de intelectuales, líderes y organizaciones, elaborada trabajosamente en competencia con otras posibles articulaciones identitarias: ciudadanos mestizos, campesinos pobres etc. No existe, pues, una indianidad *en si*, depositada en la etnicidad, que garantice que más tarde o más temprano se traduzca en una indianidad *para si*, políticamente activada como un fenómeno de masas y no sólo de élites. Pues en la movilización política se ventila no solo la exteriorización de una identidad colectiva indígena sino su cabal constitución en sentido estricto. La naturaleza contingente y construida de las identidades indias apunta a que un cambio desfavorable en el contexto nacional o internacional, un fracaso político en la competición o en las tareas de gobierno que facilite una articulación hegemónica diferente de algunas de sus demandas, un desalineamiento de marcos interpretativos que se traduzca en infidelidad narrativa con los intereses de las poblaciones indígenas, puede erosionar el

nuevo equilibrio identitario y desincentivar su actual atractivo para los actores. Si bien la cuestión política indígena, deudora de agravios, demandas y realidades muy sustantivas, ha venido para quedarse, nada garantiza un futuro de crecimiento lineal o consolidación políticos en sus términos actuales que no constituya el logro de una flexible adaptación organizativa, estratégica y discursiva de los movimientos y organizaciones indigenistas a las circunstancias cambiantes de su entorno nacional e internacional. Las presentes dificultades de los gobiernos de Toledo en Perú o Lucio Gutiérrez en Ecuador constituyen buena muestra de todo ello.

* Una primera versión de los argumentos aquí expuestos fueron defendidos con el título “Peasants into Indians” en la Reunión del *Research Committee on Politics and Ethnicity* de la IPSA, en París en Mayo de 2002. El autor desea agradecer las sugerencias y críticas realizadas por los asistentes al encuentro, así como posteriormente por Manuel Alcántara, Ludolfo Paramio, Natividad Gutierrez, Donna Lee Van Cott y Shanan Mattiace. Asimismo el texto se ha beneficiado en diversa medida de las aportaciones orales y escritas de Águeda Gómez, Angélica Porras, Antonio Gonzáles Urday, Deborah Yashar y Guillermo Trejo.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, X. (1995) “And from Kataristas to MNRistas? The surprising and Bold alliance Between Aymaras and Neoliberals in Bolivia” en Van Cott. (ed.) *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America* N. York: St. Martin’s
- Barry, T. (1995) *Zapata’s Revenge* Boston: South End
- Bastos, S. & Camus, M (1996). *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas* Guatemala: FLACSO
- Bastos, S. & Camus, M. (1995) *Abriendo Caminos. Las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas* Guatemala: FLACSO
- R. Benford and D. Snow (1988) “Ideology, rame Ressonance and Mobilization” en Klanedrmans, B. H. Kriesi, S. Tarrow *From Structure to Action* Greenwich: JAI Press
- R. Benford & D. Snow (2000) “Issue processes and social movements: an overview and assesment” *Annual Review of Sociology* 26: 611-639
- Bengoa, J. (2000) *La emergencia indígena en América Latina* FCE: Santiago de Chile
- Bonfil, G. (1987) *México profundo: una civilización negada* México: CIESAS
- Brett, R.L. (2002) *The popular movement and the politics of ethnicity: Democratisation in Guatemala, 1985-1996* PH. D. Dissertation University of London
- Bronstein, A.R. (2000) *Reconocimiento de la identidad y los derechos de los pueblos indígenas en América latina* OIT
- Brown, M. (1993) “Facing the State, Facing the Word: Amazonia’s Native leaders and the new Politics of Identity” *L’Homme*, 126, pp. 307-326
- Brubaker, R. (1996) *Nationalism Reframed* Cambridge: CUP
- Burguete, A. (edit) (2000) *Indigenous Autonomy in Mexico* IWGIA: Copenhagen
- Chai, Sun-Ki (2001) *Choosing an Identity* Ann Arbor: Michigan U. Press

- Chihu, A. (2002) “La marcha del color de la tierra: un análisis de los marcos del discurso del EZLN” *paper* presentado en el I Congreso latinoamericanista, Universidad de Salamanca
- Cleary, M. R. (2000) “Democracy and Indigenous Rebellion in Latin America” *Comparative Political Studies*, Vol. 33, n° 9, 1123-1153
- Collier, G. (1999) *Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas* Food First: Oakland
- Cotjí, D. (1991) *Configuración política del pensamiento político del pueblo maya* AEMG: Quetzaltenango
- Cotjí, D. (1994) *Políticas para la reivindicación de los mayas de hoy (Fundamentos de los derechos específicos del pueblo maya)* Guatemala: Cholsamaj
- Díaz Polanco, H. (1996) *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indígenas* México: Siglo XXI
- Díaz Polanco, H. (1997) *La rebelión zapatista y la autonomía* México: Siglo XXI
- Dietz, G. (1999) *La Comunidad Purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*, México: Abya-Yala
- Escobar, A. y Alvarez, S. (1992) *The making of social movements in Latin America* Boulder: Westview
- Esman, M. (1994) *Ethnic Politics* Ithaca: Cornell U. Press
- Esquit, A. & Gálvez, A. (1997) *The Mayan Movement Today* FLACSO: Guatemala
- Gamio, M. (1916) *Forjando Patria* México: Porrúa
- González, M. (1997) *Gobiernos Pluriétnicos: la Constitución de Regiones Autónomas en Nicaragua* México: Plaza y Valdés
- Gurr, T.R. (1993) *Minorities at Risk* I. For Peace: Washington
- Gurr, T.R. (2000) *Peoples versus States* I. For Peace: Washington

- Gurr, T. R. & Moore, W. “Ethnopolitical Rebellion: A Cross-Sectional Analysis of the 1980s with Risk Assessments for the 1990s” *American Journal of Political Science* Vol. 41, 4, 1079-1103
- Favre, H. (1996) *L’indigénisme* PUF: Paris; *El Indigenismo* Mexico: FCE, 1998
- Fearon, J. (1999) “What is identity (as we now use the word)?” Paper, Stanford University
- Fearon, J. and Laitin, D. (2000) “Violence and the social construction of ethnic identity” *International Organisation* 54,4, 845-877
- Fearon, J. and Laitin, D. (2003) “Ethnicity, Insurgency, and Civil War” *American Political Science Review* Vol. 97, 1 , 75-90
- Gómez, Águeda (2000) *Indigenismo y Movilización Política: los Tawahka* PhD Dissertation University of Santiago de Compostela
- González, Antonio (2001) *Los movimientos sociales en la Selva Alta del Perú* MA Dissertation, University of Santiago de Compostela
- Gould, J. (1990) *To lead as equals* North Carolina U. Press: Chapel Hill
- Gould, J. (1997) *El mito de la “Nicaragua Mestiza” y la resistencia indígena. 1880-1980* San José: Universidad de Costa Rica
- Gould, J. (1998) *To die in this way. Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje. 1880-1965* Durham: Duke U. Press
- Gutiérrez Chong, N. (1999) *Nationalist Myths and Ethnic Identities- Indigenous Intellectuals and the Mexican State* Nebraska U. Press: Lincoln
- Gutiérrez Chong, N (2002) “Violencia estructural y masacre genocida a los pueblos indígenas de Chiapas (1997) y Oaxaca (2002)” unmp. paper México: UNAM
- Gutiérrez Chong, N. (2003) “Riesgo y masacre genocida en contexto étnico: Acteal y Agua Fría” unpublished paper México: UNAM
- Gray, A. (1997) *Indigenous Rights and Development* Berghahn: Providence
- Hale, Ch. (1994) *Resistance and Contradiction. Miskitu Indians and The Nicaraguan State, 1894-1987* Stanford U. Press

- Hale, Ch. (2002) "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala" *Journal of Latin American Studies* 34, 485-524
- Hardin, R. (1995) *One for All. The Logic of Group Conflict* Princeton: Princeton U. Press
- Harvey, N. (1998) *The Chiapas Rebellion* Durham: Duke U. Press
- Hechter, M. (1987) *Principles of Group Solidarity* Berkeley: California U. Press
- Hechter, M. (2000) *Containing Nationalism* Oxford U. Press
- Horowitz, D. (1985) *Ethnic Groups in Conflict* Berkeley: California U. Press
- Horowitz, D. (2001) *The Deadly ethnic riot* Berkeley: California U. Press
- Johnston, J. (2000) "Pedagogical Guerrillas, armed democrats, and revolutionary couterpublics: examining paradox in the zapatista uprising" *Theory and Society* 29, 463-505
- Kalyvas, S. (1996) *The Rise of Christian Democracy in Europe* Ithaca: Cornell U. Press
- Kriesi, H.P. (1995) "The Political Opportunity Structure of New Social Movements" en C. Jenkins and B. Klandermans *The Politics of Social Protest* Minnesota University Press
- Laclau, E. (1994) *The making of political identities* London: Verso
- Laitin, D. (1998) *Identity in formation* Cornell U. Press: Ithaca
- Laitin, D. (1998b) "Liberal theory and the nation" *Political Theory* Vol. 26, 2 221-236
- Lake, D. & Rothchild, D. (1998) *The International Spread of Ethnic Conflict* Princeton: Princeton U. Press
- López Rivas, G. (1995) *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*
- Lustick, I. (2000) "Agent-based modelling of collective identity: testing constructivist theory" *Journal of Artificial Societies and Social Simulation* Vol. 3, nº 1,

- Marimán, J. (2003) *Nacionalismo chileno y narratives sobre la cuestión nacional mapuche* Tesis DA Santiago de Compostela
- McAdam, McCarthy, and Zald, M. (1999) *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas* Madrid: Istmo
- McAdam, D. Tarrow, S. and Tilly, Ch. (2001) *Dynamics of contention* CUP: New York
- McGarry, J. & O'Leary, B. (1993) *The Politics of ethnic conflict regulations* London: Routledge
- Máiz, R. (2001) "El retorno de la política en las teorías del nacionalismo: estructura de oportunidad, acción colectiva y marcos interpretativos" en M. Camacho, M. Calvillo y J. Mora *Democracia y Ciudadanía en la Sociedad Global* México: UNAM pp. 219-263
- Máiz, R. (2003) "Politics and the Nation: nationalist mobilisation of ethnic differences" *Nations and Nationalism*, Vol. 9 part 2
- Máiz, R. (2003) "Jama, caleta y camello: la corrupción como mecanismo de autorrefuerzo del clientelismo político" en *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 65, 1, 3-39
- Mallon, F. (1995) *Peasant and Nation. The making of colonial Mexico and Peru* California U. Press: Berkeley
- Mallon, F. (1989) "Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America" *Journal of Latin American Studies* suppl. 35-53
- Mariátegui, J.C. (1969) *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana* Obras Completas, Vol 2 Lima: Amauta
- Martínez Peláez, S. (1998)(1970) *La Patria del Criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* México: FCE
- Mattiace, Sh. , Hernández, R.S, Rus, J. (eds.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas* México: Ciesas
- Mires, F. (1991) *El Discurso de la Indignidad Dei*: San José

- Nash, J. (1995) "The reassertion of Indigenous identity: Mayan responses to State intervention in Chiapas" *Latin America Research Review* V. 30, 3 , pp. 7-41
- Nugent, D. (1997) *Modernity at the Edge of Empire. State, individual, and Nation in the northern Peruvian Andes* Stanford: Stanford U. Press
- O'Donnell, G. (1993) "On the State, Democratization, and Some Conceptual Problems" *World Development* 21, 8 1355-1369
- O'Donnell, G. 1994) "Delegative Democracy?" *Journal of Democracy* 15,1 pp. 55-69
- Paramio, L. (2000) "Violencia y desigualdad. Los casos de Perú y Chiapas" *Leviatán*, 82, pp. 57-67
- Paz, O. (1959) *El laberinto de la soledad* México: FCE
- Paz, O. (1974) "Prólogo" a J. Lafaye *Quetzalcoatl et Guadalupe* Paris: Gallimard
- Porras, Angélica (2001) *Indigenismo y movilización política de la etnicidad en Ecuador* PhD Dissert, University of Salamanca
- Purnell, J. (2002) "Citizens and sons of the *pueblo*: national and local identities in the making of the Mexican nation" *Ethnic and Racial Studies* Vol. 25, 2, 213-237
- Rosero, F. (1990) *Levantamiento indígena: tierra y precios* Quito: CEDIS
- Rubin, J. (1997) *Decentering the Regime. Ethnicity, Radicalism, and Democracy in Juchitán* Durham: Duke U. Press
- Sánchez, C. (1999) *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía* México: Siglo XXI
- Silverston-Scher, M. (2001) *Ethnopolitics in Ecuador* Miami U. Press
- Sieder, R. (1998) *Guatemala after the Peace Accords* London: Institute of Latin American Studies
- Sieder, R. (2002) *Multiculturalism in Latin America* Palgrave
- Stavenhagen, R. (1992) "Challenging the national-state in Latin America" *Journal of International Affairs* 45,2 421-440
- Stavenhagen, R. (1996) *Ethnic Conflicts and The State* MacMillan: Basingstoke
- Stavenhagen, R. (2001) *La cuestión étnica* México: El Colegio de México

- Stavenhagen, R. (2002) "Recognising Indigenous Law and the Politics of State Formation in Mesoamérica" en R. Sieder op. cit. 24-45
- Tarrow, S. (1994) *Power in Movement* Cambridge: CUP
- Trejo, G. (2000) "Etnicidad y movilización social. Una revisión teórica con aplicaciones a la cuarta ola de movilizaciones indígenas en América Latina" *Política y Gobierno*, Vol. VII, 1 pp. 205-250
- Trejo, G. (2002) "Does decentralization encourage the emergence of subnational movements of self-determination? The emergence of an indigenous autonomy movement in Mexico" Paper Annual Meeting of the APSA, Boston
- Van Cott, D. L. (ed.) (1994) *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America* MacMillan: Basingstoke
- Van Cott, D.L. (2000) "Party system development and Indigenous Populations in Latin America" *Party Politics* V.6. Nº2 pp.155-174
- Van Cott, D.L. (2000) *The Friendly Liquidation of The Past. The Politics of Diversity in Latin America* Pittsburgh U. Press
- Van Cott, D.L. (2002) "Constitutional Reform and Ethnic Rights in Latin America" *Parliamentary Affairs*
- Van Cott, D.L. (2004) "From exclusion to inclusion: Bolivia's 2002 elections" *Journal of Latin American Studies* (forthcoming)
- Van Cott, D.L. (2004) *Indigenous People's Political Parties in Latin America* Cambridge: Cambridge U. Press
- Vasconcelos, J. (1925) *La raza cósmica* México: Espasa
- Walker, Ch. (1999) *Smoldering Ashes. Cuzco and the Creation of Republican Peru* Durham: Duke U. Press
- Warren, Kay B. (1998) *Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya activism in Guatemala* Princeton U. Press
- Wilson, R. (1995) *Maya Resurgence in Guatemala* Norman: Oklahoma U. Press

- Yashar, D. (1996) "Indigenous protest and Democracy in Latin America" in J. Dominguez and A. Lowenthal eds. *Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 1990s* Baltimore: John Hopkins U. Press
- Yashar, D. (1997) *Indigenous Politics and Democracy* Working Paper, Kellogg Foundation, Notre Dame
- Yashar, D. (1999) "Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America" *World Politics* 52.1 pp. 76-104
- Yashar, D. (2004) *Contesting citizenship: Indigenous movements, the State and the post-liberal challenge in Latin America* Cambridge: Cambridge U. Press
- Young, C. (1976) *The Politics of Cultural Pluralism* Wisconsin U. Press: Madison
- Zamosc, L. (1994) "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands" *Latin American Research Review* Vol. 29, 37-59

FIGURA 1. CONFLICTO Y COMPETENCIA EN EL CAMPO DE LAS IDENTIDADES EN AMÉRICA LATINA

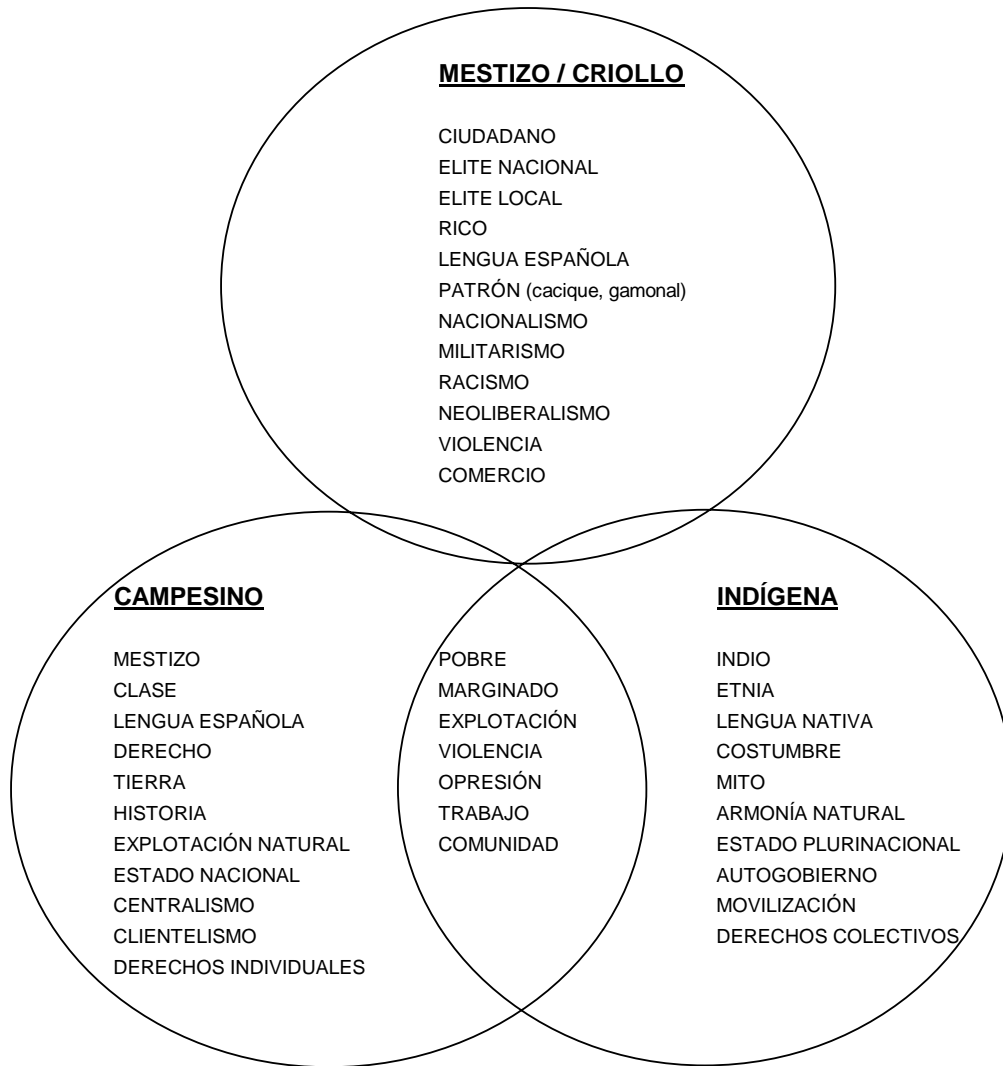
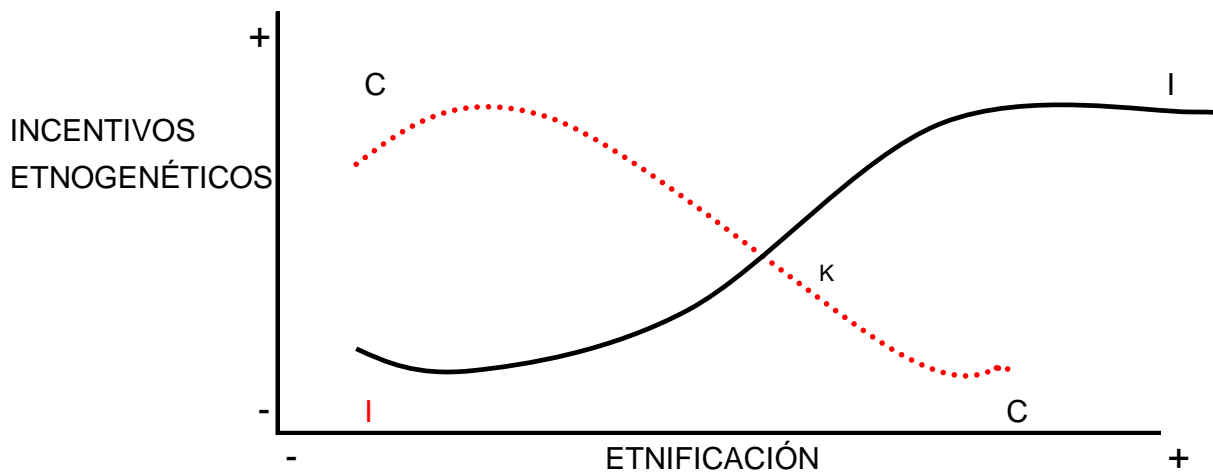


FIGURA 2. EL JUEGO DE LAS IDENTIDADES

		B	
		CAMPESINO	INDIO
A	CAMPESINO	2,2	1,1
	INDIO	1,1	2,2

**FIGURA 3. COMPETICIÓN DE IDENTIDADES
INDÍGENA CAMPESINA**



- C Identificación campesina
- I Identificación indígena

Figura 4 MARCOS IDENTITARIOS DE LOS MOVIMIENTOS INDIANISTAS EN AMERICA LATINA

