

PABLO DÁVALOS*

MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA: EL DERECHO A LA PALABRA

INTRODUCCIÓN

La década de los noventa se reveló como un tiempo histórico rico en posibilidades y complejo en su interpretación y en cuyo interior se dio la eclosión de nuevos movimientos sociales y, entre estos, los movimientos indígenas. En toda América Latina, surge con mucha fuerza un entramado social y organizativo basado en la vida comunitaria de los pueblos indígenas, que servirá de sustento para la movilización social y política de muchos movimientos sociales en el continente.

Esa eclosión del movimiento indígena latinoamericano se sitúa en un contexto en el que en la región se consolidan las políticas neoliberales de ajuste macroeconómico y de reforma estructural, un proceso que genera graves fracturas sociales, que polariza a la sociedad, y que vulnera la capacidad de construir una estrategia de desarrollo autónomo democrática, equitativa y sostenible.

* Coordinador del Grupo de Trabajo Movimientos Indígenas en América Latina. Profesor de la Universidad Católica del Ecuador y de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, (UINPI).

La presencia de los movimientos indígenas en América Latina otorga una nueva dimensión a la participación y lucha social, al tiempo que incorpora temas nuevos en la agenda política, abriendo el campo de posibles sociales a la dialéctica de la emancipación entre las lógicas de la identidad y las de la redistribución. Producto de ellos serán las movilizaciones en contra de la reforma estructural, pero también por la autonomía y el respeto a sus derechos, que protagonizarán los movimientos indígenas en todo el continente (Díaz Polanco y Sánchez, 2002).

Esta participación política de los movimientos indígenas se sitúa en un ambiente en el cual la imposición del neoliberalismo es cada vez más fuerte, un neoliberalismo que por definición se presenta como una voluntad autoritaria, violenta, impositiva. En efecto, en la matriz epistemológica más íntima del pensamiento liberal subyace una pretensión de universalidad que genera necesariamente conflictos cuando se encuentra con sociedades que piensan, actúan o viven de manera diferente.

Parecería ser que al interior del paradigma del pensamiento liberal no existe espacio para reconocer la diferencia. Sus pretensiones normativas se quieren civilizatorias y ontológicas. Por ello, la emergencia de los movimientos indígenas en momentos en los que el pensamiento neoliberal es cada vez más fuerte ha provocado que al interior de este se prevea el choque inminente.

No es un azar que Samuel Huntington, un teórico conservador norteamericano, retomando las tesis de Bernard Lewis (ver Gresh, 2004), proponga el choque de civilizaciones (*the clash of civilizations*) como un escenario futuro para el liberalismo (Huntington, 1993). No existe dentro de su percepción la posibilidad de que el encuentro con sociedades diferentes enriquezca el acervo humano, posibilite una recuperación de prácticas y formas de pensar diferentes que sean un reto y una aventura para cualquier sociedad; por el contrario, para Huntington, todo encuentro con sociedades y pueblos diferentes será necesariamente un encuentro conflictivo, una colisión violenta, un choque incluso bélico.

Dentro de esta matriz del pensamiento liberal, quizá tenga razón el pensador francés Michel Foucault, quien invirtiendo el célebre aforismo de Clausewitz establece que no es la guerra la continuación de la política por otros medios sino, al revés, en la sociedad moderna y liberal la guerra es una presencia constante, es un enfrentamiento persistente en el cual su lógica está siempre presente, en el

que siempre hay que pensar en términos de tácticas, en el que siempre hay y habrá un enemigo, y en el que la política tiene que ser pensada en términos de enfrentamiento, un enfrentamiento que, como en la guerra, buscará la eliminación, la derrota o la sumisión del enemigo¹.

Si esta hipótesis es correcta y si dentro de la matriz epistemológica del pensamiento liberal no existe espacio para la diferencia, para los pueblos, naciones y sociedades indígenas de América Latina, los tiempos actuales se presentan como cruciales y de sobrevivencia, es decir, como tiempos de guerra.

Se trata para ellos, literalmente, de un enfrentamiento a un proyecto violento y excluyente que quiere reducirlos a una matriz cultural que les es ajena, y que los visualiza como enemigos o, en todo caso, como recursos a ser utilizados por el poder.

Si bien se trata de un enfrentamiento que ha sido persistente a lo largo de los siglos XIX y XX, y si bien bajo los parámetros de las políticas desarrollistas los pueblos, naciones y sociedades indígenas siempre fueron asumidos como sociedades tradicionales, y en virtud de ello se los consideró como sociedades “atrasadas”, “premodernas”, también es cierto que en esa confrontación corremos el riesgo de su desaparición definitiva.

Existió y aún pervive toda una ideología y un imaginario que hacen de los pueblos indígenas los chivos expiatorios del fracaso de las políticas desarrollistas, pero la coyuntura actual es diferente porque ya no existen mediaciones de este tipo en el discurso neoliberal, ni consideraciones éticas con respecto a estos pueblos y naciones ancestrales. El pensamiento neoliberal los sitúa fuera de toda consideración teórica, de todo alcance normativo y de toda valoración ética².

1 “[E]l poder es guerra, es la guerra proseguida por otros medios. Y en ese momento invertiríamos la proposición de Clausewitz y diríamos que la política es la continuación de la guerra por otros medios [...] vale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra. Y la inversión de esa proposición querría decir también otra cosa: a saber, que dentro de esa *paz civil*, las luchas políticas, los enfrentamientos con respecto al poder, con el poder, por el poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza [...] todo eso, en un sistema político, no debería interpretarse sino como las secuelas de la guerra. Y habría que descifrarlo como episodios, fragmentaciones, desplazamientos de la guerra misma” (Foucault, 2001: 27-28). Las cursivas están en el original.

2 Podría asumirse que la reflexión de John Rawls, uno de los clásicos recientes del pensamiento liberal, y su teoría de la justicia podrían de alguna manera permitir una interpretación de tipo ético en beneficio de los pueblos indígenas, pero la interpretación que sobre el texto de Rawls hace Atilio Boron despeja cualquier ilusión al respecto. Ver Boron y de Vita (2002).

Para sobrevivir, a estos pueblos sólo les queda la opción de integrarse, e integrarse significa asimilarse, significa incluirse, significa desaparecer. Ejemplos sobran, desde el drama de los pueblos mapuche-pehuenche en Chile y su conflicto con la empresa Endesa, hasta las etnias de Brasil acosadas por las empresas madereras y mineras.

Es quizá por ello que a la consolidación de un neoliberalismo agresivo a partir de la década de los noventa se haya respondido con una eclosión de movimientos indígenas cada vez más fuertes y más protagónicos. Se trata de una resistencia a una coyuntura histórica que repite aquella de los primeros años de la conquista. Y no se trata de una exageración. En los últimos años, han desaparecido más etnias y culturas que en todo el siglo pasado³.

Pero existe otro elemento al que es necesario hacer referencia, y es la profunda crisis política que ha vivido el continente, crisis que se correlaciona con la imposición de políticas de ajuste y de reforma neoliberal del Estado. La presencia política de los movimientos indígenas dentro de esa crisis no sólo se ha legitimado desde una posición de defensa de su cultura y su identidad, se ha hecho también desde las propuestas de reformular el régimen político, de transformar al Estado, de cambiar los sistemas de representación, en definitiva, de otorgarle nuevos criterios a la democracia, desde la participación comunitaria y desde la identidad. Fruto de ello han sido las reformas constitucionales en algunos países latinoamericanos al tenor del Convenio 169 de la OIT.

En esas nuevas experiencias políticas, el movimiento indígena ha enriquecido el debate político, ha incorporado nuevos temas, ha posicionado la necesidad de que la democracia reconozca la diferencia y la necesidad, desde la identidad, de construir la participación social. Allí constan las experiencias de los indígenas bolivianos, que disputaron voto a voto la presidencia de la república; de los indígenas ecuatorianos que han participado con éxito en experiencias de poderes locales, y que son actores fundamentales de la política nacional; la experiencia de los indígenas mexicanos, guatemaltecos, mapuches, etcétera.

Pero, ¿quiénes constituyen y dan sustrato a aquello definido como movimientos indígenas? Según datos de la CEPAL, existen en

3 Un ejemplo de ello son los pueblos záparas que habitan en la frontera entre Ecuador y Perú. De más de cien mil záparas existentes en los años ochenta, a fines de los noventa sólo existían ciento cincuenta záparas. Ver Dávalos (2001).

América Latina y el Caribe entre 33 y 40 millones de indígenas, pertenecientes a alrededor de cuatrocientos grupos étnicos⁴.

Sin embargo, el problema no es cuantitativo, el problema es más complejo y en última instancia interpela a nuestros códigos más fundamentales de razón y de convivencia, porque esos pueblos poseen una forma de vivir, de pensar, de relacionarse que es diferente a aquella establecida como oficial y única, y se trata de un problema porque la práctica diaria de los estados, de los sistemas de representación política, de los marcos institucionales, de los códigos vigentes, se basa y se sustenta en una exclusión silenciosa, en una violencia sistemática y persistente. ¿De qué tipo de violencia se trata? ¿Qué exclusiones se sustentan dentro de ese paradigma? ¿Qué sociedades estamos construyendo? ¿Qué significa la presencia de los movimientos indígenas en el Estado? ¿Qué interpelaciones se suscitan desde su participación? ¿Qué códigos culturales se afectan si reconocemos ese íntimo sustrato de violencia existente en nuestra propuesta modernizante?

MODERNIDAD Y DIFERENCIA

El filósofo Enrique Dussel (1994) desarrolla la hipótesis de que la modernidad occidental realmente se constituye a partir de su encuentro con la Alteridad, y esa Alteridad para el proyecto de la modernidad puede ser situada a partir de 1492 cuando los europeos desembarcan en lo que luego habría de llamarse América⁵. No se trataría en realidad de un descubrimiento, sino de un “nacimiento”, y aquello que nacería es un orden civilizatorio que a su interior comprende también una idea de emancipación. Pero mientras esa

4 “Cinco países agrupan casi el 90% de la población indígena regional: Perú (27%), México (26%), Guatemala (15%), Bolivia (12%) y Ecuador (8%). La población negra y mestiza afrolatina y afrocaribeña en la región alcanza unas 150 millones de personas, lo que significa alrededor de un 30% de la población total de la región. Con relación a su ubicación geográfica, se encuentran especialmente en Brasil (50%), Colombia (20%) y Venezuela (10%)” (Hopenhayn y Bello, 2001).

5 “1492, según nuestra tesis central, es la fecha del ‘nacimiento’ de la Modernidad [...] la Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero ‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con el ‘Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue ‘des-cubierto’ como Otro, sino que fue ‘en-cubierto’ como ‘lo Mismo’ que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del ‘nacimiento’ de la Modernidad como concepto” (Dussel, 1994: 7-8).

modernidad encubra a la Alteridad, desconociéndola y amparándose en el discurso del “descubrimiento”, esas promesas emancipatorias no podrán realizarse.

Es una hipótesis que se construye desde una dialéctica de la figura del Otro y la pertinencia de lo Mismo, y en la cual el poder de lo Mismo se asienta en la negación del Otro. Así, la modernidad, para liberarse a sí misma, tendría que reconocer a la Alteridad, a ese Otro que ratifica y comprueba su existencia.

La Modernidad sólo puede encontrarse y explicarse a sí misma a partir del Otro, y ese Otro radical son precisamente los pueblos y naciones que siempre habitaron el espacio de América, los pueblos nominados por un error del discurso y de la historia como “*indios*”, y por una concesión a un lenguaje “políticamente correcto” ahora denominados como “*indígenas*”. Pero lo que importa reseñar en esta hipótesis de Dussel es la incorporación de la historia de los pueblos y naciones indígenas de América dentro de un mismo status de constitución epistemológica y civilizacional de la modernidad.

Esta es una idea fundamental cuyo alcance y significación son enormes, porque estaría en juego toda una reinterpretación de los contenidos fundamentales de la modernidad bajo una clave de reivindicación indígena. Siguiendo esta clave pueden establecerse algunas posibilidades hermenéuticas desde la vivencia y la experiencia de los pueblos, naciones y sociedades indígenas, desde aquel continente que los pueblos de la nación Kuna llamaban Abya Yala, y que ahora se denomina “América”.

Ahora bien, es cierto que la hipótesis de Dussel nos puede llevar a una aporía que incluso podría derivar en una posición de violencia, como aquella que puede desprenderse desde el mismo título del texto de Habermas cuando reclama “la inclusión del Otro”. Es una aporía que nace desde la misma estructuración conceptual de lo Mismo en el proyecto de la modernidad, y de los contenidos autorreferenciales de la razón moderna.

Pero más allá de ese debate, también es cierto que hay un contexto histórico en el cual Dussel plantea su hipótesis, y es aquel en el cual los pueblos y naciones originarias, a través de un fuerte movimiento indígena, han logrado importantes avances políticos, organizativos, teóricos, que dan una nueva dimensión a la hipótesis de Dussel, porque los conocimientos se sustentan y se validan en las prácticas históricas de los pueblos, es decir, en su práctica política de movilización y lucha social.

Si la modernidad es un proyecto con una pretensión normativa universal y que incorpora a su interior nociones de sentidos culturales y referentes sociales, además de que sustenta la construcción de una figura históricamente nueva como es la del *individuo* (una figura que en el campo de la economía sirve para la sustentación de la figura del *consumidor*, y que en el campo de la política sirve de sustento a la figura del *ciudadano*), un *individuo*, además, racional, egoísta en el sentido moral del término, y utilitarista, entonces el reconocimiento de la Alteridad de los pueblos y naciones originarias del continente de alguna manera debería alterar esa pretensión universalizante del proyecto moderno, de alguna manera debe cuestionar a esa figura del individuo. ¿Cómo se daría esa alteración? ¿Podría inscribirse ese cuestionamiento dentro de esa dinámica de autodescubrimiento por parte de la modernidad y un retorno a sus promesas de emancipación? ¿Podrán los pueblos indígenas lograr transformar esos contenidos más fundamentales, esas figuras civilizacionales y ese retorno a los contenidos emancipatorios con los que nació la modernidad?

Aparentemente, existirían condiciones para lograr ese descubrimiento de la modernidad a sí misma. El discurso político que los pueblos indígenas plantean ahora no es de un rechazo al legado de la modernidad, sino la posibilidad de emprender un diálogo de saberes. Los pueblos indígenas plantean que se respete a la figura del sujeto comunitario, de la misma manera que en la matriz de la modernidad se han garantizado los derechos del individuo (como “derechos del hombre y del ciudadano”, etcétera). Una propuesta que aún está por ser desarrollada y debatida.

Los pueblos indígenas se saben portadores de una racionalidad diferente, y de lo que se trata es de no clasificar a esa racionalidad como “premoderna”, “tradicional”, “inocente” o peor aún, como “subdesarrollada”. Los pueblos indígenas no quieren esa visualización que los identifica como permanentes menores de edad, como pueblos en tránsito hacia la modernidad. La dinámica política de los movimientos indígenas plantea reivindicaciones que tienden a enriquecer el legado mismo de la modernidad en sus contenidos emancipatorios, que apuntan a que se realice la hipótesis de Dussel, esto es, que la modernidad pueda finalmente descubrirse a sí misma y retomar sus promesas de emancipación.

El problema radica en esas relaciones de poder que subyacen a todo el discurso y práctica del proyecto de la modernidad. Relaciones de poder que se sustentan en la lógica de lo Mismo. En esa lógica no

puede caber la diferencia. Para el poder de lo Mismo, el Otro es enemigo, es una figura a la que hay que negar o destruir. El status de la Alteridad es un status que entraña peligro porque su reconocimiento implica la relativización de los alcances civilizatorios, y de todas sus prescripciones normativas y analíticas.

Si se reconoce el status del sujeto comunitario, entonces ¿qué rol juega, por ejemplo, la figura del consumidor frente a ese sujeto comunitario?, ¿qué papel cumple la noción de ciudadano frente a la comunidad? El poder no puede relativizar los contenidos de su discurso a riesgo de perder la legitimidad de su dominación, de ahí que en esa propuesta que se deriva de la hipótesis de Dussel estaría en juego la reformulación misma de las relaciones de poder existentes en el sistema. Una reformulación que supera los ámbitos del discurso académico para situarse en el ámbito de la confrontación social. Los pueblos indígenas lo saben, de ahí sus proyectos de rearticular su sistema de saberes dentro de un marco institucional propio, y dentro de un campo de luchas en el cual cobran validez tanto el reconocimiento como pueblos con identidades diferentes, como el establecimiento de universidades propias, o las demandas de educación intercultural.

El reconocimiento de la Alteridad significa el reconocimiento de otros saberes, de otras prácticas, de otras formas de relacionamiento, pero cuando se establece la existencia de otros saberes en realidad se están significando otras disposiciones conceptuales dentro de un campo epistemológico asimismo distinto, y un conjunto de nuevas prácticas históricas, es decir, de otras formas de relacionamiento entre el hombre y su presente. Es una tarea por hacer, es un reto hacia el futuro, y es una responsabilidad hacia el presente.

Empero, ¿de qué saberes se trata? ¿Bajo qué condiciones históricas se han formulado y por qué debemos llamarlos “otros” a esos conocimientos ancestrales? ¿Es que dentro de la matriz teórica y conceptual de la modernidad acaso no se han desarrollado instrumentos conceptuales que nos permitan decodificar, analizar (en el sentido literal del término, esto es, desmontar, desmenuzar), comprender, es decir, racionalizar esos saberes dentro de las claves dadas por el proyecto de la razón?

Si esa práctica es posible, entonces los otros saberes que reclaman los pueblos indígenas son simplemente conocimientos. Pero si esa práctica no es posible, pues es la matriz conceptual de la modernidad la que debe revisarse, y no tanto por una pretensión posmoderna que en definitiva habla en la misma clave que el proyecto de la moder-

nidad, sino por la posibilidad de enriquecer el conocimiento humano, de incorporar nuevas formas de racionalidad a la infinita riqueza teórica humana.

Pero la modernidad no es sólo la reflexión que se ha hecho desde la razón, es también una forma de articular al Estado-nación, es una forma política de relacionamiento, reconocimiento y participación, es una disposición determinada del conocimiento dentro de un orden del saber, es la formación de discursos de poder, es la lógica que asume la acumulación bajo la figura del capital (entendiendo al capital como una relación social de explotación).

En efecto, bajo los parámetros de la modernidad se estructuraron los Estados-nación en el continente americano. Fue el formato del individualismo naciente el que sustentó la figura del ciudadano como requisito de la forma republicana que la burguesía habrá de dar al Estado en América Latina.

Cuando se constituye el Estado moderno, los indígenas, es decir, los habitantes originarios del continente denominado “América” serían excluidos de hecho y derecho de los sistemas de representación. De hecho, en los marcos constitucionales que se establecieron al inicio de las repúblicas latinoamericanas, la figura del ciudadano no contemplaba la diferencia y excluía de manera explícita a los indios de todo el sistema de representación, de todo el entramado institucional del Estado.

Los indios, para el poder, estaban fuera de la política, fuera del Estado, fuera de la república, fuera del presente y de la historia. El orden que se construye los excluye de facto y de iuris. Para ser ciudadano es necesario ser blanco-mestizo, es necesario tener rentas, es necesario saber leer y escribir. Y es una exclusión que se hizo desde la razón, que se justificó y legitimó desde ese entramado conceptual, teórico, axiológico y normativo dado por la modernidad.

Las primeras constituciones de las repúblicas que se conformaron en América, a lo largo del primer y segundo tercio del siglo XIX, hablan del ciudadano pero en la acepción burguesa de los derechos políticos. Los indios simplemente no existen. El proyecto de la razón los había invisibilizado. Es cierto que subyacen relaciones de poder y que, dentro de esas relaciones de poder, los pueblos y naciones originarios tendrían la peor parte, pero también es cierto que se está constituyendo un nuevo orden civilizacional que busca romper todo tipo de amarras con una sociedad cerrada en sí misma, la sociedad medieval, teocrática y feudal, un nuevo orden que busca legitimarse y justificarse desde la razón moderna.

Es cierto que ese orden civilizacional erigirá la figura del progreso como mascarón de proa para su legitimación histórica, y es cierto también que ese orden civilizatorio encierra en sí una promesa de emancipación, que también se quiere universal y cuasi ontológica.

Pero subsiste ese sustrato de indiferenciación, de querer siempre “incluir” a los otros, de llevarlos dentro de las coordenadas de este proyecto civilizatorio. Un sustrato que estuvo presente desde 1492, cuando Colón creyó sinceramente haber arribado a Cipango, una creencia que la tendrá hasta el día de su muerte. Un sustrato que se hizo evidente en el debate entre Sepúlveda y Las Casas. Las razones de la corona española para reconocer la condición ontológica de seres humanos a los indígenas estuvieron en la necesidad de recaudar nuevos impuestos, y no en la efectividad de la argumentación lascasiana.

Un sustrato que se ha mantenido hasta ahora y que ha permitido la sustentación del racismo como estrategia de poder. En aquellos países en los cuales subsisten los pueblos y naciones originarios, los estados tienden a considerarlos aún como enemigos, o como inexistentes. Se trata de una estrategia de invisibilización que de tan cotidiana parece normal.

Entonces cabría preguntarse, si el proyecto de la modernidad apela a la razón, ¿qué tipo de racionalidad puede legitimar la desaparición del Otro? Si esa racionalidad puede inscribir dentro de su entramado conceptual la necesidad de suprimir ontológicamente al Otro, ¿no es dable entonces sospechar de sus supuestos de base? ¿Qué eticidad puede nacer desde un marco conceptual que no impide la desaparición del Otro? ¿Qué orden histórico pervive gracias a ese ocultamiento?

Porque esa racionalidad nos permite construir el mundo, es decir, la historia, pero esa historia que estamos construyendo adolece de una falla fundamental, de una fisura que puede desgarrarla profundamente. Porque ese “Otro” de la modernidad existe, y existe como Otro, aunque para sobrevivir tenga que mimetizarse, tenga que abandonar su historia, sus costumbres, su vivencia.

Se trata de una reflexión que tiene sus riesgos; ya al inicio de la modernidad, Herder, desde una posición conservadora, criticaba al proyecto de la modernidad justamente su desconocimiento de los Otros. Es una posición que ha sustentado también un fundamentalismo étnico que le ha hecho el juego al poder. Pero esa deriva fundamentalista, que apareció en el debate y en la práctica de los movimientos indígenas en los años setenta y fuertemente vinculada a la reflexión

antropológica, será superada en la década de los años noventa gracias a la constitución política de los movimientos indígenas, es decir, gracias a la adopción de una agenda incluyente, que quizá pueda ser ejemplificada con la declaración de los indígenas zapatistas: “nada para nosotros, todo para todos”.

MOVIMIENTOS INDÍGENAS: CONSTITUCIÓN HISTÓRICO-POLÍTICA

La incursión de los movimientos indígenas como movimientos sociales, y la constitución de los movimientos indígenas como sujetos políticos, representan uno de los fenómenos sociales y políticos más novedosos y complejos en la historia reciente de América Latina.

En el debate político, lo indígena estuvo circunscripto a ámbitos restringidos que se subsumían a lo antropológico. Pero la antropología como ciencia nace desde los requerimientos del poder. Es la mirada que objetiviza al Otro para estudiarlo, que lo convierte en objeto de estudio, de manipulación. Es la mirada del poder que registra a ese Otro en sus rituales, en sus prácticas cotidianas, que constata esas diferencias pero no para relativizar los contenidos de su conocimiento y poder asumir una posición epistemológica diferente, sino que los estudia desde su misma posición racionalista y positivista, los incorpora dentro de su misma matriz de violencia simbólica y epistemológica, con el claro deseo de dominio. Se cumple así esa voluntad de poder que encierra el saber en la modernidad.

Esa antropología contaminará la visión sobre esos Otros, de la misma manera en que la visión del *bon sauvage* romantizaba al Otro para finalmente invisibilizarlo. Lo antropológico y lo étnico fueron esa disposición conceptual que encerraba el conocimiento de la Alteridad dentro de las coordenadas de la razón instrumental moderna. Conocer para dominar era y es la divisa de ese conocimiento.

Por ello, en los años sesenta y setenta del siglo XX, las posiciones políticas que nacían desde la antropología suscitaban el apareamiento de fundamentalismos étnicos. Si el Otro era radicalmente diferente, entonces era todo el proyecto de la modernidad el que había que eliminar, pero se trataba de una eliminación ritual, no política.

Desprenderse de esa hipoteca especulativa tomará un largo proceso de organización, reformulación y movilización social. Es cierto que es necesario asumir la condición de Alteridad, pero también es cierto que se trata de construir un diálogo de saberes, y un diálogo no puede darse desconociendo al Otro. El discurso del racismo que para

las élites se había convertido en un dispositivo de poder, se asentaba justamente en esa negación del Otro.

Durante los años setenta y ochenta, confluyen una serie de procesos como por ejemplo la Teología de la Liberación, la emergencia de nuevos movimientos sociales, el retorno a la democracia, entre otros. Son procesos que van a afectar la conformación misma de los movimientos indígenas, que tienen que superar dos peligros en su constitución política: el riesgo de la campesinización (y también ruralización) y el del fundamentalismo étnico. En ese período se van a constituir y van a emerger con fuerza movimientos sociales cuyas directrices de acción van a ser la reformulación tanto del régimen político cuanto de las prácticas sociales en las que se desenvuelven.

Pero la eclosión más importante, a no dudarlo y aunque el debate autonómico ya se había inscripto con fuerza en años anteriores, se dará en la década de los noventa con dos acontecimientos significativos: a inicios de la década se produce el primer levantamiento de los indígenas del Ecuador, y en enero de 1994, precisamente cuando entraba en vigencia el tratado de libre comercio entre México, Canadá y Estados Unidos, insurge la guerrilla zapatista, en el estado de Chiapas, en México.

Quizá sea una coincidencia de los tiempos, o quizá se trate de un hecho de mayores significaciones, pero la emergencia de los movimientos indígenas en el continente se produce en momentos en los que el bloque socialista se derrumba, se registra una derrota estratégica de la clase obrera, se da el surgimiento del pensamiento posmoderno y la consolidación de las políticas neoliberales del Estado mínimo, al tiempo que Estados Unidos se consolida como la única potencia hegemónica.

De hecho, el levantamiento de los indígenas zapatistas en México de 1994 se hace en el mismo tiempo y como un contrapunto a la firma del tratado de libre comercio entre México, Estados Unidos y Canadá; un acuerdo que en realidad se vincula a todo el discurso de la globalización y la liberalización de los mercados. La globalización: un discurso que nace íntimamente vinculado al pensamiento neoliberal; que viene al mundo en medio del ruido de las armas y la guerra; que nos demuestra la ironía de la historia de que los indígenas chiapanecos han tenido que cubrirse el rostro con pasamontañas para que el mundo pueda visibilizarlos.

A fines de la década de los noventa, los movimientos indígenas serán uno de los protagonistas políticos más importantes en todo el

continente. En México, contribuyen a la deslegitimación del PRI, en Ecuador serán la columna vertebral de un poderoso movimiento social, en Bolivia disputarán la presidencia de la república, etcétera.

Emerge, asimismo, con mucha fuerza, un debate sobre la presencia de lo indígena, dentro de la misma matriz de la modernidad: ¿qué significa la presencia de lo indígena, o de los indios, en el campo del derecho? De esa pregunta va a nacer una rica discusión sobre la pluralidad jurídica, el derecho consuetudinario, el derecho indígena, los derechos colectivos como parte de los derechos de la tercera generación, etcétera. Pero esa misma pregunta llevada a sus últimas consecuencias indica una reformulación del mismo Estado: ¿qué contenidos debe asumir el Estado ante la demanda de soberanía de los pueblos y naciones indígenas? ¿Cómo procesar la noción de autonomía y libre determinación dentro del esquema del Estado-nación burgués?

La sola formulación de que el Estado-nación ha fracasado en su intento de constituir sociedades homogéneas indica un debate cuyas consecuencias son profundas y en el cual los movimientos indígenas tienen una voz prioritaria. Transformar a un Estado excluyente, autoritario, violento, en un Estado pluralista, tolerante, participativo, democrático en sus procedimientos y en sus instituciones, es una de las tareas históricas que el movimiento indígena ha incorporado a su agenda.

Es cierto que existen asimetrías, desniveles, diferencias, en los varios movimientos indígenas del continente, pero también es cierto que los aspectos que se han señalado constituyen una agenda, un proyecto casi común en todos ellos.

CONSTITUCIÓN EPISTÉMICA

La construcción de saberes es un proceso histórico y, por lo tanto, atravesado por las contradicciones, los conflictos, las violencias, las esperanzas, los sueños de aquellos que los crearon. Son las respuestas que los hombres se han dado ante las incertidumbres del cosmos y de la vida. Se mezclan con las condiciones históricas en las que nacen, y, por tanto, cumplen determinado rol social. Esos saberes son una producción humana. Nacen condicionados por su realidad concreta. A su interior se inscriben los temores y las esperanzas, los delirios y los mitos de una sociedad determinada. La construcción de los saberes está inmersa en relaciones de poder y de dominación que les impiden ser neutrales.

Los saberes, para los pueblos del Abya Yala, eran parte de su vida, de su estructuración social, de su entramado histórico. Las res-

puestas que se generaban se vinculaban a la producción de la vida social, y se concatenaban coherentemente dentro de un orden terrenal y sagrado, divino y profano. Esos saberes fueron brutalmente destruidos en el proceso de conquista y en la colonia. Las nuevas elites comprendieron que el control del saber posibilitaba el ejercicio del poder. La recuperación de los saberes antiguos podía ofrecer respuestas, abrir caminos y señalar nuevos rumbos a los pueblos conquistados en su lucha por la liberación. Era necesario, entonces, destruir toda posibilidad, todo resquicio de un saber diferente a aquel determinado desde las condiciones de poder. Había que destruir la memoria para enajenar la historia.

Esa tarea sistemática, brutal, violenta, de destruir el saber ancestral era el correlato de aquella otra por la cual la población aborigen era subyugada a las nuevas condiciones económicas y sociales. No sólo había que dominar los cuerpos sino también sus “almas”. Incluso el debate acerca de la existencia del “alma” humana y por tanto el reconocimiento a su condición ontológica de seres humanos estuvieron matizados por las nuevas consideraciones de poder y dominación emergentes a raíz de la conquista europea.

Pero para los conquistadores esa alma de los indios era un papel en blanco en el cual se debían inscribir y registrar los designios de la voluntad divina. Esos designios fueron inscriptos sobre la piel con una violencia jamás vista en la historia. La tarea de escribir en ese papel en blanco implicaba borrar todos los imaginarios simbólicos, todos los referentes, todas las posibilidades ideológicas de los pueblos conquistados. De ahí la sistematicidad por destruir todo rastro cultural que posibilite un reconocimiento de la memoria ancestral.

Destruir una cultura es destruir su memoria. Un pueblo sin memoria es un pueblo sin raíces históricas y sin capacidad de respuesta. Es un pueblo que puede ser fácilmente sometido. La resistencia acude justamente a la recuperación de la memoria para construir el futuro. Es desde el reconocimiento del pasado que puede ser entrevisto el futuro. Pero, ¿dónde encontrar esos referentes de la memoria histórica? ¿Cómo reconstruir nuevamente los significados, las respuestas, los códigos que den cuenta del mundo nuevo desde la voz, la presencia y la sabiduría de los ancestros? ¿Qué mundo construir ahora, luego de cinco siglos, con qué referentes, bajo qué condiciones?

Los saberes ancestrales, a pesar del proceso de conquista, a pesar de toda la sistematicidad evidenciada en su destrucción, han pervivido en los pliegues de la memoria. Se mantienen aún esas expli-

caciones fundamentales de la vida, del cosmos y de la naturaleza. Ha sido y es un proceso de resistencia doloroso, difícil, complejo.

Son saberes que no gozan del status de ciencia desde el mundo no oficial. Son conocimientos que tienen una matriz epistemológica pero que no ha sido elaborada teóricamente para dar contenidos de ciencia al conocimiento ancestral. Es cierto que se trata de una matriz epistemológica diferente a aquella que nace desde la modernidad occidental. Pero también es cierto que se trata de una posibilidad humana por conocer y explicar el mundo y que como tal tiene derecho y legitimidad a reclamarse y reconocerse como ciencia.

En la sociedad que emerge desde la modernidad y el capitalismo, el espacio del saber es un espacio reservado, con puntos de referencia obligados y con coordenadas establecidas en las que se mueven aquellos que el sistema reconoce como detentadores del saber.

En una sociedad en la que el conocimiento se articula a la dominación, el saber es también poder, y el poder necesita del saber. La dupla saber-poder nace desde el inicio de la modernidad occidental y el capitalismo. Si el saber está relacionado con el poder, entonces la ciencia no es inocente. No es neutral. Puede ser que los contenidos de verdad, que las formas que asume su axiomática o su episteme estén fuera de toda conflictividad social, o, al menos, parezcan estarlo. Pero dadas las actuales condiciones de poder a nivel planetario, el saber dista mucho de la neutralidad.

En el capitalismo la relación costo/beneficio, que es el rasgo ontológico del *homo economicus*, es la base sustancial, es el fundamento del contrato social del capitalismo. Esa relación costo/beneficio, que en realidad es toda una cosmovisión y todo un proyecto civilizatorio, impregna y atraviesa todas las posibilidades humanas al interior del capitalismo. Si el *homo economicus* hace ciencia, la hace dentro de un contexto determinado y en el cual su conocimiento será el privilegio de la institución o la empresa transnacional que financió su investigación. A pesar de que su aporte comprenda a todos los seres humanos, y que sea en realidad un producto histórico, la apropiación individual de ese conocimiento y su posterior aprovechamiento con fines comerciales son parte de la dinámica del sistema.

Por estas consideraciones, las propuestas hechas por diferentes movimientos indígenas de constituir espacios de saber que permitan reconstruir los saberes ancestrales, que les otorguen esa validez social y comunitaria, constituyen uno de los procesos más interesantes que el movimiento indígena latinoamericano ha emprendido en estas últi-

mas décadas. Porque abren campos de disputa sobre la conformación y recuperación de saberes ancestrales.

No se trata tanto de los institutos de investigación sobre temáticas exclusivamente indígenas, que han existido desde larga data, sino del hecho de que el movimiento indígena latinoamericano incorpore las nociones de creación, recreación, recuperación y reconstitución del saber dentro de espacios definidos por su misma práctica política, lo que da una significación diferente a esta dinámica.

Las propuestas de establecer universidades indígenas, centros de capacitación política de los pueblos indígenas, o escuelas de formación, son parte justamente de la necesidad de crear una práctica diferente y que a la larga posibilite una reflexión de tipo más epistemológico sobre el saber indígena. De hecho, se trata de una de las dinámicas más novedosas y más prometedoras de los movimientos indígenas del continente.

Todas estas reflexiones atravesaron como ejes interdisciplinarios las discusiones del Grupo de Trabajo de CLACSO Movimientos indígenas en América Latina, en su primera reunión del 26 al 28 de julio de 2004, en la ciudad de Quito. Días antes, se había celebrado, asimismo en Quito, la Tercera Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala. La presencia de la Cumbre Indígena permitió que muchos dirigentes indígenas participen activamente en las discusiones y debates del Grupo de Trabajo.

Las líneas de discusión fueron convergiendo en dos grandes ejes: la relación de los pueblos indígenas con el Estado, y la democracia. Esa reflexión estuvo atravesada por nuevas dinámicas y propuestas, como por ejemplo, la relación con las políticas de desarrollo (el etnodesarrollo), con los sistemas electorales, etcétera. Para el Grupo de Trabajo, se trataba de ubicar y señalar un contexto que dé cuenta de las nuevas realidades de los movimientos sociales en América Latina, y la comprensión de que quizá en esas nuevas prácticas políticas puedan vislumbrarse las respuestas a la coyuntura actual.

La discusión que sitúa a los movimientos indígenas dentro de la misma matriz de la modernidad tiene como objetivo ampliar el campo de posibles, no sólo a la discusión teórica sino a la construcción misma de las utopías. Y quizá ese sea uno de los retos a construir a futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Boron, A. y de Vita, A. (comp.) 2002 *Teoría y Filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO).
- Dávalos, Pablo 2001 “Los sueños de la razón producen monstruos. Los pueblos Záparas y la modernidad” en *América Latina en Movimiento-ALAI* (Quito) N° 33.
- Díaz Polanco, Héctor y Sánchez, C. 2002 *México Diverso. El debate por la autonomía* (México: Siglo XXI).
- Dussel, Enrique 1994 *1492. El descubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (La Paz: Plural Editores) Colección Academia.
- Foucault, Michel 2001 (1996) *Defender la sociedad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Gresh, Alain 2004 “A l’origine du ‘choc des civilisations’” en *Le Monde diplomatique* (París) septiembre.
- Hopenhayn, M. y Bello, A. 2001 “Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe” en *Serie Políticas Sociales CEPAL* (Chile) N° 47.
- Huntington, Samuel 1993 “The clash of civilizations” in *Foreign Affairs* (Washington) Vol. 72, N° 3.