

América Latina: ¿identidad o mestizaje?

La nación en juego

Christian Gros

En este artículo el autor examina el lugar que se ha dado a las poblaciones indias en el proyecto nacional de los países latinoamericanos, durante el periodo que va desde la independencia hasta las reformas constitucionales actuales. Después analiza lo que puede significar el reconocimiento de la historicidad de los pueblos indígenas: cuándo se constituyen, cómo interviene un nuevo “actor” étnico y en qué sentido el Estado modifica su política indigenista. Por último, explora la posibilidad de encontrarnos ante la construcción efectiva de nuevas fronteras en el seno de las naciones que en lo sucesivo se llamarán “multiculturales”.

▶ 127

In this article the author examines the place granted to the Indian peoples in the Latin-American countries national project, during the period from their Independence to the current constitutional reforms. He then goes on to analyze what the recognition of the historicism of the indigenous peoples can signify: when they establish themselves, how a new ethnic “actor” intervenes and in what sense the State modifies its Indian affairs policy. Lastly, he explores the possibility of our facing the effective construction of new frontiers in the heart of nations which from now on will be designated as "multi-cultural".

CHRISTIAN GROS: Institut de Hautes Études de l'Amérique Latine, Université de Paris III.
Cátedra patrimonial, CIESAS-Conacyt, México.

Traducción de Isabelle Marmasse.

Desacatos, núm. 10, otoño-invierno 2002, pp. 127-147.

Este texto tuvo por origen una ponencia presentada bajo el título “De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en un contexto de globalización”, en el coloquio “Museo, memoria y nación”, Bogotá, noviembre de 1999. Es una versión ampliada y profundamente reelaborada del texto publicado en español en las actas del coloquio (Sánchez, Wills, 2000).

EN UNA AMÉRICA LATINA que no imaginaba la posibilidad de otros proyectos de nación más que aquella de la nación mestiza (León Portilla, 1979), este fin de siglo quedará siempre en la memoria como el tiempo de crítica radical.

Hoy en día, cuando podríamos suponer que el gran proyecto asimilacionista estaría prácticamente concluido y que la apertura al gran mercado desocializado y a su racionalismo transnacional iban a terminar de una vez por todas con el trabajo de disolución de identidades étnicas consideradas como residuales, ¡sucede lo contrario!

En todos los países vemos que se han organizado poblaciones indígenas que afirman, con mayor o menor fuerza, su presencia y sobre todo su derecho a existir como entidades culturalmente diferentes y autónomas en el seno de una nación, reivindicando su futuro, su historia. Es decir, a ser reconocidas como parte de “pueblos” o “nacionalidades” dentro de naciones multiculturales.

En América Latina, la “cuestión indígena” se salió definitivamente del campo del indigenismo tradicional donde estuvo encasillada desde la independencia. Alcanzó una nueva visibilidad, se politizó y obtuvo fuertes apoyos en lugares nuevos, sobre todo en el ámbito internacional, donde se *conjugó* con otras temáticas globales que van desde los derechos humanos hasta la ecología (Hale, 1997).

Más sorprendente aún, un cierto proyecto, que se orientaba hacia la construcción de nuevas fronteras étnicas al interior de distintos países de la región, se vio ratificado por un creciente número de países que modificaron sus leyes —y sus constituciones— para “autoidentificarse” en lo sucesivo como pluriétnicos y multiculturales (Iturralde, 1997). La presencia de grupos étnicos, que hasta hace poco eran un elemento sociológico o cultural que ni la ley ni el discurso nacional querían tomar en cuenta, se volvieron la base sobre la cual se pretendía construir un nuevo proyecto nacional, un nuevo imaginario.



Kikapoo / Archivo INAH, facilitado por el Instituto Estatal de Documentación de Coahuila

Sin duda, queda un largo y azaroso camino por recorrer entre esta nueva definición de nación y su traducción efectiva en numerosos dominios de la realidad económica, social y política.

Sin embargo, no se puede subestimar la dimensión simbólica y de desempeño de dicho reconocimiento: estamos ante la discontinuidad de cara a un proyecto histórico que data de dos siglos. La ruptura con el “gran discurso” de la nación como una entidad homogénea según el modelo clásico: un pueblo, un idioma, una cultura, un territorio (Habermas, 1998; Touraine, 1992).

Para los latinoamericanos que fueron socializados en un *habitus* distinto, nadie duda que sea difícil hacer suyo este reconocimiento oficial de su diversidad cultural y, por lo mismo, aceptar la existencia de derechos particulares —para los indígenas, los afroamericanos— que no sean los mismos para todos de la comunidad nacional. Esta crítica del concepto de identidad se refuerza cuando el reconocimiento se acompaña de otras transformaciones inducidas a través del colapso del Estado benefactor y de la aceleración de la “globalización”.

En este texto examinaré primero el lugar que se ha dado a las poblaciones indias en el proyecto nacional, durante el largo periodo que va desde la independencia hasta las reformas actuales. Después, intentaré comprender lo que puede significar el reconocimiento de la historicidad de los pueblos indígenas: cuándo se constituyen, cómo interviene un nuevo “actor” étnico y en qué sentido el Estado modifica su política indigenista. Por último, exploro la posibilidad de encontrarnos ante la construcción efectiva de nuevas fronteras en el seno de las naciones que en lo sucesivo se llamarán “multiculturales”.

Estoy consciente del carácter azaroso y reductor de tal empresa. ¿Cómo es posible dar cuenta en sólo algunas páginas de la diversidad de esta región: diversidad geográfica, histórica, de población, económica? ¿Qué tienen en común, desde el punto de vista que nos atañe, países con poblaciones indígenas numerosas y mayoritarias en sus campos, con otros en donde los indígenas hoy por hoy son y seguirán siendo escasos en términos numéricos? Quizá precisamente —y he allí mi hipótesis— el hecho de haber compartido a lo largo de toda su historia un mismo concepto de comunidad como nación y,

hoy en día, el hecho de que deben encauzarla nuevamente más o menos en la misma dirección... Es al menos la idea que definiendo, limitando mi ambición a esbozar aquí algunos argumentos nodales que sin duda merecen un desarrollo más amplio.

I. NUEVO MUNDO, VIEJAS NACIONES

Para entender la dimensión de las recientes transformaciones es necesario tomar en cuenta que América Latina se conforma de países que entraron muy temprano en el proceso de constituirse en naciones modernas. En esta región surgieron Estados organizados como naciones antes de que en Europa se consolidara la unidad Italia y se construyera la Alemania de Bismarck. Las naciones americanas independientes ya existían formalmente en sus fronteras cuando las grandes potencias coloniales aún no se habían repartido, en la conferencia de Berlín, el continente africano, y cerca de un siglo y medio antes de que el proceso de descolonización viniera a redefinir el mapa político del planeta.

En su famosa “carta de Jamaica”,¹ Simón Bolívar expresó lo que llamaré el “dilema latinoamericano”: “No somos —dijo— ni indios ni españoles, somos una suerte de intermediario entre los legítimos dueños del país (*es decir, los indios* —CG) y los usurpadores españoles” (Bolívar, 1996, pp. 112-128). Y, sin embargo, era esta “especie intermediaria” —los criollos— que no eran “los legítimos dueños del país” y quienes, a principios del siglo XIX, ¡se sentían portadores del proyecto histórico de construir nuevas naciones!

El problema para Bolívar² y su casta o clase no era fácil: ¿sobre qué principios políticos se aseguraría la legitimidad de sus proyectos de independencia?, ¿cómo concebir la nación en el Nuevo Mundo?

No era posible pensarla como una “comunidad de sangre” como se hizo más tarde en la Europa del siglo XIX

¹ Kingston, 6 de septiembre de 1815; y en términos muy similares en su discurso de Angostura el 15 de febrero de 1819, para la inauguración del Segundo Congreso Nacional Venezolano, pp. 35-55.

² Para un análisis de la postura fluctuante de Bolívar a este respecto véase Favre, 1986.

con la visión romántica alemana, ya que en esta tierra colonizada tal comunidad no existía. Tampoco era posible concebir la nación sobre la base de una comunidad cultural, cultura que habría sido compartida por un pueblo oprimido. El mundo colonial que se buscaba abolir había desarrollado cuidadosamente la organización y perpetuación de una sociedad de castas en la cual las fronteras entre los grupos se identificaban gracias a las fronteras culturales. No olvidemos que en esto último, como en toda sociedad del antiguo régimen, las culturas debían mantener sus diferencias para permitir la reproducción del sistema (Gellner, 1989).³ Además, en el ámbito latinoamericano, la elite criolla que nutría el proyecto de emancipación era hija de España y de su cultura, compartía con el poder colonial el mismo idioma —el castellano— y la misma religión —el catolicismo— (Anderson, 1983).

La nación tampoco podía pensarse bajo una forma políticamente conservadora o reaccionaria, tal como se hizo después en otras partes, es decir como la prolongación natural de un espacio social y político heredado del antiguo régimen. Una nación en la cual cada uno de los grupos sociales permaneciera en su lugar, con su fuero, su representación política, sus privilegios. Al contrario, para la elite criolla el proyecto de construcción nacional minaba su legitimidad en el encauce de un orden colonial considerado injusto, discriminatorio e incapaz de traer el progreso. Para esta elite, la independencia significaba negarse al *pactismo* y su orden, y debía favorecer la construcción de una nueva sociedad organizada en torno a un proyecto político igualitario y por ende moderno.

De tal suerte que la solución al dilema bolivariano fue aquella del lugar y del momento, inspirada por el liberalismo anglosajón (la Independencia estadounidense daba un ejemplo muy cercano) y por la Revolución francesa. La independencia se justificaba porque debía culminar en la creación de una “nación de individuos”, individuos libres e iguales, fraternos, unidos por el mismo proyecto,

por un mismo contrato o Constitución, por un mismo mercado. No pudiendo ser una comunidad basada en el mito del origen común, entonces sería una comunidad política construida alrededor de una utopía. Utopía porque la realidad social y cultural de la época estaba muy alejada de la nación que se quería crear. De hecho, en el momento de la independencia, no existía ninguna igualdad económica y social entre los descendientes de las antiguas castas que poblaban los países recientemente emancipados, y a principios del siglo XIX no había nada que pudiera concebirse como una cultura común.

Parafraseando la carta de Massimo d'Angelo que decía, hablando de la nueva Italia: “Creamos Italia, ahora nos falta crear a los italianos” (Hobsbawm, 1992), Bolívar hubiera podido decir para cada nuevo Estado independiente: “Creamos Colombia, Perú, Bolivia, ahora nos falta crear a los colombianos, peruanos, bolivianos”, etcétera. Un programa vasto y difícil...

2. EL PROYECTO LIBERAL

Para hacer coincidir el país “real” con el “formal”, para salvar este abismo analizado con tanto talento por Octavio Paz hablando de México (en *El laberinto de la soledad*), la propuesta liberal fue asimilar a los indígenas (y a los negros), convertir este mundo salvaje y peligroso, degenerado por el servilismo y la esclavitud inherentes al orden colonial, en un pueblo de ciudadanos. Pero, ¿cómo lograrlo?

Acabando con la territorialidad indígena (y con el pago del tributo) que iba en contra de una sociedad compuesta por individuos libres de toda filiación comunitaria,⁴ individuos dueños de sus tierras o de su fuerza de trabajo y reunidos en el mercado (de allí el ataque frontal que, desde la independencia recién adquirida, se hizo en contra de la comunidad indígena y de sus tierras colectivas heredadas de la época colonial); trabajando en el desarrollo de una educación separada de la Iglesia y

³ Lo que no impidió que poco después se produjera el mestizaje, como bien lo ha mostrado S. Gruzinski en su trabajo dedicado a México. Sobre la organización de distintos grupos de la sociedad colonial, consúltese el trabajo esclarecedor de C. Bernand (2000).

⁴ Con el fin del orden comunitario, el indio debía ser liberado de su condición, como el negro debía serlo con la abolición de la esclavitud.



Petrograbados “El Pelillal”, municipio de Ramos Arizpe, Coahuila / Foto de Jan Kuijt

capaz de crear una comunidad de culturas fundada en el uso de un mismo idioma por *todos*, así como en la enseñanza de las Luces, de la Razón;⁵ en fin, favoreciendo el mestizaje biológico y cultural entre los distintos componentes de la sociedad (una manera de barajar las cartas y de proteger en el futuro a una nueva comunidad de sangre)... Es decir, este programa vasto y ambicioso, que requería tiempo, se enfrentó a las reacciones conservadoras y, muy a menudo, a la hostilidad de los indígenas.

Vemos entonces cómo, en realidad, no había cabida ni futuro para la población indígena como tal en ese proyecto nacional. Ésta, privada de toda historicidad, existía

como una categoría social en tutela,⁶ la herencia de un pasado que se quería abolir, una “mancha” que había que eliminar. Debía desaparecer lo más pronto posible en la república de los sueños liberales.

No obstante, un siglo después de la independencia, es menester confirmar que ese proyecto asimilador y con intenciones generosas aún estaba lejos de realizarse. La enorme mayoría de la población no entendía el español o lo hablaba muy mal, aún no sabía leer y escribir, y no estaba más que parcialmente ligada al mercado. Asimismo, la población india (puesto que es de ésta de la que se trató primero), aunque guardó sus tierras y filiaciones comunitarias o vivía como peones ligados a una hacienda, todavía no podía considerarse, desde el punto de vista liberal, que formara parte de la República. Apartados del voto y de la elección a causa del analfabetismo,⁷ falta de propiedad privada o de “libertad”, seguía estando subordinada, apartada de la familia política, fuera del contrato social. Si bien existía el Estado, la nación aún estaba en vías de llegar a ser.

3. LA FUSIÓN NACIONAL-POPULISTA

Si nos desplazamos ahora hacia un tiempo mucho más cercano, aquel del nacional-populismo —*grosso modo* las décadas de 1930-1960—⁸ vemos que hubo apenas mayor cabida para el reconocimiento político de las poblaciones indígenas. Cuando comenzó esta época, tras la Gran Crisis, el reto del proyecto liberal era patente. Una población india numéricamente importante aún vivía alejada de la “civilización”. Al parecer, quedaba todo por hacer.

No obstante, esta vez podría pensarse que el proyecto de creación de naciones verdaderas, modernas e independientes, tales como las que se imaginaron durante el

⁷ El derecho al voto a los analfabetos no se acordó hasta 1979 en Ecuador, y en 1988 en Brasil, cuando ambos países democratizaron sus instituciones.

⁸ Si bien la crisis de 1929, así como los cambios económicos y políticos que provocó marcan clásicamente el principio del nacional-populismo, el fin del modelo, en sus distintas variantes, es menos fácil de fechar. Países como Perú, Ecuador o Panamá conocieron en la década de los años setenta un nacional-populismo tardío, en tanto que desde 1964 Brasil entró en una dictadura (Touraine, 1988).

⁵ Utilitarismo y positivismo harán buena mancuerna en los proyectos de educación liberal.

⁶ Hasta fecha muy reciente, en Brasil, Colombia y otras partes, los indios “no civilizados” estaban bajo la protección del Estado que los consideraba como “minusválidos”, y ejerció sobre ellos su tutela.

siglo anterior, podría por fin realizarse y permitir la “pe-ruanización” o “mexicanización”, es decir, la “nacionalización” definitiva de todos aquellos que vivieran en Perú o en México o en cualquier otra parte. Puesto que ahora ya no sería la vieja elite dominante, la oligarquía liberal o conservadora, la que controlaría y orientaría el proyecto nacional sino el Estado: un Estado “nuevo”,⁹ fuerte, modernizador, emprendedor, corporativista y autoritario; un Estado capaz de extender la educación en el mundo rural, de proceder a una indispensable reforma agraria, de favorecer la migración hacia las ciudades, de desarrollar economías “hacia adentro” y de organizar el mundo del trabajo con sus nuevas filiaciones; un Estado capaz de movilizar políticamente a las masas en torno a su jefe y a su partido, es decir, que podría hacer lo necesario para establecer la democracia que se quería “orgánica”, “real”, y volver a fundar la nación (Touraine, 1983).

La política indigenista, sobre la cual el México de Cárdenas ejerciera su liderazgo, tenía que organizarse durante este periodo en torno a ese objetivo, y su propósito explícito, de una punta a la otra del continente, sería la asimilación definitiva de la población india: la transmutación del indio pobre en miembro con todos los derechos de una comunidad nacional pensada explícitamente como mestiza. Debidamente educado, dotado de tierras, o habiendo partido a emplearse en las ciudades, en el marco de una organización corporativista, el indio debería entonces abandonar su atraso cultural para transformarse en campesino, obrero o empleado. Así, y sólo así, podría trabajar en la construcción nacional y participar en su proyecto colectivo.

Inaugurado en México, retomado después con diversos nombres, este modelo sirvió de referencia. Así, en 1952 en Bolivia tras la revolución y reforma agraria, Paz Estenssoro declaró que, en lo sucesivo, ya no habría indios en su país. Veinte años más tarde en Perú el general Velasco hizo lo mismo: expropió las tierras de las grandes haciendas y promulgó una ley de comunidades campesinas que reorganizaba el mundo rural; decretó, casi ciento cincuenta años después de San Martín, el fin

del problema indio.¹⁰ Antes que ellos Justo Sierra, fundador de la Universidad Nacional de México (ahora UNAM), respondiendo a través del tiempo a Simón Bolívar ya decía: “Somos mexicanos porque no somos ni indios ni españoles” (Aguirre Beltrán, 1983), lo que significaba claramente que, a la inversa, un indio no podía ser reconocido como “mexicano” a menos que abandonara su idioma, se mestizara y aprendiera la nación en los pupitres de la escuela...

Cabe destacar que en la década de los años sesenta la izquierda latinoamericana, que denunciaba una nueva dependencia en América Latina, se adhirió ampliamente a este proyecto nacional (Gros, 1991; Le Bot, 1993): con el advenimiento del socialismo, el fin de la “dependencia” y de su corolario, el colonialismo interno; con “la democracia en México” u otra parte, los obstáculos estructurales que mantenían a la población indígena en su condición subordinada debían desaparecer y con ellos las formas de enajenación cultural que alimentaban su explotación. En esta nueva sociedad se creía que la población de origen india podía, como proletariado desindianizado, participar en términos de igualdad en el gran proyecto nacional de liberación social.¹¹

¿Puede decirse hoy en día que, como en el caso anterior, este proyecto asimilacionista de construcción de nación fue otro fracaso? La respuesta merece ser cuando menos matizada. Si se analiza con objetividad lo que se produjo durante estas décadas en un país como México, y en menor medida en otros como Perú, Bolivia, Ecuador o Chile (para incluir países con fuerte población india), es cierto que fueron muchos, entre los miembros de las comunidades indígenas, los que tomaron la vía indicada por el poder. Durante esa época, en América Latina, muchos se movilizaron y participaron en un proyecto de cambio social que les significó el fin de una discriminación y la única posibilidad de participar en “la gran

⁹ Para retomar la expresión brasileña de *Estado novo* que se refiere a la nueva era que se abre con el gobierno de G. Vargas.

¹⁰ Piensa realizar en el medio agrario el programa de Mariátegui, quien declaraba que la cuestión india se resolvería con la reforma agraria. San Martín, en 1821. En 1857, por decreto, los indios desaparecieron de los textos en Ecuador (Guerrero, 97), y pasó lo mismo en México en 1922.

¹¹ Es el caso especial de Guatemala; entre los movimientos de lucha armada, tras la contrarrevolución que siguió a la caída de Arbenz.

sociedad”. En resumidas cuentas, millones de hombres y mujeres optaron por el idioma español que se enseñaba en las escuelas, en el campo se afiliaron a las organizaciones campesinas que no reivindicaban una identidad india, o se fueron a las ciudades con la esperanza de una vida diferente dentro de una nueva comunidad mestiza.

Dicho esto, a finales del siglo XX los censos llevados a cabo en los distintos países de la región muestran que la población india nunca antes fue tan numerosa (Celade, 1994).¹² Entonces, no todos pudieron o quisieron asimilarse. Y en adelante se perfiló un proceso diferente: hombres y mujeres (a veces eran ellos mismos, o con sus hijos), en número creciente, sin perder una ciudadanía recientemente adquirida, reivindicaron en el campo e incluso en las ciudades (Aravena, 2000)¹³ su filiación indígena (como mapuches, aymarás, quichuas, mayas, mixtecos, etcétera); y otros, más numerosos todavía, que se habían quedado “encerrados” en una filiación comunitaria, o al margen en lejanas regiones de refugio pretendieron en lo sucesivo integrarse y tener acceso a una nueva ciudadanía mediante la promoción de su identidad particular.

Entonces, el proyecto nacional-populista de integración nacional, vía el mestizaje cultural y la asimilación, pareciera alejarse. Impugnado por un creciente número de intelectuales, rechazado públicamente por las organizaciones indígenas, el proyecto estaba además desaprobado, en lo más alto, mediante un conjunto de reformas constitucionales que hicieron referencia explícita al carácter pluriétnico y multicultural de la nación.

4. REVOLUCIÓN CONSTITUCIONAL

¿En dónde, mejor que en una constitución, vemos perfilarse el proyecto de nación que persigue y reivindica un país? Sobre todo en una América Latina, émula de Seyes,

que desde su independencia no ha cesado de legislar en la materia.

A la fecha, la mayoría de los países han reformado o adoptado nuevas constituciones y se reconocen como naciones pluriétnicas y multiculturales. Iniciado en 1987 por una Nicaragua en guerra que institucionalizó su revolución y reconoció un estatuto de autonomía para la población de la costa atlántica, el movimiento siguió en Brasil, que en 1988 concluyó la fase de “transición democrática” tras la caída de los militares. Tocó después a Colombia, que en 1991 adoptó una nueva *carta magna* con la esperanza de así abrir un espacio democrático favorable a la solución de los conflictos que la afligían, y de México que reformó el artículo 4 de su Constitución (véase recuadro). En 1992, con el quinto centenario del “encuentro de dos mundos”, fecha muy simbólica que movilizó a las organizaciones indígenas de un extremo a otro del continente, Paraguay siguió el movimiento.

México

Reforma constitucional de 1992

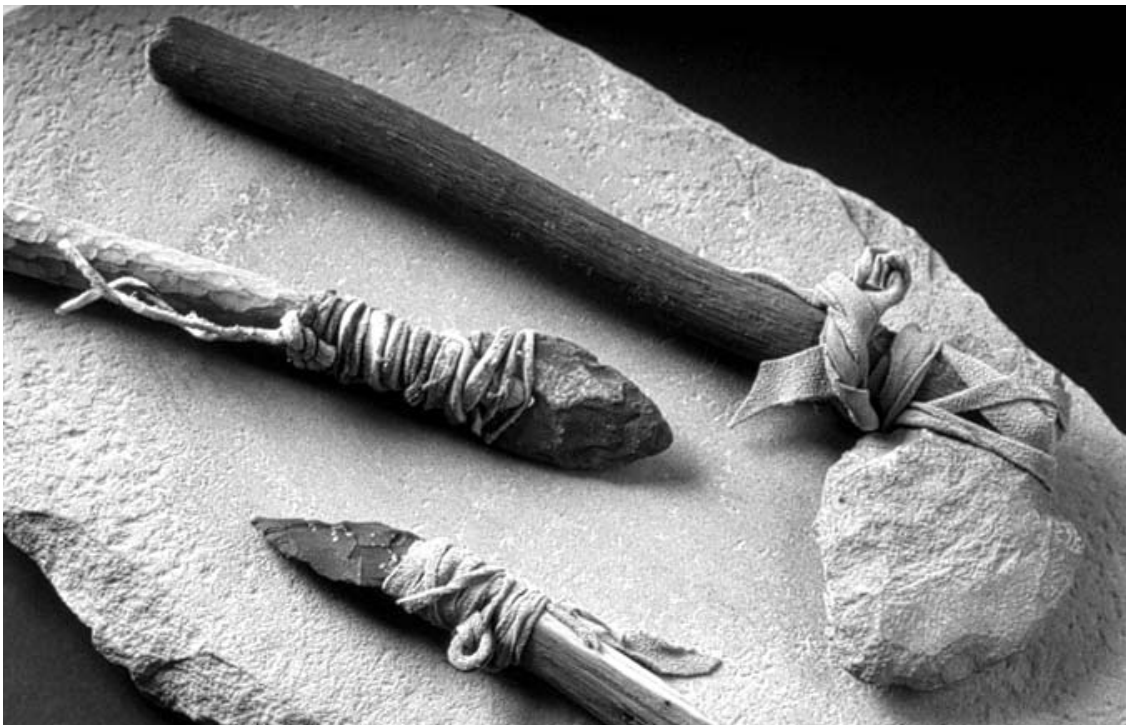
Artículo 4. La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley. El varón y la mujer son iguales ante la ley. Ésta protegerá la organización y el desarrollo de la familia.

▶ 133

¹² El enorme crecimiento demográfico que conocen los pueblos indígenas es responsable de este fenómeno. Compensó más que la pérdida debido a las migraciones hacia las ciudades o al extranjero.

¹³ Para la sorpresa general, en el censo de 1992 en Chile, 44 por ciento de las 928 000 personas que se identifican como mapuches vivían en la capital.

Después le tocó a Perú (1993), a Bolivia (1994) y a Ecuador en 1998. En el año 2000 este proceso encontró su epílogo provisorio en Venezuela que, desde el preámbulo de su nueva Constitución, se reconoció en el proceso de formación de una nación bolivariana, pluriétnica y



134 ◀ Hacha y flechas / Museo de Desierto, Saltillo; Foto de Jan Kuijt

multicultural.¹⁴ Entonces un vasto movimiento¹⁵ —a la fecha, un total de 14 países están directamente implicados— que se reforzó con la ratificación de la convención 169 de la OIT, “Convención relativa a los pueblos indígenas y tribales”. Dicha convención, que constituye la piedra angular del derecho positivo internacional en materia de derechos colectivos para los pueblos tribales e indígenas, rompió con el carácter asimilacionista propio de la convención 107 que la precedió.¹⁶ Observemos, ya que esto es significativo en la nueva orientación tomada por

América Latina en esta materia, que de los 14 países que ratificaron la convención 169, diez son latinoamericanos.¹⁷ Observemos también que está en curso la redacción de un “Proyecto de declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas”, en el marco de la OEA, convención que debe retomar, al reforzarlas, las disposiciones principales de la convención 169 (OEA, 99).

Esta redefinición de nación podría tener sólo un valor simbólico —pero no olvidemos que la nación, como comunidad “imaginada” (Anderson, 1983), se compone de símbolos de este tipo—, si no se acompaña generalmente

¹⁴ Cf. *supra*; Venezuela, Preámbulo.

¹⁵ No obstante, señalemos dos excepciones notables, aunque de naturaleza distinta: Chile, que a falta de poder modificar a la fecha una constitución redactada en la época de la dictadura militar, se contenta con una ley (la Ley núm. 19253 de 1993, llamada Ley Indígena) y no ha ratificado la convención 169; y Guatemala, que después de los acuerdos firmados con la UNRG en marzo de 1995 ratificó la convención 169 en 1996, pero en 1999 rechazó por referéndum su reconocimiento formal como nación multiétnica.

¹⁶ La convención 107 relativa a las poblaciones indígenas y tribales, adoptada en 1957.

¹⁷ La OIT considera como “pueblos indígenas” a los que viven en países independientes y que son “descendientes de las poblaciones que habitaban el país, o una región geográfica a la cual pertenece el país, en la época de la conquista o de la colonización o el establecimiento de las fronteras actuales del Estado, y que cualquiera que sea su estatus jurídico, conservan sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas propias o algunas de ellas” (art. 1). El mismo artículo agrega: “El sentimiento de pertenencia indígena o tribal debe considerarse como un criterio fundamental para determinar los grupos a los cuales se aplican las disposiciones de la presente convención.”

del reconocimiento de un conjunto de derechos colectivos para los pueblos indígenas. Citemos los más notables: derechos territoriales sobre las tierras ancestrales; reconocimiento a las comunidades como sujetos de derecho dotados de una personalidad jurídica; derecho a las formas específicas de organización y de gobierno respetando las autoridades consuetudinarias; derechos culturales que engloban el uso de una lengua nativa y el derecho a las formas específicas de educación bilingüe y

bicultural; reconocimiento a la validez jurídica y al ejercicio del derecho consuetudinario dentro de las comunidades (siempre y cuando no contradigan los derechos humanos); derechos particulares en materia de propiedad intelectual, de riquezas naturales renovables y no renovables, etcétera.

Ahora bien, admitamos aquí que no todo es igual y que si bien en algunos países estos nuevos derechos se pueden traducir de manera radical en hechos mediante

Ecuador, Constitución de 1998. Reconocimiento de los derechos colectivos

Art. 1: El Ecuador es un estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico. [...] El Estado respeta y estimula el desarrollo de todas las lenguas de los ecuatorianos. El castellano es el idioma oficial. El quichua, el shuar y los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas, en los términos que fija la ley.

Art. 84: El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas, de conformidad con esta Constitución y la ley, el respeto al orden público y a los derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:

1. Mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico.
2. Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial.
3. Mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley.
4. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.
5. Ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras.

6. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural.
7. Conservar y desarrollar sus formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de la autoridad.
8. A no ser desplazados, como pueblos, de sus tierras.
9. A la propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales; a su valoración, uso y desarrollo conforme a la ley.
10. Mantener, desarrollar y administrar su patrimonio cultural e histórico.
11. Acceder a una educación de calidad. Contar con el sistema de educación intercultural bilingüe.
12. A sus sistemas, conocimientos y prácticas de medicina tradicional, incluido el derecho a la protección de los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas de interés vital desde el punto de vista de aquella.
13. Formular prioridades en planes y proyectos para el desarrollo y mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales; y a un adecuado financiamiento del Estado.
14. Participar, mediante representantes, en los organismos oficiales que determine la ley.
15. Usar símbolos y emblemas que los identifiquen.

Art. 85: El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos negros o afroecuatorianos, los derechos determinados en el artículo anterior, en todo aquello que les sea aplicable.

políticas *ad hoc*, en otros tantos apenas se llega más allá que reconocer los grandes ideales. Pero, para quedarse precisamente en el campo de los grandes ideales, resulta evidente que con el reconocimiento de los derechos culturales para los pueblos indígenas, nos encontramos ante un esquema holístico que da la espalda a lo que estaba en el centro del proyecto liberal y después en el nacional-populista, y parece renovarse con las políticas de protección y de los fueros el antiguo régimen. Primero, por la idea misma de los derechos colectivos, ya que el cuadro liberal no quería hablar más que en términos de derechos individuales. Después, y más concretamente aún, la cuestión central de la comunidad indígena como forma válida de organización social y filiación personal: una (neo)comunidad, que se territorializó otra vez, disponía de una autonomía relativa reconocida en dominios importantes y vio sus tierras salir del mercado (por lo general las tierras indígenas se reconocen como inalienables e imprescriptibles).¹⁸ Una comunidad en la cual los miembros, sometidos al imperio renovado de la costumbre, dependía de las autoridades “tradicionales”. Ruptura en fin si consideramos también la cuestión lingüística y educativa, en la cual hemos visto la posición clave que ocupaba en el proyecto nacional: debía permitir el mestizaje cultural y favorecer la creación de una identidad nacional. Ahora bien, en lo sucesivo, se pretende defender el uso de las lenguas indígenas y se admite la legitimidad de una educación diferente dentro del sistema escolar según su pertenencia étnica.

Ciertamente, en ninguna parte se plantea que la población indígena no dispone también y, en primer lugar, de los derechos individuales, y las nuevas constituciones pretendían todavía, tal como las anteriores, instaurar naciones igualitarias compuestas de ciudadanos que dispusieran de los mismos derechos civiles y políticos. Por

otra parte, el mundo indígena mismo ha cambiado profundamente y nos equivocaríamos al pensar que el reconocimiento de los derechos colectivos equivale a una tentativa de restauración pura y simple de la comunidad indígena. No obstante, en lo sucesivo la nación debía tener en cuenta su historia compartida y la presencia en su territorio de los indígenas (y afroamericanos), supuestos descendientes de los primeros habitantes del lugar y poseedores por ende de derechos particulares. Indígenas que ya no tenían más por destino el mestizaje y la asimilación, y que el Estado debía promover, al contrario, en su especificidad y en sus derechos. Así, la Constitución colombiana adoptada en 1991 declara: “La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país” (artículo 70).

En este nuevo orden constitucional, el individualismo liberal y el comunitarismo deben hacer una buena mancuerna y conjugar el universalismo de las luces con la aceptación de los particularismos de la identidad. Sin lugar a duda, en este fin de siglo Latinoamérica ha entrado en una nueva fase de su historia.

5. NUEVA COYUNTURA

Quisiera subrayar aquí cómo esta redefinición de la nación se inserta en una nueva coyuntura que, iniciada en la década de los años ochenta tomó toda su fuerza en la década de los años noventa,¹⁹ viene a definir un contexto general favorable a la movilización india y propicia para la redacción de nuevas constituciones.

La aceleración del proceso de globalización, la adhesión a los principios neoliberales, y el imperativo democrático son los vectores principales.

a) El proceso de globalización no es nuevo: no ha cesado desde la invención del capitalismo y su lógica de

¹⁸ En países como Brasil, Colombia, Ecuador, Bolivia y Perú, después de la demarcación de las tierras indígenas, millones de hectáreas se vuelven en lo sucesivo inalienables. Pero en otros, el reconocimiento de los derechos colectivos para las poblaciones indígenas se acompaña de disposiciones que abren una brecha en el carácter inalienable de las tierras comunitarias: la reforma al artículo 27 en México, que autoriza con condiciones el desmembramiento de los ejidos; la Ley 24656 de Perú, que hace lo mismo para las comunidades campesinas.

¹⁹ Un giro simbólico se marca en 1992, el quinto centenario del descubrimiento del Nuevo Mundo y el otorgamiento del Premio Nobel a Rigoberta Menchú, india maya de Guatemala, eventos simbólicos que poco tiempo después provocan que la ONU decrete la década de las poblaciones indígenas.

reproducción ampliada. Sin embargo, en este fin de siglo entramos incuestionablemente en una nueva fase marcada por el libre comercio entre los Estados, la circulación acelerada del capital financiero, la difusión planetaria de la información, la extensión de los derechos humanos como imperativo universal, la conciencia de la ecología como problema “global”, todo esto yendo con una drástica reducción de la ecuación tiempo-espacio en lo que, de manera sugerente, hemos denominado la “aldea planetaria”.

Entendemos cómo cada uno de estos temas afecta la concepción que teníamos de la nación soberana y puede enlazarse también con la nueva orientación que toma la “cuestión indígena” que se encuentra por sí misma “globalizada”, en el sentido de que escapa a las definiciones simples y a las políticas locales y está dotada de una visibilidad excepcional a nivel internacional. Al filo de los años, los pueblos indígenas se han vuelto sujeto de derecho positivo internacional, y han adquirido, a los ojos de una parte de la opinión pública occidental, un fuerte capital simbólico (Albert, 1997; Gros, 1999; Wade, 1999). Ecológicamente correctos, defensores de la Tierra-madre frente a un capitalismo altamente predador, practicarían una democracia real dentro de sus comunidades y defenderían el derecho a la diversidad cultural, se opondrían por su presencia y sus reivindicaciones al proceso de homogeneización impuesto del exterior. De allí esta paradoja: si la globalización “desde la cumbre” parece inducir múltiples efectos contrarios a los intereses de las poblaciones indígenas, poniendo en juego su supervivencia en tanto que son entidades diferentes, y por ende puede explicar parcialmente su movilización, les da también “desde la base” nuevos instrumentos que les permiten afirmar su existencia y encontrar aliados. Así, el Estado-nación entendido en su concepto tradicional es criticado desde el exterior por las grandes transformaciones ligadas a la mundialización y desde el interior por el aumento de los movimientos étnicos.

b) *El neoliberalismo*, por su parte, no debe confundirse con el proceso anterior aunque, como resulta evidente, se presentan juntos y como respuesta a su aparente necesidad. El hecho es que la adopción del credo neoliberal

constituye una potente ruptura con la antigua doctrina del Estado fuerte e independiente que estaba al centro del proyecto nacional-populista. En esta nueva situación, el Estado, como dice Bell, es demasiado fuerte para las cosas pequeñas y demasiado chico para las grandes, y esta crisis que lo atraviesa repercute en el proyecto nacional en sí. En lo sucesivo hay que repensar el Estado-nación en sus funciones tradicionales: el Estado soberano, “espacio de protección” (Elias, 1991) y de control; la Nación como identidad cultural. Si bien el Estado no desaparece ni mucho menos, a causa de ello tiene que revisar su ambición a la baja, repensar sus formas de intervención, su anhelo de regular todo, de organizar a la sociedad en torno a su sola voluntad. Confrontado, desde la década de los años ochenta, con la difícil situación económica en la cual se encuentra sumida toda la región, abrió su economía y ejerció políticas de ajuste estructural y de privatización de los servicios públicos, lo que se tradujo en una disminución drástica de los presupuestos sociales a la vez que asistió a una explosión de las desigualdades sociales y a un empobrecimiento considerable de una parte importante de la población, sobre todo en el campo. A esto se agregó el declive del modelo corporativista de gestión social y la corrupción invasora, y ambos debilitaron su legitimidad.

No se trata de desarrollar aquí los efectos del neoliberalismo dominante y de la mundialización en el conjunto de las formas organizacionales que estructuran el campo social. No obstante, sin duda la brutal apertura económica, los ajustes políticos, la crítica al corporativismo sindical y la crisis de los actores de clase, aunados al creciente repliegue del Estado protector provocaron en la región lo que Zermeño llama un “gran desorden” (Zermeño, 1996), así como la necesidad de una recomposición del tejido social. Entonces proponemos que es posible entender el proceso de cambio que toca a las comunidades indígenas como parte de esta dinámica y de estos patrones. Hipótesis que, con las reivindicaciones de identidad que preceden o acompañan al neoliberalismo del Estado nos encontramos, por una parte, ante actitudes defensivas de cara a una crisis que pega con potencia al mundo indígena, pero también, y más fuerte aún, ante una necesidad interna de cambio y de una voluntad de apertura,

de integración y de modernización por vías nuevas: sobre todo la construcción de una etnicidad moderna y potentemente instrumentada.

Sin un gran proyecto nacional capaz de aglutinar a las masas, el Estado neoliberal enfrentó, de su parte, un grave problema de gobernabilidad. Para mantenerse y actuar, dentro de un contexto democrático (véase arriba), tuvo que modificar sus formas de intervención, su articulación con la sociedad. Las políticas de descentralización político-administrativas, establecidas por los gobiernos latinoamericanos durante estos últimos años con el apoyo de los grandes organismos internacionales, constituyen otras tantas reformas que deben entenderse en este nuevo contexto, y va de sí la definición de una nueva política indigenista con la cual, como se verá más adelante, están relacionadas.

138 ◀

c) Esto nos lleva al tercer punto: el *proceso de democratización*. Durante la década de los años ochenta, América Latina conoció una ola de democratización que, iniciada antes de la caída del muro de Berlín, puso fin a un periodo de regímenes autoritarios represivos que en numerosos países cerraron por sí mismos el periodo nacional-populista.²⁰ Sin embargo, esta democratización no puede entenderse como un simple retorno a una normalidad anterior. Se trata, como apuntan ciertos autores, de una “reinención de la democracia”, el encuentro de vastos sectores de la sociedad antes movilizados por el populismo o partícipes de la izquierda radical en los principios de la democracia liberal representativa. Una democracia, que supone el reconocimiento de los derechos individuales (los derechos humanos), debe contar con la opinión pública, debe aceptar la existencia de una sociedad civil (es decir, sobre todo de los actores organizados fuera del control del Estado corporativista) y alimentarse de la presencia de nuevos movimientos sociales (Eckstein, 1989; Escobar, 1992; Offe, 1985), movimientos entre los cuales encontraremos bien ubicado al movimiento indígena. En la mayoría de los países

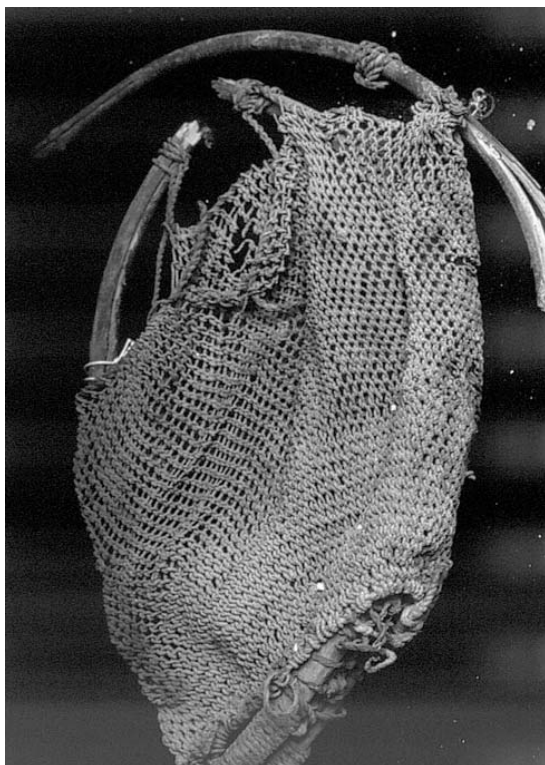
ahora existen nuevos espacios locales y regionales que anteriormente escapaban al debate democrático. Estos espacios son accesibles a las poblaciones locales a raíz de las reformas introducidas en la organización político-administrativa (elecciones de gobernadores de provincia o de departamento, elecciones de presidentes municipales, elecciones de autoridades a nivel *infra*-municipal —parroquia, comunidad indígena, ejido, etcétera). Y esta apertura democrática se combinó con una descentralización de las competencias y los recursos en su dirección. Observemos que esta extensión del sufragio y de las elecciones a los espacios que les eran prohibidos tiene una relación estrecha con la doble cuestión de la legitimidad y de la “gobernabilidad” planteada por la puesta en práctica de las políticas liberales. Coherente con el proceso de descentralización emprendido (transferencia de los poderes de decisión a las bases), se reforzó y propuso refundar la legitimidad del poder, introduciendo los principios de una “democracia participativa”. En las regiones indias se invitó a la población a ejercer sus derechos ciudadanos y, por elección, a participar del poder.

Globalización, neoliberalismo y democratización, estos tres argumentos nodales combinan así sus efectos para desestabilizar el modelo populista y autoritario de la nación que dominó hasta ahora, y favorecer la crítica de la identidad en el aumento de las reivindicaciones étnicas.

6. EL NACIMIENTO DE UN ACTOR INDÍGENA

En varios ensayos (Gros, 1997, 1999) he intentado dar cuenta de la lógica a la cual obedece la creciente movilización política en torno a una identidad india, lo que llamo la “eticidad”. Cómo, en la década de los años setenta, las comunidades en crisis pero paulatinamente liberadas de las antiguas formas de dominación simbólica tuvieron que, frente a un Estado desprovisto de un proyecto coherente y creíble, definir poco a poco un nuevo proyecto con la sociedad nacional. Cómo, con el desarrollo de la educación, la crisis de las haciendas, la apertura al mercado, las experiencias más o menos logradas de las reformas agrarias, el cambio de postura de la Iglesia católica y de la teología de la liberación, la creciente

²⁰ Iniciado en Brasil, se remata actualmente con la transición democrática en México.



Bolso / Museo de Desierto; Foto Jan Kuijt

presencia de nuevos actores nacionales e internacionales (ONGs de desarrollo, de derechos humanos, ecologistas, etcétera), se formó una nueva elite indígena que, con sus asesores (antropólogos, juristas, técnicos de desarrollo), estableció un nuevo tipo de organización indígena, supracomunitario, y construyó un nuevo discurso.

Este movimiento inició en las regiones amazónicas de *Ecuador*, en donde a partir de mediados de la década de los años sesenta la población shuar confrontada con el empuje de la colonización estableció, con la ayuda de los salesianos, una organización social totalmente nueva y destinada a permitir el control de su territorio y su supervivencia económica articulada con el mercado nacional. Su punta de lanza fue un programa de educación bilingüe orientado hacia la formación de una nueva elite indígena capaz de manejar las relaciones de su grupo con la comunidad nacional. Desde las tierras bajas, el movimiento indígena se extendió paulatinamente al resto del país, sobre todo entre las poblaciones indias

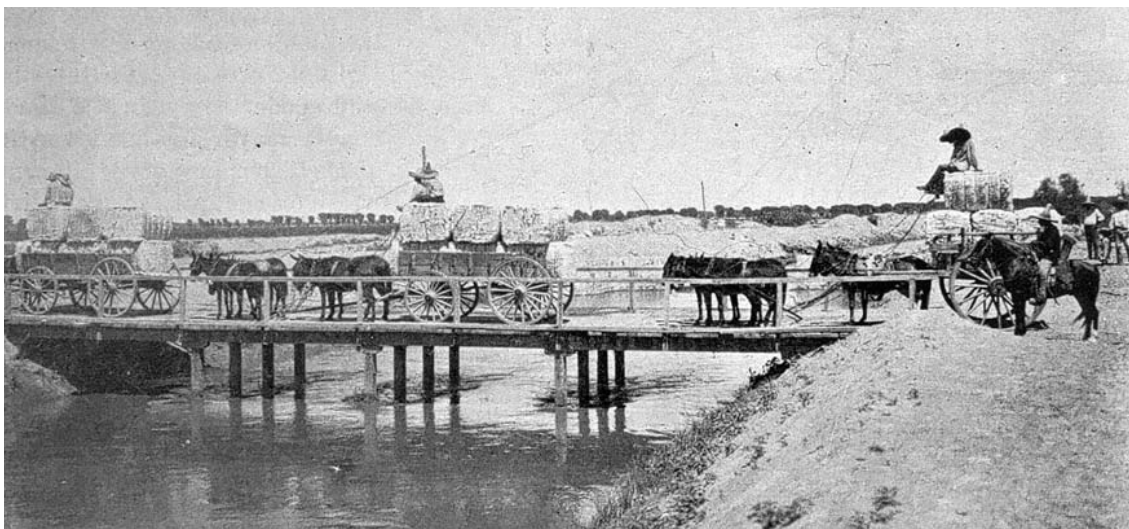
campesinas de las montañas que hasta entonces estaban organizadas en el marco de un sindicalismo campesino de tipo clasista (Santana, 1992). El movimiento indígena en Ecuador fue el primero (y por mucho tiempo el único) en reivindicar, a través de los grupos étnicos que lo conformaban, el estatus de “nacionalidad” y de “pueblo”, traduciendo por ello la voluntad explícita de redefinir la nación dentro de sus fronteras territoriales, para hacer una “nación de naciones”. Su fuerza residía, por añadidura, en su capacidad de poner en práctica una eficaz red de alianzas con otros sectores organizados del país, alianzas que se manifestaban en el curso de los grandes levantamientos indígenas que en varias ocasiones hicieron vacilar al poder (Karakras A., 1998). La Constitución de 1998, sobre la cual imprimió su marca, constituye un paso significativo en dirección de un reconocimiento institucional de la diversidad cultural; y su participación en el golpe de estado frustrado de enero del 2000 indica, para quien lo duda, que en lo sucesivo la cuestión indígena se halla en el centro de la política ecuatoriana. Pero, si Ecuador fue el primero en construir un actor étnico y quedarse a la vanguardia del movimiento, no fue el único. ▶

139

Colombia, desde 1971, vio aparecer en sus montañas a un Consejo Indígena (Gros, 1991, 1996)²¹ que luchaba por recuperar sus tierras comunitarias; estableció sus propias escuelas y, poco a poco, fue imitado por los distintos grupos étnicos que se encontraban esparcidos por todo el territorio nacional. Aunque débil por su número (alrededor del 2 por ciento de la población), en un país con un profundo mestizaje, no por ello el movimiento indio colombiano pesa significativamente menos en la vida política nacional. En 1991, fueron estos dos componentes indígenas, debidamente electos al sufragio universal, los que lucharon por el reconocimiento del carácter pluriétnico del país y la adopción de los derechos colectivos para su población india (y afrocolombiana).

En *Bolivia*, desde la revolución de 1952, dos actores estructuraron el debate social: los mineros del estaño, fuertemente organizados en el marco del sindicalismo que tomó su fuerza del control ejercido sobre la primera

²¹ El Consejo Regional Indígena de Cauca (CRIC).



Hacienda / Fondo Azocena

140 ◀

riqueza nacional, y los campesinos quichua y aymará surgidos de la reforma agraria. Esta estructura fue encausada por la crisis minera y un aumento de reivindicaciones étnicas en el movimiento campesino, que desde entonces rompió con el poder. Si bien, hoy en día, el katarismo, que fue la expresión más organizada, ya no es lo que era, la “etnización” de las demandas campesinas se mantiene (Le Bot, 1993; Stöbebe-Gregor, 1994). En la década de los años noventa, la reivindicación de identidad se sustituyó en parte por la organización, sobre una base claramente étnica, de las poblaciones indias que vivían en las tierras bajas o selvas tropicales. La elección por primera vez en este país (en 1994) de un vicepresidente aymará proveniente del katarismo se acompañó de la promulgación de una nueva Constitución. Con ella, un gobierno que dirigía una política neoliberal emprendió paralelamente el reconocimiento de los derechos colectivos indígenas (Albó, 1994; De Gregori C. I., 1999).

El caso de *Perú*, muy cercano, es marcadamente distinto. En la década de los años setenta fue el Estado velasquista el que tomó la iniciativa de una profunda reforma de los ámbitos del campo y la selva. Tanto en los Andes como en la costa se procedió a una reforma agraria radical y se promulgó la Ley de comunidades campesinas (1974) que proporcionaba el marco institucional para la organización de las poblaciones de la Sierra (sobre

todo quichua y aymará) las cuales, a raíz de esto, perdieron de manera oficial su calidad de indígenas. Paralelamente, se tomó la iniciativa de reconocer una territorialidad india para los grupos étnicos que vivían en las tierras bajas, grupos que se reorganizaron sobre la base comunitaria mediante la Ley de las comunidades nativas (1978), destinada especialmente a ellos. Este dispositivo jurídico particular vino a ratificar la separación histórica que existe entre las poblaciones andinas “campesinas” y las “nativas” de la selva, separación que se confirma, desde la década de los años ochenta, cuando en las tierras bajas aparecieron las primeras organizaciones indias que reivindicaban su carácter étnico. Contrario a los casos anteriores, la unión no se hizo con las comunidades indias campesinas que seguían organizadas alrededor del sindicalismo y que no daba cabida a tal etnicidad. Si bien la Constitución de 1993 reconoció en lo sucesivo el carácter pluriétnico y multicultural del país, mantuvo la separación entre las comunidades campesinas y nativas. Hoy en día apenas se esboza un movimiento de acercamiento entre las organizaciones étnicas o nativas y las organizaciones campesinas, acercamiento que tiene lugar en un contexto político hostil a las reivindicaciones indígenas y cuando, de hecho, las organizaciones campesinas salieron arruinadas de la guerra librada por Sendero Luminoso (De Gregori, 1999).

Estos cuatro ejemplos muestran la diversidad de situaciones que prevalecen en la región, pero también indican que la aparición de nuevas organizaciones que agrupan a las poblaciones indígenas con una base étnica no es un caso particular de un solo país. Asimismo, muestran que en todas partes la creación de un “actor” indígena antecede a la adopción de reformas constitucionales.

Falta lugar para estudiar las distintas variantes de este fenómeno en Chile, Centroamérica, México y otras partes. Digamos simplemente que este actor indígena puede considerarse como “nuevo” en tanto se conformaba de grupos que se aglutinaron sobre la base de una identidad étnica (una comunidad de cultura simbolizada a menudo por una comunidad de lengua), y genérica (la gran comunidad “imaginada” de los pueblos indígenas) que iba mucho más allá de la comunidad local a la cual se limitaba hasta entonces, en la mayoría de los casos, el sentimiento de pertenencia comunitaria. Y también es nuevo por la naturaleza de sus demandas económicas, sociales, culturales, así como en lo que interviene y se proyecta en un universo político que ya no es estrechamente localizado sino que es nacional, entiéndase transnacional.

Agreguemos que la construcción de este nuevo actor tiene lugar sobre la base de una instrumentalización y de una polarización de identidad que es, además, muy significativa en la época actual. Participa en el cuestionamiento del Estado-nación que debe reconocer la diversidad cultural y la historicidad de las poblaciones indias; también se encuentra unida a la “invención de la democracia” puesto que, sacando partido del espacio político recién abierto, pretende añadir el hacerse cargo de los derechos colectivos específicos y pone en duda más ampliamente el funcionamiento de la democracia y sus formas de representación (Gossiaux, 1997; Gudieri, 1988; Scherzer, 1991). Además, las demandas indígenas están a tono con el proceso de globalización y, por ende, se encuentran eficazmente relevadas y/o en parte inducidas por los grupos de presión nacionales e internacionales que con frecuencia las asocian a la lucha que ellos llevan contra el neoliberalismo y la mundialización. El caso de Chiapas es ejemplar en esto. El impacto nacional de la revuelta zapatista le debe muchísimo a su utilización de los medios y a la simpatía que suscitó debido a su

dimensión india. Pero su eficacia en la opinión se debió también al hecho de que se asoció con las reivindicaciones culturales indígenas, con una lucha por la democratización de México y con la crítica de las políticas neoliberales introducidas por Salinas, que se embarcó en un tratado de libre comercio con sus poderosos vecinos del norte.

7. ¿NUEVO INDIGENISMO?

La efervescencia del mundo indígena, de amplitud desigual pero real, antecede por lo general a la adopción de nuevas constituciones y al reconocimiento de los derechos colectivos. Sin embargo, no podría explicar totalmente el nuevo curso dado al indigenismo con la conclusión oficial de su proyecto asimilacionista. El neoindigenismo y el movimiento indígena participan de una misma coyuntura para la cual he señalado con anterioridad los principales argumentos nodales. Por ende, entre el movimiento indígena y las políticas públicas se organiza una dialéctica que contribuye fuertemente a determinar la orientación tomada por la cuestión étnica en su conjunto. El Estado, confrontado con un aumento de demandas étnicas, establece una política específica y, a su vez, su respuesta se orienta hacia las demandas que le hacen...

Aquí propongo la tesis de que el neoindigenismo se presenta como una política sectorial que debe favorecer la puesta en marcha de una política neoliberal a nivel nacional, conciliándola con los imperativos generales de gobernabilidad y legitimidad que son las suyas en esta época de democratización.

Tomemos como ejemplo las políticas de descentralización y de democracia participativa. Señalaré el lugar que les corresponde hoy en día dentro de las políticas públicas y sugeriré que el neoindigenismo podría ser una de las variantes. Me explico. La descentralización quiere romper con el fuerte centralismo y autoritarismo propios de la época anterior y acercar el poder a los ciudadanos. Para hacerlo, propone transferir las iniciativas y las responsabilidades a nivel regional y local (regiones, municipios, comunidades). La idea es que el Estado no

puede hacerlo todo, que el modelo de gestión vertical y corporativista ya pasó, y que los países democráticos deben reconocer la diversidad de las demandas y de las situaciones, así como la capacidad de los “actores” locales para dirigir su destino. Hoy en día, pocos países se escapan de esta nueva situación que supone una profunda reorganización político-administrativa, aun cuando la descentralización es objeto de un cierto número de críticas por parte de aquellos que temen un desmembramiento del Estado y un mal empleo del poder local.²² Sin embargo, al examinar más de cerca, la descentralización “participativa” comparte elementos con el neoindigenismo. Puesto que, si de ahora en adelante conviene aceptar la diversidad de las situaciones y permitir a las organizaciones territoriales de base a automanejarse en diversos dominios, por qué no reconocer esta posibilidad a las comunidades particulares que son comunidades indígenas y dejarles la posibilidad de organizarse en función de su propia “cultura”. No es casual que, en las nuevas constituciones, el reconocimiento de los derechos colectivos para las poblaciones indígenas generalmente se acompaña de una reorganización político-administrativa favorable a la descentralización. Numerosos son los países que en un mismo impulso se declaran en lo sucesivo como formando repúblicas descentralizadas, pluriétnicas y multiculturales.

142 ◀

Constitución de Venezuela Preámbulo

El pueblo de Venezuela, en ejercicio de sus poderes creadores e invocando la protección de Dios, el ejemplo histórico de nuestro Libertador Simón Bolívar y el heroísmo y sacrificio de nuestros antepasados aborígenes y de los precursores y forjadores de una patria libre y soberana; con el fin supremo de refundar la República para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia, federal y descentralizado, etcétera.

²² De hecho, la descentralización no significa necesariamente menos Estados, pero sí una manera diferente para que éste exista. Su propósito es traer el Estado a la base ya que las comunidades deben apropiarse e interiorizar buena parte de sus lógicas. Lo que explica por qué ciertos

Constitución de Colombia

Art. 1: Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, etcétera.

Art. 7: El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana.

Al aceptar paulatinamente la existencia jurídica de una territorialidad indígena asociada con una forma especial de autoridad y con unos derechos específicos sobre los recursos naturales; al reconocer el derecho al uso de las lenguas indígenas y a una educación bilingüe y bicultural; y al permitir el ejercicio del derecho consuetudinario en el ámbito de las comunidades, etcétera —es decir, reconociendo una serie de derechos colectivos asociados a una cierta forma de autonomía—, el Estado traza las líneas de una política indigenista. Ésta ratifica la presencia de los grupos étnicos en su territorio, y transfiere en su dirección una parte de las competencias y atributos que antes eran de su estricto monopolio. Practica una política que se emparenta con una forma de gobierno indirecto; política que, vista desde cierto ángulo, es coherente con su nueva filosofía de descentralización y democracia participativa. Colombia, Ecuador y Bolivia ilustran bien, cada uno a su manera, esta nueva orientación. Colombia, que hizo del resguardo²³ la base de su organización político-administrativa descentralizada en las regiones indias, reconoció una real autonomía y responsabilidad en numerosos ámbitos (tierras, elección de autoridades, derechos consuetudinarios, educación, programas de desarrollo, etcétera) y transfirió recursos

autores (Padilla, 1995; Gros, 1996) proponen que, encubierta como autonomía y de una transferencia de competencias, la descentralización en las tierras indias constituye el caballo de Troya por medio del cual el Estado se impone en el centro de los espacios que ha remodelado. Recordemos que durante la Colonia la comunidad india, que gozaba de una autonomía relativa real, fue construida en torno a las exigencias de la Corona y para el buen funcionamiento de su imperio.

²³ El resguardo es reconocido en la Constitución de 1991 como parte de una entidad político-administrativa.

públicos. Bolivia apostó a que las poblaciones indígenas se acogieran a la Ley de participación popular (1994) para revitalizar su tejido comunitario (las organizaciones territoriales de bases —OTB— fueron dotadas de una personalidad jurídica y podían reunir a toda la población urbana o rural en un territorio determinado, tenían asimismo competencias reconocidas en materia de educación, salud, medio ambiente, desarrollo, etcétera). Ecuador introdujo en su última Constitución (art. 228) la posibilidad para las poblaciones indígenas de formar “circunscripciones territoriales indígenas”, entidades político-administrativas organizadas en una base consuetudinaria y disponiendo poco o mucho de los mismos medios y atribuciones que un municipio.²⁴ Sin embargo, estos países no son los únicos en el proceso de hacer entrar su política indigenista en las lógicas de la descentralización participativa. En México, país de fuerte tradición centralista, el estado de Oaxaca se dotó de una Constitución que reconoce ampliamente su carácter pluriétnico y multicultural, e introdujo la posibilidad de que sus municipios se organizaran políticamente en una forma consuetudinaria.

8. ¿HACIA LA CONFORMACIÓN DE NUEVAS FRONTERAS ÉTNICAS?

He señalado que las nuevas organizaciones intervienen a un nivel supralocal —regional, étnico o nacional—, creando así nuevas solidaridades y alianzas. Pero el Estado, mediante su neoindigenismo, puede también contribuir en mucho a ratificar y a organizar la presencia en su territorio nacional de nuevas delimitaciones. Su acción se manifiesta a distintos niveles:

El Estado interviene a nivel de la conformación de una identidad genérica, panétnica, en la medida misma o, por razones prácticas, debe legislar e intervenir como si existiese una sola “comunidad” indígena a nivel nacional (como corporate body); aunque en realidad existe una

gran diversidad de grupos a veces muy alejados ya sea desde el punto de vista de su historia, su estructura social, su economía y forma de articulación con la sociedad nacional o de sus problemas (en Colombia se censaron por lo menos 84 grupos étnicos distintos, y en Brasil se cuentan más de 120). Al referirse a los pueblos indígenas como si se tratara de un “todo” claramente diferenciado de los otros (los no indígenas), y haciendo de ellos una categoría común de derecho positivo y debidos a una misma política, el Estado traza, y por lo mismo establece y reconoce la presencia de una frontera objetiva y común que atraviesa la sociedad. Cualquiera que sea la segmentación y separación actual de las comunidades indígenas, poco a poco esta frontera se volverá parte de la nueva realidad jurídica y política que viven y comparten los distintos grupos que la afrontan o que son objeto de su política. La comunidad así “inventada”, regulada y ratificada por el Estado tiene más posibilidades de ser de ahora en adelante “imaginada” por los interesados.

El Estado interviene también a nivel intermediario: el de las identidades pancomunitarias. Poniendo en práctica, con la participación activa de “expertos” (arqueólogos, historiadores, antropólogos y sociólogos), el nuevo paradigma de la pluriculturalidad, detecta, reconoce y contribuye así a la creación (que puede ser una recreación) de los grupos étnicos diferenciados que deben compartir una misma cultura (objetivamente identificable), grupos que en lo sucesivo pueden existir como entidades supra-comunitarias. Así, el Estado anticipa, acompaña o reúne y, en todo caso, ratifica las lógicas que se desarrollan al interior de las organizaciones indígenas que hicieron de su etnia la base de su intervención y representación.²⁵

Y, por último (pero no por ello menos importante), *el Estado interviene también en lo que aún constituye el espacio social primordial del mundo indígena en América Latina: la comunidad local. A ésta, que con mucha frecuencia atraviesa una fuerte crisis, se dirigirá en el marco de una política ad hoc, que descansa en el postulado*

²⁴ La ley de aplicación falta por definirse.

²⁵ Para un mejor ejemplo de este fenómeno, véase A. Hemond, 1998.

de que se trata de una población que merece un tratamiento especial debido a su naturaleza indígena (es decir, étnica) y de sus derechos relacionados.

¿Significa que en el nuevo orden que se perfila vemos aparecer una nueva sociedad de castas? El peligro del encierro en un orden comunitario es real, pero las fronteras étnicas que se dibujan tienen lugar en el marco de las sociedades abiertas, y éstas son por lo menos porosas. Y las políticas de identidad no son las únicas en juego ya que nunca antes, pareciera, las hibridaciones y mestizajes fueron tan fuertes en la región.

9. DE LA NACIÓN MESTIZA A LA NACIÓN PLURAL

144 ◀

En este texto hemos examinado a grandes rasgos cómo se pasó recientemente del proyecto de una nación homogénea, y por ende mestiza, al de una nación que fuera el lugar común de los grupos que se distinguen por sus diferencias étnicas y culturales. Sin embargo, este reconocimiento de identidades múltiples se hace cuando, por distintas razones, y como nunca antes, los contactos de todo tipo han sido tan intensos y favorables a las transformaciones, préstamos, adaptaciones entre países y en su seno, aparentemente disolviendo las identidades particulares. De allí resulta, hoy en día, la presencia recurrente de dos grandes discursos al parecer irreconciliables: uno se complace en revelar la fuerza desigual de los mestizajes y los procesos de hibridación; el otro insiste en las especificidades culturales y la fuerza de sus identidades locales. Ahora bien, resulta evidente que, llevado al extremo, estos dos discursos son igualmente subversivos de la idea de nación. Si todo es mestizaje, ya no hay cabida para las culturas nacionales ni para las culturas indígenas, y de entrada se sospecha de los que construyen sus diferencias y las politizan, a un nivel u otro, de caer en nacionalismos o en comunitarismos. Recordemos que si bien las naciones latinoamericanas se querían mestizas, también querían ser, cada una, el fruto de síntesis particulares capaces de fundar una otredad que legitimara sus fronteras: el mexicano como producto de una fusión

particular debía ser distinto de sus vecinos del norte y del sur. Y era lo mismo en cada país. ¿Qué queda ahora de la nación si sus fronteras pacientemente construidas desaparecen al provecho de una cultura planetaria donde vemos demasiado claramente al sur del río Bravo quién manipula y recoge las ventajas? Pero, ¿qué queda también de la nación, si en su seno se construyen grupos que afirman su otredad cultural y reivindican un destino separado?

A este respecto conocemos bien el poder destructor de los etnonacionalismos en los espacios políticos organizados sobre un principio igualitario. Ted Gurr (1993) dice que no prosperan con sus inclinaciones fatales salvo cuando los grupos, con o sin razón, piensan que dicha igualdad de principio esconde de hecho una desigualdad de trato (*individual distinction*), y la dominación ejercida sobre ellos por aquellos que identifican con la cultura dominante. Ésta fue la razón de numerosos nacionalismos que vinieron a criticar severamente a los antiguos imperios y es el de los etnonacionalismos que impugnan a varios Estados-nación hoy en día. ¿Se encuentra allí América Latina? ¿Constituyen sus reformas constitucionales un esfuerzo desesperado para que la situación de una población indígena, ignorada largo tiempo en sus derechos ciudadanos y marginada del crecimiento y del progreso, no desemboque en una violencia que sería fatal? Algunos lo creen y temen que sea demasiado tarde. Otros piensan que, con el pretexto de reconocer una especificidad cultural y una autonomía relativa, de hecho, se busca organizar un desarrollo separado que permita alcanzar una sociedad a dos velocidades disparas, y la marginación de aquellos que encerrarían así en su indianismo. Entonces, el Estado vuelto neoliberal podría lavarse las manos de sus antiguas promesas de integración. Estos riesgos son reales.

Sin embargo, observamos que en la mayoría de los países la expresión organizada de las demandas étnicas se produjo antes de que el Estado modificara sus políticas indigenistas. Y subrayamos también que a la fecha estas demandas fueron más bien en el sentido de una voluntad de integración y de acceso a una modernidad negociada. Finalmente, es de notar que si bien la aparición de un actor étnico promete nuevos conflictos, éstos se



Kikapoo / Archivo INAH, facilitado por el Instituto Estatal de Documentación de Coahuila

acompañan de una reforma del derecho. No sólo se ponen en práctica nuevas constituciones que deben proporcionar el marco renovado dentro del cual se pueden expresar y organizar las demandas étnicas, sino que vemos a los actores tomarlas y, apropiándose del derecho, trabajar en el advenimiento de lo que algunos llaman ahora una “sociedad de derecho” (Blanquer, 1996). Por eso, me parece que si bien el aumento de la etnicidad es bastante conflictivo, tiene menos posibilidades de desembocar, aquí, en una violencia irreprimible que traduciría un rechazo radical, de una de las partes, por el nuevo orden que se busca instaurar para todos.

Cada país debe entonces redefinir y desarrollar su propia política. América Latina funciona ahora como un inmenso laboratorio y, ante el reto que se le plantea, no podemos olvidar que diez o quince años son poca cosa ante lo que significa querer construir, en un mundo siempre más abierto, naciones multiétnicas y pluriculturales.

Para volver ahora a lo que decíamos en la introducción, parece que en adelante ser “moderno”, “desarrollado” y “civilizado” ya no pasa por la construcción de un proyecto nacional pensado exclusivamente en torno a

individuos libres de todas las filiaciones comunitarias. Dicho de otro modo, la integración del pueblo a la nación ya no debería, en el contexto latinoamericano, significar la disolución necesaria de identidades y lealtades particularistas. En la nación del mañana, el mestizaje cultural dejará entonces de ser un imperativo categórico. Esto no significa que no se vuelvan a producir mestizajes e hibridaciones (el movimiento indígena es en sí mismo el más perfecto de los ejemplos de este fenómeno), pero sólo si consideramos legítimo construir sus diferencias culturales en el seno de la nación, de instrumentarlas y de politizarlas, aunque aceptemos también el principio de un orden superior y la primacía de una ley común.

Sin embargo, para que esta utopía no sea una nueva quimera, hay que evitar dos grandes peligros.

Primero, que las comunidades indígenas, fuertemente afectadas por la crisis actual se encierren ellas mismas en fortalezas comunitarias, alrededor de una identidad obsesiva que rechaza a la otra y la excluya: esto iría al encuentro mismo de la creación de una sociedad abierta y multicultural. En la aldea planetaria, el riesgo es el de pensar que ¡su aldea es todo el planeta! Las comunidades

culturales, étnicas, deben abrirse si no quieren que aumenten peligrosamente sus fracturas internas. Fractura entre aquellos que sueñan con un mundo holístico y reclaman la tradición como un orden inmutable e imponible a todos; aquellos que se proyectan como individuos libres en un mercado desocializado y ya no quieren saber más de filiaciones comunitarias; y aquellos, en fin, que piensan que es posible construir e instrumentar su identidad, su pertenencia a una comunidad, como una forma de ser a la vez sí mismos e integrada a la sociedad. Es la razón por la cual si la nación intenta el difícil ejercicio de querer combinar los derechos individuales con los colectivos en una nueva comunidad propuesta, también es necesario que esta voluntad no se detenga en las puertas de las comunidades, sino que las atraviese. Ya que es sólo en la medida en que reconozcan el lugar del individuo y sus derechos dentro del espacio comunitario que podrán resistir las fuerzas centrífugas que las amenazan y participar en la gran obra colectiva. La ciudadanía étnica de la cual hablaban algunos (De la Peña, 1995; Rosaldo, 1994) debería también entenderse en este sentido: como el advenimiento del ciudadano en la comunidad y como la posibilidad de esta última de servir de apoyo a una demanda de integración a una sociedad más vasta.

El otro peligro sería que los Estados, con el pretexto de reconocer las diferencias culturales, se adhirieran a un relativismo cultural absoluto (Todorov, 1989; Touraine, 1997) que vendría a negar toda posibilidad de organizar a la nación en torno a los valores centrales y universales —es decir, compartidos por todos—, valores sin los cuales es imposible que prospere una “comunidad de ciudadanos” (Schnapper, 1994), y la democracia. Esto significa que dichos valores centrales, universales, no puedan presentarse como viniendo de un solo lado —de la cultura occidental—; cultura que fácilmente podría identificarse como aquella de la clase dominante o del Imperio. Estos valores deben renovarse, enriquecerse del aporte de los que estaban excluidos o dominados porque pertenecen a otro grupo, a otra “cultura”.

El problema es difícil puesto que toca relaciones de poder y enfrentarlo supone voluntad e imaginación: voluntad de pertenecer, más allá de su comunidad a un

conjunto más amplio que llamamos nación; imaginación ya que la vía que se abre es muy nueva. Todo mundo está involucrado.

Renan (1992), en su célebre ensayo, decía que la nación, como voluntad colectiva, se construía en la memoria y en el olvido: memoria de las catástrofes colectivas y de los duelos compartidos; y el olvido de lo que en la historia pudo oponer, dividir.

En América Latina, para que esta nación pluriétnica y multicultural soñada en las nuevas constituciones se vuelva realidad, hace falta mucha memoria y mucho olvido. Sólo así podremos pasar de una comunidad imaginada a otra, de la nación mestiza a la nación plural.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G., 1983, *Lenguas vemáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, Casa Chata, CIESAS, México.
- Albert, B., 1997, “Territorialité, ethnopolitique et développement, à propos du mouvement Indien en Amazonie Brésilienne”, en *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 23, pp. 177-210.
- Albó, J., 1994, “And from Kataristas to MNRistas? The surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia”, en D. Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Macmillan Press Ltd, pp. 55-82.
- Anderson, B., 1983, *Imagined Communities*, Verso, Londres.
- Aravena, A., 1999, “Identidad indígena en los medios urbanos”, en G. Boccara, S. Galindo (eds.), *Lógica mestiza en América*, Temuco, Instituto de Estudios de la Frontera, Universidad de la Frontera, pp. 165-200.
- Bernand, C., 1999, “Los híbridos en Hispanoamerica”, en G. Boccara, S. Galindo (eds.), *Lógica mestiza en América*, Temuco, Instituto de Estudios de la Frontera, Universidad de la Frontera, pp. 61-84.
- Bolívar, S., 1966, “Bolívar. Pages choisies. Choix de lettres, discours et proclamations”, en *Collection UNESCO d'oeuvres représentatives*, Travaux et Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, núm. 17, París.
- CELADE, 1994, *Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas*, CELADE, CIDEB, FNUAP, ICI, Santiago de Chile.
- Couffignal, G. (ed.), 1992, *Réinventer la démocratie, le défi Latino-américain*, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, París.
- De Gregori, C. I., 1999, “Estado nacional e identidades étnicas en Perú y Bolivia”, en K. Koonings, P. Silva (ed.), *Cons-*

- trucción étnica y dinámica sociocultural, Ed. Abya-Yala, Quito, pp. 157-182.
- De la Peña, G., 1995, "La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 6.
- Eckstein, S. (ed.), 1989, *Power and Popular Protest. Latin American Social Movements*, University of California Press, Londres.
- Elias, N., 1991, *La société des individus*, Fayard, París.
- Escobar, A., S. Álvarez, 1992, *The Making of Social Movements in Latin America*, Westview Press.
- Favre, H., 1986, "Bolívar et les Indiens", en *L'Herne*, pp. 272-286.
- Gellner, E., 1989, *Nation et nationalisme*, Payot, París.
- Gros, C., 1991, *Colombia indígena: identidad cultural y cambios sociales*, CEREC, Bogotá.
- , 1996, "Un ajustement à visage Indien", en J. M. Blanquer, C. Gros, *La Colombie face au troisième millénaire*, Travaux et mémoires de l'IHEAL, París, pp. 249-278.
- , 1997, "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal", en M. V. Uribe, E. Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, pp. 15-59.
- , 1999, "Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina", en *Análisis Político*, núm. 36, enero/abril, pp. 3-20.
- Gruzinski, S., 1999, *La pensée métisse*, Fayard, París.
- Guerra, F. X., 1992, "Les avatars de la représentation au XIX siècle", en G. Couffignal (ed.), *Réinventer la démocratie, le défi Latino-américain*, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, París, pp. 49-84.
- Guerrero, A., 1997, "The construction of a Ventriloquist's Image: Liberal Discourse and the 'Miserable Indian Race' in Late 19th-Century Ecuador", en *Journal of Latin American Studies*, 29, Cambridge University Press, pp. 555-590.
- Gurr, T., 1993, "Why Minorities Rebel: A Global Analysis of Communal Mobilization and Conflicts since 1945", en *International Political Science Review*, vol. 14, núm. 2.
- Habermas, J., 1998, *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, México.
- Hale, C., 1997, "Cultural Politics of Identity in Latin America", en *Annual Reviews of Anthropology*, núm. 26.
- Hémond, A., 1998, "Des amateurs aux Nahuas du Haut-Balsas. Reformulations identitaires et territoriales d'une région indienne au Mexique", en *Trace*, núm. 3, junio, pp. 39-49.
- Hobsbawm, E., 1992, *Nations et nationalisme depuis 1780*, NRF, Gallimard, París.
- Iturralde, D., 1997, "Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas", en *Alteridades*, año 7, núm. 14, pp. 81-98.
- Karakras, A., 1998, "Propuestas y demandas indígenas a los Estados", en V. Alta, D. Iturralde, M. A. López-Bassols (eds.), *Pueblos indígenas y Estado en América Latina*, Ed. Abya-Yala, Quito.
- Le Bot, Y., 1993, *Violence de la modernité en Amérique latine, indianité, société et pouvoir*, Karthala, París.
- Leon-Portilla, M., 1978, "Etnias indígenas y cultura nacional mestiza", en *INI treinta años después*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Montoya, R., 1998, *Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos y humanos*, Sur, Lima.
- OEA, 1999, *Proyecto de Declaración sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas*, Consejo Permanente, Comisión de Asuntos Jurídicos y Políticos, DEA/serKVI-GT/DADIN, doc. 1/99, 12 de noviembre.
- Offe, C., 1985, "New Social Movements Challenging the Boundaries of Institutional Politics", en *Social Research*, vol. 52, núm. 4.
- Padilla, G., 1995, "Los indígenas en la nueva Constitución", en *Coama*, núm. 1, pp. 2-4.
- Renan, E., 1992, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Presse Pocket, Collection Agora, París.
- Rosaldo, R., 1994, "Cultural citizenship and educational democracy", en *Cultural Anthropology*, 9, 3, pp. 402-411.
- Santana, R., 1992, *Les Indiens d'Equateur, citoyens dans l'ethnicité?*, Editions du CNRS.
- Schnapper, D., 1994, *La communauté des citoyens; sur l'idée moderne de nation*, NRF, Gallimard, París.
- Selverston, M. H., 1994, "The Politics of Culture, Indigenous Peoples and the State in Ecuador", en D. Lee Van Coft (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, MacMillan Press Ltd, pp. 131-153.
- Ströbele-Gregor, J., 1994, "From Indio to Mestizo... to Indio. New Indianist Movements in Bolivia", en *Latin American Perspectives*, núm. 81, vol. 21, 2, primavera, pp. 81-105.
- Touraine, A., 1988, *La Parole et le Sang, politique et société en Amérique latine*, Odile Jacob, París.
- Touraine, A., 1997, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Fayard, París.
- Wade, P., 1999, "The Guardians of Power: Biodiversity and Multiculturalism in Colombia", en A. Cheater (ed.), *The Anthropology of Power. Empowerment, Disempowerment in Changing Structures*, ASA Monographs 36, Routledge, Londres, pp. 73-87.
- Zermeño, S., 1996, *La sociedad derrotada. El desorden mexicano de fin de siglo*, Siglo XXI Editores, México.