

# 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**

**CHRISTIAN GROS<sup>1</sup>**

Hace unos años publiqué un texto titulado *Identidad Indígena, Identidad Nueva*<sup>2</sup> sobre el proceso de reafirmación identitaria de una población campesina de Colombia que parecía haber perdido desde hace años, tal vez desde principios de siglo o

incluso antes, su carácter indígena. Una población cuyos miembros hasta hace poco no se reconocían, al menos públicamente, como población indígena diferente de los demás campesinos y que tampoco era externamente identificada

<sup>(1)</sup> Institut des Hautes Etudes de l'Amerique Latine, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris. El autor agradece a S. Hugh-Jones por sus comentarios y A. Aravena por su apoyo a la traducción. E-mail: c.gros@lendit.univ-paris3.fr

<sup>(2)</sup> Gros, Christian. "Identités Indiennes, Identités Nouvelles. Quelques Réflexions à partir du cas Colombien". Caravelle: No. 68, 1995. Una versión actualizada de ese trabajo está por salir en la *Revista Mexicana de Sociología*.

como tal. En ese entonces me basé en dos casos paradigmáticos del fenómeno señalado: el caso de los Kankuamos de la Sierra Nevada de Santa Marta, al norte del país, cuya población fuera descrita por G. y A. Reichel Dolmatof en los años cuarenta en su famoso libro *Pueblo de Arilama*, como definitivamente asimilada al campesinado "folk"; y el caso de los Yanaconas del departamento del Cauca, supuestos herederos de un grupo de yanaconas exiliado por el imperio Inca en esta región que, ante la ausencia de elementos que les permitiesen afirmar un origen lingüístico diferente, solicitaba a los arqueólogos, historiadores y antropólogos, que aportaran una prueba capaz de validar su origen distintivo. En la oportunidad también señalé otros casos situados en Perú y en Brasil, correspondientes a una población de *ribereños* o *caboclos*, considerada mestiza desde un punto de vista biológico y cultural. Otros múltiples ejemplos podrían haber sido citados, de país en país, para demostrar que en América latina asistimos hoy a un fenómeno de gran amplitud que nos indica la entrada a una nueva coyuntura<sup>3</sup>. Lo cierto es que el actual proceso de reivindicación étnica que viven poblaciones cuya identidad ha sido –en ocasiones– confusa, negada o simplemente subsumida por otras identidades, no se limita a los casos enunciados. El mismo fenómeno reivindicadorio puede encontrarse expresado aún con más fuerza en comunidades que vivieron procesos opuestos a los descritos y que siempre fueron estigmatizadas y discriminadas en tanto indígenas, en la medida en que sus rasgos distintivos las llevaban a integrar automáticamente un grupo "atrasado" que supuestamente no había cumplido con los requisitos necesarios para entrar en la modernidad nacional. En ambos casos, observamos un proceso de movilización étnica (utilizo el término de

movilización en la acepción que le otorga G. Germani) y depolitización creciente, basado en la construcción de una nueva subjetividad colectiva, una identidad positiva.

El argumento que traté de desarrollar en ese trabajo fue que en el contexto de los años noventa, la nueva fuerza de la reivindicación identitaria se podía explicar por su carácter básicamente performativo (performatividad = capacidad de crear ciertos efectos deseados). En efecto, paulatinamente se había creado un espacio social y político favorable, en el que la reivindicación étnica parecía tener mayor legitimidad, existía un derecho positivo nuevo, favorable al reconocimiento tanto de las diferencias culturales como de los derechos territoriales y de una cierta autonomía, y se evidenciaba también la implementación de formas de "discriminación positiva" de parte de los gobiernos y agentes externos. En el caso particular de las identidades "problemáticas" de grupos hasta entonces considerados asimilados, destaque el papel de antropólogos, lingüistas, arqueólogos e historiadores a quienes se les atribuía (y se auto-atribuían) el rol de expertos en identidades y culturas, capaces de legitimar, tanto frente a los ojos de los propios interesados como a los de la propia sociedad nacional, las nuevas aspiraciones identitarias. Se trataba también de expertos en la elaboración de nuevos discursos, llamados a desempeñar un rol, a veces decisivo, en la construcción de la nueva etnicidad.

El hecho es que desde la época del primer encuentro de Barbados, donde un pequeño grupo de intelectuales en ruptura con la política indigenista de sus respectivos países lanzó un primer manifiesto *"en favor de un nuevo compromiso de los antropólogos y de un reconocimiento de la historicidad de las sociedades indígenas"*, asistimos a lo que Michel de Certeau calificaría, el "des-

<sup>(3)</sup> En USA: Nagel, J. "American Indian Ethnic Renewal: Politics and the Resurgence of Identity", *American Sociological Review*, Vol. 60, 1995, p. 947-965.

periar indígena” o, dicho en otros términos, “su renacimiento”.

En otros trabajos me he referido a las condiciones estructurales que permiten entender este fenómeno<sup>4</sup>. Resumo aquí mis principales hipótesis sobre el tema.

1. En la segunda mitad de este siglo, América latina sufrió un intenso proceso de modernización que, de la ciudad a los medios rurales, afectó profundamente al conjunto de la sociedad. La modernización significó, como suele suceder, cambios importantes que trajeron consigo innumerables rupturas y destrucción de un orden social que mantenía a cada grupo social en el que se suponía “su” lugar. En el caso de la población campesina e indígena, el proceso de modernización provocó una crisis en los modelos tradicionales de control económico, ideológico, social y político que mantenían subyugados a numerosos grupos. Asimismo, desestabilizó lo que unos investigadores<sup>5</sup> llaman un modo de dominación paternalista, que con el fin de mantenerse utilizaba los recursos de la violencia simbólica e incluso, cuando era necesario, la coacción directa.

Dos instituciones que tuvieron un papel fundamental en ese proceso y que estuvieron estrechamente ligadas entre sí, se vieron particularmente afectadas: la Hacienda y la Iglesia<sup>6</sup>. La hacienda, por muchas razones, perdió gran parte del control que ejercía sobre la sociedad rural; y la Iglesia, con base a su propio

aggiornamiento cambió, a veces en forma radical, su tradicional postura de defensa del orden social. La difusión y penetración progresiva de la educación formal hasta los sitios más remotos, fue otro factor de gran importancia en el proceso modernizador. Ella aceleró fuertemente los cambios, favoreciendo un cuestionamiento del orden simbólico, una lucha cognitiva, ampliando el “campo cultural” de las comunidades y permitiendo la aparición de una nueva élite escolarizada (a pesar que el nivel de educación formal de la población indígena sigue siendo uno de los más bajos de la región). Entre otros factores de igual importancia, también debemos añadir el impacto masivo que tuvo el crecimiento demográfico sobre el conjunto de las estructuras agrarias y en particular sobre las comunidades campesinas<sup>7</sup>, el impacto de la difusión de la economía de mercado sobre la pequeña producción campesina, el aumento de la presión sobre los recursos naturales (tierra, agua, bosques), el abandono compulsivo de las comunidades rurales a consecuencia de la migración rural-urbana, y la colonización de zonas forestales habitadas hasta entonces exclusivamente por población nativa, etc. De modo que la población indígena, asentada en sus comunidades, o instalada fuera de ellas en zonas de colonización donde recreó neo-comunidades, tuvo que buscar una forma de rearticularse al espacio nacional, enfrentándose a la necesidad de definir un

(<sup>4</sup>) Gros, C. “Indigenismo y Etnicidad: el Desafío Neoliberal”. En: *Antropología en la Modernidad*. Uribe, M. y Restrepo, E. (Ed.). Instituto Colombiano de Antropología: Santafé de Bogotá, 1997, p. 13-60. Gros, C. *Pour une Sociologie des Populations Indiennes et Paysannes de l’Amérique Latine*. L’Harattan: Paris, 1998.

(<sup>5</sup>) Geffray, C; Léna, P.; y Araújo, R. (Coord.), *Lusotopie, l’oppression Paternaliste au Brésil*. Karthala: Paris, 1996.

(<sup>6</sup>) Para el Ecuador Muratorio, B. *Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador*. CIESE: Quito, 1982. Para Colombia Rappaport, J. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge University Press: Cambridge, 1990.

(<sup>7</sup>) *Estudios Socio Demográficos de Pueblos Indígenas*. CELADE-CIDOB-FNUAP-ICI: Santiago de Chile, 1994.

nuevo proyecto tanto a nivel individual como colectivo.

2. Estamos entonces frente a un proceso de cambios importantes y de modernización, pero en gran medida inconcluso, inacabado, que provocó la desarticulación y la frustración allí donde había creado esperanzas de un cambio profundo. Las promesas de un futuro mejor chocan, así, con la realidad.

En los años 70, cuando aparecen las primeras organizaciones indígenas modernas, el proyecto de integración y de modernización nacional populista en sus distintas manifestaciones entra en crisis, la que se agravaría aún más durante los años 80, llamados también "la década perdida". Cabe preguntarse, ¿cuál era ese proyecto? Se trataba de construir un pueblo -una nación- alrededor del papel rector del Estado, y una cultura "unitaria", mestiza, indoamericana. ¿Cómo se pretendía implementar el proyecto integrador, en realidad?. Una respuesta parcial nos dice que a través de la educación, de la reforma agraria, de la urbanización, del fomento del mercado de trabajo formal, de la construcción de organizaciones corporativas, de la creación progresiva de una sociedad salarial, de la implementación de un modelo fordista y de welfare periférico. Todos esos cambios tenían que llegar a los sectores rurales con algún atraso y mucha dificultad, pero con el apoyo decisivo del Estado. El resultado tenía que ser la conformación de una sociedad moderna, culturalmente homogénea, sociedad de individuos, pero de individuos fuertemente cohesionados alrededor de un proyecto colectivo y auténticamente nacional.

Un autor como Stavenhagen, a partir del caso de México, defiende la idea que, a decir verdad, ese proyecto fue durante muchos años bastante exitoso. La prueba estaría en la enorme cantidad de migrantes venidos de sus lejanas comunidades indígenas que tuvieron la posibilidad de asimilarse "positivamente" al universo urbano y a la mexicanidad. Lo que es cierto

to. Pero es importante recordar también que esa movilidad no significó necesariamente para todos una ruptura con la comunidad de origen y que muchos no encontraron en la urbe los medios necesarios para participar de una nueva ciudadanía. De pronto, lo más importante dentro de ese proceso parecía ser el sueño en torno a un "futuro mejor" para sí mismo o para los hijos, anhelo que se esperaba alcanzar a través de una estrategia de movilidad social ascendente pensada a nivel del individuo y de su familia, al margen de toda reivindicación de la identidad étnica. Tampoco puede olvidarse que hasta en los momentos más favorables para la realización del proyecto nacional-populista, muchos se quedaron en el agro tratando de subsistir en sus comunidades de origen, respetando sus propias leyes, manteniendo y adaptando su cultura. Y se sabe que durante este período la fuerte migración campo-ciudad no significó, en la mayoría de los casos, una disminución de la población considerada como campesina e indígena en términos absolutos.

El hecho es que en la América latina de los años 80, el Estado ya no tiene la misma ambición asimilacionista y empieza a diseñar nuevas políticas frente a sus "minorías" o "pueblos indígenas". ¿Por qué motivo?. Se podría argumentar con cierta razón, que en la nueva coyuntura se trata de mantener al comunero en su comunidad, sabiendo que ya no se quiere o no se lo puede pretender integrar plenamente a la urbe, ni se le pueden otorgar los elementos necesarios para su modernización rural (tierra, crédito, educación, organización, etc.). La nueva política indígena, apoyándose en las declaraciones y criterios aportados por la antropología crítica y aprovechando el tema de la identidad y del respeto a las culturas, manipulando sobre todo a los hombres y mujeres campesinos que quedándose en el campo fueron relegados al margen de la historia, trataría de formar lo que H. Favre llama "bantustanes étnicos". Un régimen de opresión y de miseria se

transformaría así, por medio de la nueva retórica estatal, en los signos positivos de una alteridad cultural asumida y respeta- da. Nosotros mismos defendimos en varias ocasiones la idea de que el reconoci- miento de una autonomía indígena, tal como se da en Colombia, podía en parte (y solamente en parte) ser entendida como una política de gobierno indirecto que en un marco neoliberal y de descen- tralización podía trasladar a las comuni- dades responsabilidades hasta ahora supuestamente asumidas por el Estado<sup>8</sup>. Pero tampoco se puede pensar que el Estado tenga una capacidad infinita de manipulación (ni siquiera en México!) y que sea el único actor responsable de los cambios actuales. De hecho, en casi todos los países con población indígena se ha comprobado la presencia, con o sin la voluntad del Estado, de movilizaciones colectivas destinadas a alcanzar cambios sustantivos en las relaciones de poder, apoyándose en culturas que se pensaban desde el exterior, fosilizadas *i.e.* muertas.

La crisis del proyecto nacional-popu- lista afectó no solamente a la población indígena. Ella fue acompañada por el cuestionamiento de una identidad nacio- nal todavía inestable y débil, y sus efectos lograron permear a otros actores de clase.

No se trata aquí de desarrollar los efectos del neoliberalismo dominante (de la pensée unique) y de la globalización sobre las formas organizativas que estructuraban el campo social. Pero es cierto que la apertura económica indiscriminada, el cuestionamiento del corporati- vismo sindical y la crisis de los actores de clase, la creciente retirada del Estado pro- tector, el crecimiento del sector informal y su aceptación como "otro sendero", pro- vocan en las sociedades afectadas lo que S. Zermeño llama un "grandesorden" y la necesidad de una recomposición del teji-

do social. Sin duda alguna, puede enten- derse que los procesos de cambios que afectan a las comunidades indígenas for- man parte de esas dinámicas. Se trata, en efecto, de procesos reactivos a una crisis que les afecta directa y duramente, pero que no es solamente defensiva o de acep- tación ciega del nuevo orden impuesto por las estructuras de poder. En virtud de ello, planteamos la hipótesis que, en la mayoría de los casos, se trata más bien de una voluntad interna de cambio, de de- mocratización y de modernización, por la vía de nuevos senderos: en particular la construcción de una etnicidad "moderna" y fuertemente instrumentalizada.

Resumiendo la tesis sustentada hasta ahora, diremos que en América Latina se desarrolló un fuerte proceso moderniza- dor-desestabilizador de las antiguas for- mas de dominación que afectaban a la población indígena, generándose un es- pacio favorable a los cambios y la movi- lización. Se trató de un proceso desigual e inconcluso, cuyas promesas de participa- ción no resistieron ni a la crisis global que sufrió el modelo de desarrollo ni a su nueva orientación. Ello provocó frustra- ción y necesidad de encontrar nuevos caminos. El mismo Estado tuvo que reo- rientar su política indígena sin poder por lo tanto controlar las fuerzas que él mis- mo había contribuido a desatar.

3. Para entender este "despertar indígena" y el proceso de construcción de una nueva etnicidad hay que añadir, sin em- bargo, un tercer factor: el peso, a nuestro parecer muy importante, del nuevo con- texto internacional que sufrirá grandes modificaciones después de la descoloniza- ción y con el término de la guerra fría.

En efecto, después de la crisis del petróleo y a partir de la aceleración del proceso de globalización, podemos ob-

<sup>(8)</sup> Gros, C. "Indigenismo y Etnicidad: el Desafío Neoliberal". Ob. Cit. Y Gros, C. *Colombia Indígena: Identidad Cultural y Cambios Sociales*. Cerec: Santafé de Bogotá, 1991.

<sup>(9)</sup> Zermeño, S. *La Sociedad Derrotada. El Desorden Mexicano de fin de siglo*. Siglo XXI: México, 1996.

servar una verdadera "internacionalización"<sup>10</sup> de la cuestión indígena. En pocas palabras, si bien es cierto que la apertura económica contribuyó a acelerar la crisis de la pequeña producción campesina e indígena y que la presión de los conglomerados internacionales sobre los recursos naturales nunca fue tan fuerte -en particular en las zonas tropicales de tierras húmedas donde vive una gran parte de la población nativa en el mundo-. Surgen también fuerzas nuevas y contrarias en el ámbito internacional, más favorables a la elaboración de una respuesta indígena. Por ejemplo, la destrucción indiscriminada del bosque húmedo no aparece más como un problema que afecta únicamente a sus dueños tradicionales, sino como un problema del planeta entero (y por lo tanto de los mismos países industrializados que tienen un evidente interés en proteger una biodiversidad que puede ser una fuente futura de riqueza). Se nota también una preocupación creciente por la "diversidad cultural", en un mundo marcado por la presencia masiva de un complejo cultural e industrial cuyos efectos homogeneizantes afectan la particularidad de las culturas nacionales y locales. En este contexto, asistimos también a la aparición de un actor -nuevo y activo- expresado en la presencia de ONG especializadas en la defensa de los derechos humanos, o dedicadas a la defensa del medio ambiente y a promocionar formas alternativas de desarrollo (un desarrollo que sería "autosustentable" y que en el caso preciso que estamos tratando corresponde al llamado "etnodesarrollo"). Y, *last but not least*,

poco a poco y no sin dificultad, se desarrolla un nuevo derecho positivo internacional en la OIT, en Ginebra, destinado a reconocer los derechos fundamentales de los pueblos indígenas.

En este nuevo escenario, marcado por la emergencia y gran visibilidad que asume la cuestión de la ecología, la biodiversidad, la diversidad cultural, el desarrollo alternativo y los derechos humanos, la población indígena ocupa un lugar simbólico y estratégico creciente. Este constituye su "capital simbólico y estratégico" y le permite alcanzar en forma inesperada nuevos recursos -discursivos, económicos, organizativos, políticos, etc.- que orientan su propia movilización y obligan a los Estados y a los actores económicos a reorientar sus políticas en lo que a la cuestión indígena se refiere. Reorientación a nivel del discurso -es "*politically correct*" afirmar retóricamente su respeto de los derechos culturales y firmar el convenio 169 de la OIT-, pero que tiene su costo práctico: en muchos de los programas internacionales de desarrollo financiados por el Banco Mundial, la Comunidad Europea y otras agencias (PNUD, BID, etc.), se contempla ahora una especial protección y discriminación positiva en favor de la población indígena<sup>11</sup>.

Vemos así el carácter contradictorio del impacto de la globalización: de un lado, ésta afecta fuertemente a las comunidades indígenas, aumenta sus crisis y las obliga a reaccionar y a defenderse y, de otro, proporciona toda clase de herramientas nuevas, de recursos que pueden ser aprovechados por ellas y sus organizaciones

<sup>(10)</sup> Albert, B. *Territorialité, Ethnopolitique et Développement à propos du Mouvement Indien en Amazonie Brésilienne. Mouvernement Indien en Amazonie Brésilienne*. Cahiers des Amériques Latines: Paris, No. 23, 1997, p. 177-210.

<sup>(11)</sup> Davis, S. *The World Bank and the Indigenous People*. Banco Mundial: Washington, 1993. Wali, A. y Davis, S. *Protecting Amerindian Lands: an Overview of World Bank experiences with Indians Land Regularization Programs in low land south America*. Banco Mundial. Latin American and Caribbean Technical Department, Regionals Studies, Program Report (19): Washington, 1992.

## **IDENTIDAD Y PERFORMATIVIDAD O LA CONSTRUCCIÓN DE UNA FRONTERA ÉTNICA**

Quisiera prolongar la discusión enunciada centrando mi atención en las condiciones que contribuyen a dar un carácter performativo a la reivindicación de una identidad étnica y genérica indígena, condiciones que a su vez contribuyen a legitimar la construcción de nuevas fronteras étnicas dentro de las sociedades latinoamericanas. Lo haré privilegiando el análisis del papel específico desempeñado por el Estado y por las propias organizaciones indígenas (consideradas tanto a nivel regional y nacional, como internacional). El Estado, analizado en tanto órgano empeñado en la construcción de un neo-indigenismo compatible con su nueva orientación neoliberal, su democratización y su necesidad de afianzar una nueva legitimidad; y las organizaciones indígenas, en tanto institucionalidades nuevas, modernas y burocráticamente organizadas (Weber) a nivel supracomunitario (de una región, de una "etnia", de un país). En este análisis dejaré de lado a las comunidades locales que, desde el punto de vista que hemos señalado, pueden aparecer como simples objetos tanto de esas políticas como de las nuevas construcciones discursivas y de las estrategias diseñadas. Lo haré convencido de que, como lo acabamos de mencionar en la primera parte de este texto, se trata de actores capaces de movilizarse y de intervenir, ya sea sobre "sus" propias organizaciones (de hecho muchas de ellas encontraron su origen en una acción colectiva surgida de las bases), o sobre el Estado mismo.

### **¿Un Estado maquiavélico?**

Consideraremos, como primer aspecto del análisis, el papel que cumple el Estado en

el proceso de construcción, ratificación e institucionalización de un actor étnico.

El desarrollo de una nueva política indigenista en ruptura con el modelo asimilacionista que prevalecía en América Latina, es una realidad actualmente observable que se manifiesta en diferentes niveles. El nivel superior corresponde a la implementación, por numerosos países de la región, de reformas constitucionales orientadas al reconocimiento del carácter pluriétnico y multicultural de las sociedades nacionales. Doce constituciones fueron así parcial o totalmente reformadas, la última la de Ecuador en 1998<sup>12</sup>. A través de estas reformas se tiende a reconocer que lo que hasta entonces era una simple realidad sociológica que venía siendo sistemáticamente rechazada y negada (sin duda por la percepción negativa que se tenía de grupos humanos que se diferenciaban de la comunidad nacional por su "atraso cultural"), podía traducirse en un nuevo orden normativo. Este permite evidenciar que la diversidad cultural no puede seguir siendo considerada como un rasgo del pasado destinado a desaparecer con el progreso y la modernidad, sino más bien, tiene que ser pensada como elemento constitutivo de la sociedad actual y partícipe del futuro proyecto de sociedad nacional. El cambio de perspectiva significa, en efecto, una ruptura simbólica trascendente respecto del pasado, pero también una ruptura concreta cuando se acompaña (como es el caso en varios países) de nuevas normas destinadas a regular la aplicación coherente del reconocimiento de la diversidad a través del derecho positivo. La magnitud con la que en pocos años se multiplicaron en el continente los dispositivos legales e institucionales referentes a los derechos culturales (por ejemplo todo lo que tiene que ver con la etnoeducación), jurídicos (aceptación de la existencia de un derecho consuetudinario válido

<sup>12</sup> Ardito, W. *Los Indígenas y la Tierra en las Leyes de América Latina*. Survival: Londres, 1997.

con ciertas restricciones dentro de las comunidades), territoriales (delimitación de territorios colectivos en base al reconocimiento de una territorialidad de las comunidades indígenas), y políticos (aceptación de formas de autonomía), resulta impresionante<sup>13</sup>.

Para poner en evidencia la magnitud del fenómeno y únicamente a partir de la cuestión territorial, recordaremos que actualmente, en Colombia, cerca de la cuarta parte del país está conformada por resguardos indígenas (es decir por territorios cuya propiedad colectiva está en manos de comunidades dotadas de autoridades con poderes político-administrativos reconocidos) y que en Brasil, país donde la población "silvícola" no supera el 0,2 % de la población nacional, la superficie de los territorios indígenas -de una forma u otra reconocida por el Estado- alcanza cerca de un millón de kilómetros cuadrados.

Hemos señalado como hipótesis que tal fenómeno, que corresponde en cierta medida a demandas de las comunidades indígenas, no puede ser entendido fuera de la voluntad activa del Estado. Tampoco se puede aislar de otros aspectos que, hoy en día, adquieren una relevancia especial dentro de los múltiples procesos de reajuste y de reorganización en que se ve comprometido el Estado: procesos de descentralización administrativa y política, y procesos de organización de formas de democracia "participativa" destinadas a mejorar la eficacia operativa y la legitimidad del aparato público. En cuanto a

los países que se orientan hacia el reconocimiento de una autonomía relativa en el manejo de los asuntos internos a las comunidades (como se da en Colombia), en otros documentos hice un análisis de ello en términos de política de intervención de "baja intensidad" o de política de "gobierno indirecto" (*Home rule*)<sup>14</sup>.

De modo que no es este tipo de análisis el que quisiera desarrollar en esta ocasión. En forma complementaria y, tal vez más arriesgada, plantearé la hipótesis según la cual un Estado interesado en la aplicación de políticas del tipo que hemos señalado, necesita de un actor étnico claramente constituido, reconocido y legitimado con quien negociar su propia intervención. ¿Cómo encontrarlo? Participando en su construcción a través de la reforma de su derecho positivo y de su aparato administrativo, de la aplicación de una política de discriminación positiva (*affirmative action*), en educación, salud o territorios, de un sinnúmero de instituciones especializadas, de programas ad hoc (como concursos, foros, eventos culturales y museos, premios y discursos), así como de la formación de un cuerpo de funcionarios especializados y poco a poco abierto a profesionales indígenas.

Parafraseando a Bourdieu<sup>15</sup>, podríamos decir que bajo la apariencia de reconocer la comunidad indígena y su autonomía, el Estado la produce y la reproduce, instituyéndola y legitimando así una frontera étnica, que se obliga a proteger.

Esto nos lleva a una paradoja ya señalada por varios autores<sup>16</sup>, según la

<sup>13</sup> Itturalde, D. "Demandas Indígenas y Reforma Legal: Retos y Paradojas". En: *Alteridades*, año 7, No. 14, 1997.

<sup>14</sup> Vale la pena recordar que la política de *Home Rule* de corte inglés se basaba en la visión de un relativismo cultural absoluto que iba en contra del universalismo abstracto que, en la misma época, pretendía legitimar el colonialismo francés.

<sup>15</sup> Bourdieu, P. *Raisons Pratiques, sur la Théorie de l'action*. Seuil: Paris, 1994.

<sup>16</sup> Padilla, G. *Lo que Contempla el Bien. La Ley y los Pueblos Indígenas en Colombia*. Mimeo: Santafé de Bogota, 1995, p. 21. Jackson, J. "Being and Becoming an Indian in the Vaupés". En: Sherzer, J. y Urban, G. (Ed.). *Nation States and Indians in Latin America*. University of Texas Press: Austin, 1991, p. 131.

cual en esta nueva coyuntura el reconocimiento de derechos particulares para los grupos étnicos (exorbitantes de la ley común), empezando por formas de "autonomía", puede aparecer como una estrategia para entrar, controlar y finalmente "modernizar" las comunidades. No estoy seguro que este fuera inicialmente el propósito del Estado, ni que lo sea aún y en todos los casos (el ejemplo de México muestra como este reacciona cuando se enfrenta a demandas de autonomía<sup>17</sup>). Tampoco quiero atribuir a este Estado un solo rol, maquiavélico y manipulador. Ya señalé la manera en que el mismo Estado tiene que contar con fuerzas opuestas, tiene que adaptarse a nuevas situaciones y no está exento de múltiples contradicciones internas. A lo mejor se trata simplemente de *une ruse de l'Histoire* (una maña de la historia). Pero el hecho es que bajo estas nuevas formas y con el discurso del respeto a las culturas, a los modos tradicionales de organización colectiva, etc., nunca el Estado estuvo tan presente en los asuntos internos de las comunidades, como ahora.

Trataré de justificar este planteamiento teniendo en mente el caso colombiano que más conozco y que, aunque quizás extremo si se compara con México, nos puede dar algunas ideas o pistas sobre la orientación global del proceso que se está gestando en América Latina. La intervención del Estado se manifiesta en distintos niveles.

1. En primer lugar, opera a nivel de la conformación de una identidad étnica genérica, panétnica, en la medida en que por razones prácticas, tiene la necesidad de buscar un interlocutor, de legislar y de actuar como si existiera una "sola" o una "gran" comunidad indígena a escala na-

cional (*como corporate body*). Paradójicamente, la realidad nos muestra la existencia de una inmensa variedad de culturas y grupos, a veces muy lejanos unos de otros, tanto desde el punto de vista de su historia, de sus estructuras sociales, de su geografía, de sus formas de articulación a la sociedad nacional, como de sus problemas actuales (sólo en Colombia se contabiliza la presencia de 84 grupos étnicos distintos, mientras en Brasil esta cifra alcanza a más de 120). Haciendo referencia a los "indígenas", a los "pueblos originarios" o a los "pueblos autóctonos", como si se tratara de un "todo" claramente diferenciado (como por lo demás hace cada uno de nosotros), y haciendo de ellos una categoría del derecho positivo, un grupo sometido a una misma ley y a una misma política, el Estado traza, y por tanto reconoce, la presencia de una frontera objetiva que atraviesa la sociedad. En adelante, esa frontera hará parte de la nueva realidad común experimentada y compartida por los diferentes grupos que se enfrentan al Estado y que son el objeto de su política. La comunidad así "inventada" encima de la heterogeneidad, regulada y ratificada por el Estado, tiende a ser más fácilmente "imaginada" por los interesados.

2. El Estado opera igualmente en la conformación de un nivel intermedio: el de las identidades étnicas pan-comunitarias. En efecto, en el contexto del nuevo paradigma de la pluriculturalidad y con la participación activa de expertos (lingüistas, arqueólogos, antropólogos, historiadores, etc.), se detecta, se reconoce y se contribuye a la "creación" de grupos étnicos culturalmente diferenciados que reagrupan varias comunidades locales. Lo que es bastante nuevo frente a la clásica compartimentación, fragmentación y ato-

<sup>17</sup> Hasta cuando el México de Chiapas no es el de Oaxaca con su nueva constitución estatal.

mización de las comunidades indígenas campesinas<sup>18</sup>.

3. Y, *last but not least*, el Estado interviene también en lo que todavía constituye la base organizativa primordial del mundo indígena. Es decir, interviene en la comunidad local, asignándole recursos específicos (ligados a su carácter de comunidad indígena), y reconociéndole diversas formas de "autonomía", haciendo en consecuencia de ella la base de un nuevo actuar. En Colombia, la aplicación de la Constitución de 1991 en lo que concierne a las resoluciones que asignan a los indígenas el derecho a recibir del Estado transferencias del presupuesto público, ha significado que las comunidades indígenas se transformen de hecho en verdaderas entidades político-administrativas. Así, organizadas en torno a la figura de los resguardos supuestamente "autónomos" y bajo el control de sus autoridades "tradicionales" (legítimas) en el rol de mediadores y agentes del cambio, en estas comunidades recae por ley la tarea de implementación y de ejecución de programas de desarrollo local (etnodesarrollo en la jerga oficial). En este escenario el Estado interviene con todo su peso pero con un nuevo lenguaje, tratando de permear las comunidades con su racionalidad y su modernidad instrumental.

La eficacia de tales políticas (eficacia relativa, por supuesto) reside en el hecho de que se pueden apoyar en el discurso identitario y en la voluntad de autonomía comunitarias, que el mismo Estado contribuyó en buena medida a construir y a legitimar. De tal modo que las nuevas políticas indigenistas, supuestamente más respetuosas de los derechos indígenas, funcionarían en realidad como una especie de Caballo de Troya: bajo la voluntad

de otorgar y de reconocer la autonomía, lograrían de un modo "perverso" controlarla, limitarla o, simplemente, negarla.

Cabe entonces preguntarse: ¿Cuáles son los factores que favorecen (o hacen posible) el neoindigenismo del Estado?

Me limitaré aquí a enunciar dos de ellos: En primer lugar, la naturaleza o significado de la movilización indígena y, en segundo lugar, la compatibilidad de esas políticas con intereses y voluntades externas.

1. La etnicidad, construida en el seno de los grupos indígenas es, en la mayoría de los casos, una etnicidad "abierta", a diferencia de formas de comunitarismo y fundamentalismo étnico que tienden a encerrar las comunidades sobre ellas mismas.

En efecto, tal como se construye en América Latina, la etnicidad se presenta ligada a una exigencia de participación en la "gran sociedad", a una voluntad de cambio y de modernización, y a un deseo de recibir recursos y servicios que sólo el Estado u otros actores externos a las comunidades (iglesias, ONG, organizaciones internacionales) están en condiciones de brindar. No dudo que existan también conductas de crisis y fuerzas que apelan a la tradición en un sentido contrario o para mantener un orden antiguo en gran parte obsoleto y a veces ligado a formas locales de dominación. Pero no es por este lado que se desarrolla la fuerza viva del movimiento indígena. La explicación de este fenómeno singular cuando se compara con las reivindicaciones étnicas e identitarias en otras zonas del mundo, necesitaría de un largo desarrollo. Para no apartarme demasiado de mi razonamiento señalaré únicamente que la tentación hacia el comunitarismo nunca es tan

---

<sup>(18)</sup> Para una ilustración Hémond, A. "Des amateros aux Nahuas du Haut-Balsas. Reformulations Identitaires et Territoriales d'une Région Indienne au Mexique". En: *Trace*. No. 3, Junio de 1998, p. 39-49.

fuerte como cuando la movilización colectiva se encuentra impedida o bloqueada. En tal caso, la lucha en contra de formas diversas de racismo y de dominación (lo que algunos autores llaman *invidious distinction*<sup>19</sup>), se transforma en un rechazo del otro, o simplemente en diversas formas de violencia abierta. El neoindigenismo es una manera de entreabrir la puerta. Muestra que todo no está cerrado. Lo cierto es que su grado de compromiso y de flexibilidad es desigual y relativo. Pero es real y permite la creación de un espacio mínimo donde las contradicciones pueden expresarse, ser parcialmente controladas (sino resueltas) sin llegar necesariamente a una polarización extrema, a puntos de ruptura favorables a la aparición de un integristismo étnico. Es en este contexto frágil, pero tan necesario para las comunidades como para el mismo Estado, que se ejerce la nueva política indígena, una política que al mismo tiempo se presenta como el mecanismo escogido por el Estado para crear un ambiente y un espacio favorables a su actuar.

A fortiori, cuando la etnicidad no se presenta como una voluntad separatista, lo que haría de ese proyecto una amenaza para la integridad nacional y llevaría probablemente al Estado a cambiar de estrategia. Por el contrario, la etnicidad busca participar plenamente en la construcción de una sociedad pluriétnica y multicultural. En consecuencia, se puede entender con mayor facilidad el sentido de la nueva retórica y de la estrategia escogidas por el Estado; y el hecho que se reconozca públicamente como legítima la defensa y la promoción de las culturas indígenas y que se proponga favorecerlas aceptando formas relativas de autonomía.

2. El neoindigenismo del Estado no se da únicamente a partir de su propia voluntad ni de la presión ejercida por un actor indígena organizado y movilizado. Este se construye en los ámbitos nacional e internacional en los que la cuestión indígena, la promoción de las culturas tradicionales, el respeto a los derechos de los pueblos nativos, la preocupación ecológica y la defensa de la biodiversidad, entre otros factores, adquieren una fuerza y una visibilidad crecientes e inesperadas.

Por un lado, es cierto que, como lo señalamos antes, en el proceso de globalización la presión internacional no se ejerce en sentido unívoco y su carácter puede ser incluso contradictorio. Pero, por otro lado, el hecho de poner en plaza una nueva política indigenista, de defender a los "guardianes milenarios" de los bosques, de implementar formas alternativas de desarrollo autosustentable en cuyo diseño se ha procurado respetar las orientaciones culturales de las comunidades indígenas, o programas de etnoeducación (entre otras iniciativas), puede resultar atractivo para el Estado. Este puede esperar mejorar su imagen y las bases de su legitimidad, tanto al exterior de sus fronteras atrayendo recursos (existen programas internacionales ad hoc), como al interior de ellas, contribuyendo a mejorar su gobernabilidad y legitimidad. En definitiva, creo que el neoindigenismo desplegado por el Estado corresponde a fuerzas, necesidades e intereses múltiples que operan a varios niveles que deben ser tenidos en cuenta si se quiere entender su orientación actual.

Ahora bien, si el Estado cumple un papel sumamente importante en la construcción y legitimación de una frontera étnica, no es el único actor llamado a

<sup>(19)</sup> Gurr, T. *Why Men Rebel*. University Press: Princeton, 1970. Y también Gurr, T. "Why Minorities Rebel: A Global Analysis of Communal Mobilization and Conflicts since 1945". En: *International Political Science Review*. Vol. 14, No. 2, 1993, p. 161-201.

cumplir este rol. Las ONG, las iglesias, los organismos internacionales, los antropólogos, los sociólogos, los abogados, los partidos políticos y hasta las multinacionales (que por cierto practican según el imperio de la oportunidad una retórica indigenista y ecológica *politically correct*), manejan por su propia cuenta el discurso de la identidad, de la pluriculturalidad y de los derechos particulares, participando así en la construcción y ratificación de una frontera étnica.

Aún más, en este mismo campo están por supuesto muy presentes las nuevas organizaciones indígenas, organizaciones cuyo trabajo se desarrolla a nivel regional, nacional e internacional con sus líderes, sus intelectuales orgánicos, sus asesores, sus activistas y simpatizantes. A ellas me referiré a continuación, como segundo aspecto de mi análisis.

#### **Organizaciones indígenas: ¿guardianes de la frontera? (o la construcción del “nosotros” a partir de los “otros”)**

Antes de analizar el papel desempeñado por las organizaciones indígenas quiero manifestar que estoy plenamente consciente que, habiendo hecho énfasis hasta ahora en el papel desempeñado por el Estado en la edificación y en la ratificación de una frontera étnica, he invertido el discurso del actor étnico y de los militantes de la causa indígena.

Para ellos la etnicidad es un combate y el Estado más bien un adversario, si no un enemigo. Estos actores tienden naturalmente a analizar el proceso de legitimación de sus luchas y derechos y los cambios sufridos por el indigenismo de Estado, como el resultado de una larga y dura lucha, con todo lejos de estar terminada. Y de verdad, el movimiento indígena puede dar testimonio y decir que, en

la mayoría de los casos, es él mismo quien ha tomado la iniciativa; puede enumerar la lista de sus muertos, encarcelados, desaparecidos; puede hablarnos de Chiapas, de los levantamientos en Ecuador, del combate desarrollado por los Paeces en Colombia, etc. Igualmente, para el actor indígena el neoindigenismo de Estado aparece más bien como mera retórica destinada a ocultar lo esencial, lo que constituye el eje central de las políticas públicas: un neoliberalismo que significó hasta ahora para las comunidades más pobreza y exclusión, menos Estado, un mayor “saqueo” de los recursos naturales, deterioro de los servicios públicos, etc. Un actor que, al apelar en definitiva a la historia, a la cultura y a la identidad como características objetivas, desemboca en la etnicidad –lo que termina resultando opuesto a la idea de que identidad y etnicidad podrían ser el resultado de un particular y contemporáneo proceso de interacción<sup>20</sup>. Consciente de ello, mi reflexión ha sido del todo intencionada: no porque no comparta gran parte de esos planteamientos –ya que no dudo de la presencia del mundo indígena, de su “cosmovisión” particular ni del peso de su historia–, sino porque me parece bueno, a veces, ir a contracorriente, apostando a una realidad más compleja, ambigua y dialéctica.

Ahora bien, hablando del actor étnico propongo limitar mi reflexión a la manera en que sus organizaciones políticas elaboran el discurso de la identidad genérica.

Se trata de organizaciones que ocupan el espacio de representación con sus aparatos, foros, eventos, escritos y comunicaciones y que participan activamente con la intervención de sus intelectuales orgánicos en la creación de un discurso común: la lengua de la etnicidad trans-

<sup>(20)</sup> Hale, C. "Cultural Polities of Identity in Latin America". En: *Annual Reviews of Anthropology*. No. 26, 1997, p. 567-590.

continental. Cumpliendo ese papel, ellas contribuyen de una manera decisiva a la creación de una subjectividad colectiva. Ellas dan vida y voz a la gran familia de los "hermanos indígenas", familia extensa, no exenta de divisiones y peleas, y dispersa en un sinnúmero de grupos étnicos y comunidades de bases, pero concebida en el sentido amplio de una comunidad: un *corporate body* panétnico y transnacional. Así constituidos, como toda comunidad genera "imaginada" y, sin embargo, real, los indígenas existen, actúan, y sus acciones no dejan de producir efectos.

Nuestra intención es trabajar a partir de la hipótesis siguiente: la creación y la legitimación de una frontera étnica genérica supone por parte de sus promotores indígenas un trabajo específico. Este trabajo consiste en la objetivación de lo que sería la "Cultura Indígena" (como unidad); una cultura reducida a algunos parámetros seleccionados o construidos por su performatividad, i.e. como instrumentos apropiados en tanto antitéticos de lo que, al mismo tiempo, se construye como característica de la cultura dominante, del Otro en contra de quien hay que definirse.

Paradójicamente, y lo digo sin ningún sarcasmo, se trata de un discurso que en parte se alimenta de retóricas propias de Occidente: se suman, sin necesidad de gran coherencia, la lectura e interpretación trivial de un Clastres en torno a la cuestión del poder, de un Chico Méndez en tomo al tema de la naturaleza y la biodiversidad, de la teología de la liberación (y la elección), del *New Age* porque es ecológicamente correcto o, de un Rousseau por el tema del buen salvaje, por citar algunos ejemplos de lo que produce el imaginario occidental.

Con el aporte de estos préstamos discursivos se organiza una oposición semántica entre "culturas" sin clases ni do-

minación, versus sociedades divididas, con poder coercitivo autoritario; "culturas" de la reciprocidad y del don, versus sociedades de la mercancía, del interés y de la explotación; "culturas" que forman verdaderas comunidades solidarias, versus sociedades del individualismo, del egoísmo y de la desafinación; "culturas" del respeto a la naturaleza, a la Madre tierra y del desarrollo autosustentable, versus sociedades organizadas bajo un capitalismo depredatorio; "culturas" ejemplares de la diversidad y de la lucha por la mantención de esta diversidad, versus un mundo dominante globalizado, reductor, homogeneizador, etc. Como puede observarse, frente a estas proposiciones estamos, claramente, en el orden del discurso, frente a lo que busca ser una estrategia de legitimación política, a la posibilidad de instauración simbólica de "diacríticos de la diferencia", lo que es el resultado de una "invención" moderna<sup>21</sup>.

Ahora bien, los hechos presentados requieren de algunas precisiones:

1. Esas diferencias no son meras fantasías e indican aspectos relevantes. Además, no se trata aquí de reducir una movilización, que poco a poco toma la forma de un verdadero movimiento social, al discurso que se construye acerca de ella.
2. Ese discurso tiene un carácter altamente performativo (y por eso existe) y su performatividad reside en gran parte en el hecho que puede ser recibido y entendido desde afuera. Entre otras cosas, porque se trata de un discurso "híbrido", de un bricolage (en el sentido del término usado por Lévi-Strauss), organizado sobre la base de lo que en el exterior se quiere o se puede entender, o simplemente se desea. De este modo, un tal discurso entra en sintonía con un imaginario occidental. En definitiva, es un discurso que

<sup>21)</sup> Lo que J. F. Bayart llama: "Faire du Soi avec de l'Autre". En: *L'ilusion Identitaire*. Fayard: Paris, 1960.

tiene un impacto importante, que es reconocido y que alcanza en varias esferas un alto grado de legitimidad. Quisiéramos insistir sobre un aspecto: el discurso étnico se construye sobre las diferencias y oposiciones en relación a un "otro", siendo en gran parte el resultado de una demanda y semántica externas. Se presenta así, bajo la forma de un "sincretismo estratégico", según la expresión de J.F. Bayart<sup>22</sup>.

3. La legitimidad de esta construcción discursiva reside también en el hecho que en ella se combina lo particular y lo general, lo relativo y lo universal. En primer lugar, porque la defensa de la identidad, de las especificidades culturales, del "medio ambiente" o de la "naturaleza", de todo aquello que se considera "propio", que pertenece al grupo, se percibe también desde el exterior (en Occidente, en el resto del mundo) como una necesidad, como un derecho (aquel de los pueblos -de todos los pueblos- y de las culturas) al respeto y a la auto-afirmación, revisitiendo así una dimensión universal. Luego, y he aquí lo esencial, porque este discurso de defensa de lo relativo y de lo particular construido por el actor indígena se acompaña de otras exigencias universales: las de democracia, de igualdad o de ciudadanía (por citar algunas).

4. El carácter performativo de esa elaboración discursiva se manifiesta también "hacia adentro". Su impacto se nota (con más o menos fuerza) en las comunidades locales donde es introducido tanto por las nuevas élites locales, cumpliendo así sus funciones mediadoras y de "ventriloquia"<sup>23</sup>, como por los múltiples agentes de

cambio, tales como las ONG, los funcionarios internacionales y el propio gobierno que también lo utilizan y lo manipulan cuando es necesario dentro de sus programas. Cada comunidad, por ser "indígena" (portadora de una cultura y de derechos propios y ahora valorizados), puede esperar disponer así de un capital simbólico nuevo, un capital a negociar en los mercados de la ayuda y de la cooperación internacional. Frente a situaciones a menudo desesperadas, con carencias extremas y sometidas a presiones enormes, es evidente que todo recurso nuevo, cualquier apoyo externo es de gran importancia. Poder cambiar parte de su capital simbólico por un capital económico, o simplemente por protección, puede ser vital. Ello favorece además la elaboración de una identidad positiva que subvierte la perpetuación de la violencia simbólica tan importante en la reproducción del antiguo orden. Si es de esta manera que funciona el orden del discurso, si así se puede movilizar, instrumentalizar una nueva identidad y apoyarse sobre un nuevo imaginario, entonces el discurso es más que un mero discurso: tiene que ser en parte real y verdadero. Resulta así interesante para las comunidades involucrarse en el discurso de la etnicidad, en la construcción de una nueva frontera. Poco a poco, entonces, el vocabulario de la etnicidad y su gramática se difunden y se incorporan como parte de un nuevo imaginario o sentido común. Se convierte de este modo en una nueva doxa.

5. La objetivación de la cultura (como cultura de "los indígenas", o como cultura de tal etnia en particular), su reducción a unos pocos ítems escogidos o construi-

---

(22) Idem.

(23) Guerrero, A. "The Construction of a Ventriloquist's Image: Liberal Discourse and the 'Miserable Indian Race'. Late 19th Century Ecuador". En: *Journal of Latin American Studies*. Cambridge University Press: No. 29, 1997, p. 555-590.

dos por su virtud de crear identidad, visibilidad y consenso dentro del grupo, es, para las organizaciones indígenas, una necesidad de la lucha misma.

Si, como sabemos, la "cultura" es algo complejo y dinámico que no existe "en sí", sino por su capacidad de aportar repuestas colectivas y coherentes al desafío que supone la vida en sociedad, y si también se puede pensar, como lo hiciera Barth<sup>24</sup> que lo que se llama identidad es el resultado de un proceso de interacción entre varios actores empeñados en construir sus diferencias, el discurso de los actores étnicos no puede construirse solamente a partir de situaciones de interacción<sup>25</sup>. Para ellos lo étnico, como en el caso extremo de la concepción alemana y romántica de la nación<sup>26</sup> no se concibe sino como una comunidad de origen (ratificada por el mito). Lo étnico se reduce así a una comunidad de sangre, a ser un producto de la historia y de una experiencia compartida, y se evidencia bajo la forma de lenguas, tradiciones, costumbres, rituales, vestidos, sistemas de parentesco y diversas instituciones, etc. (hasta en los casos de los grupos señalados al principio de este trabajo -los kankuamo, los yanacóna- en los que aparentemente se había "perdido" la cultura que ahora se pretende recuperar). Sin embargo, vale la pena señalar que los mismos actores, expertos en desarrollar el discurso étnico, no aceptan, en situaciones diferentes, ser prisioneros de las categorías del discurso. Si se permiten a sí mismos objetivar su cultura y su identidad, no se dejan objetivar fácilmente, lo que es esencial. Ello demuestra que se puede ser al mismo tiempo

miembro de una comunidad y de una etnia, ciudadano de un país (multicultural) y participante de una Iglesia, etc., es decir parte y participante de la sociedad, la "gran sociedad" (la sociedad nacional).

De tal modo que, en América Latina, el actual proceso de etnogénesis no genera la creación de categorías cerradas. La "frontera" es permeable y su geometría variable, se abre y se cierra según los contextos en los que se sitúan los individuos y los grupos (momentos, situaciones y lugares). O dicho de otra manera: no se trata aquí por lo general de construir un "comunitarismo", ni "bantustanes étnicos".

### CONCLUSIONES Y ACLARACIONES

Podemos entonces observar como todo el mundo -el Estado, las organizaciones indígenas, los actores civiles y religiosos, las ONG, las agencias de desarrollo, las organizaciones internacionales- participa de uno u otro modo, y por variadas razones e intereses, en la forja del discurso de la etnicidad, favoreciendo a la vez un proceso de etnogénesis, la ratificación y legitimación de una frontera (como existe o existían "fronteras de clase") y de un nuevo actor. Construcción nueva -en realidad solo un proyecto- que no puede existir sino cuestionando el anterior discurso o modelo nacional-populista, i.e. apartándose de lo que era su concepción de lo moderno, de la cultura y de la nación.

1. Lo importante es considerar que en este caso la movilización étnica no de-

<sup>(24)</sup> Barth, F. (comp.). "Ethnics Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Différence". Bergen-Oslo, London: Universitets forlaget, George Allen & Unwin, 1969.

<sup>(25)</sup> El grupo étnico no existe que *pour soi*, y habla en *soi*, se objetiviza en su subjetividad colectiva. Su palabra no se presenta y no se puede concebir como "construida" sino como una palabra "verdadera". Es una mitología moderna.

<sup>(26)</sup> Hobsbawm, E. *Nations and Nationalism since 1790*. Cambridge University Press: Cambridge, 1989.

semboca en movimientos nacionalistas, como fue el caso de Europa Central, o en el tipo de luchas erróneamente llamadas "tribales", como el caso de África.

En los países de América Latina, que fueron los primeros en crearse bajo el modelo moderno europeo (francés) de Estado nación (Estado que, por más de un siglo, fue algo más bien virtual), el actor étnico movilizado parece trabajar hoy en día en la reconstrucción de un "techo común", un "espacio de protección"<sup>27</sup>, representado por el Estado, sus instituciones y servicios. Un "techo" que sea el de todos y proteja a todos: se trata entonces de terminar con la "conspicuous distinction". Este actor étnico parece desear terminar con un conjunto de injusticias, humillaciones, dependencias y explotaciones, claramente ligadas a su antigua condición de "indio", reclamando igualdad de tratamiento y reparación. Una lucha "cívica", entonces, al fragor de la cual el actor étnico no rechaza su inclusión en el grupo primario de pertenencia, sus raíces, su "comunidad de sangre" (real o imaginaria), sus tradiciones "inventadas"<sup>28</sup>, su identidad.

2. Este proceso es dinámico y complejo, y su desarrollo supone una doble transfiguración de las relaciones de pertenencia del actor étnico: con la comunidad (entendida como comunidad de base o de origen) y con la nación.

La comunidad tradicional, que se encuentra hoy sumida en una profunda crisis, tiene que abrirse, romper con la violencia simbólica que la mantiene funcionalmente atada al antiguo orden, y constituirse en base de apoyo favorable a los cambios. Este proceso enfrenta múlti-

ples dificultades, entre ellas las resistencias, las fracturas y conflictos entre los defensores de la tradición, entendida como un "imperativo categórico"; los que no quieren saber más de ella y se proyectan en el espacio del mercado; y los que se inscriben en el proyecto étnico. Desde un tal punto de vista, el caso chiapaneco se nos presenta como un potente revelador de esas dinámicas contradictorias.

La nación también tiene que recomponerse, aceptando su pluriculturalidad. Gellner<sup>29</sup> señalaba la forma en que, antes de la construcción de los Estados naciones modernos en las sociedades pre-capitalistas (*agro-letrées*), los imperios, ciudades-estado, etc., solían organizarse sobre la base de una variedad de culturas, atribuyendo a cada grupo cultural un lugar, un nicho específico, en el que tenía que encargarse de una función particular, estando todo bajo el control de un grupo dominante detentor de la alta cultura (letrada). Así funcionaba el orden colonial en América Latina, con sus castas. El proyecto de los libertadores se hizo contrariando dicho modelo: a lo ancho y largo de un prolongado proceso de mestizaje, la "alta cultura" tenía que nacionalizarse, ser de todos. Proyecto etnocentrista, basado en un individualismo excluyente de las comunidades, pero generoso, que tropezó con las realidades sociológicas, el interés económico, la resistencia de muchas comunidades indígenas a "civilizarse" o la imposibilidad concreta de hacerlo. Retomado desde el Estado y con más voluntad durante la época nacional-populista, este modelo tampoco permitió la desaparición definitiva de una multiplicidad de culturas representadas bajo la forma de un frag-

<sup>27</sup> Elias, N. *La Société des Individus*. Fayard: Paris, 1991.

<sup>28</sup> Mirar también Schneider, J.; Rapp, R. (Ed.) *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric Wolf*. University of California Press: Berkeley, 1995.

<sup>29</sup> Gellner, E. *Nations and Nationalism*. Basil Blackwell: Oxford, 1983.

mentado orden comunitario (por los campesinos) o tribal. Pienso que hoy no se trata, como algunos lo temen y proclaman, de volver a reconstruir un sistema de castas bajo el pretexto de un reconocimiento de la pluriculturalidad. La situación actual no se puede comparar y las exigencias de funcionamiento de una sociedad moderna, señaladas por Gellner, continúan siendo válidas. Sería un peligro muy grande para un Estado pretender encerrar nuevamente a las comunidades a través de su neoindigenismo. He dicho también que no me parece que sea ésta la orientación central de una movilización étnica que, al contrario, persigue la desaparición definitiva de lo que podría presentarse como residuos del antiguo orden, trabajando por una nueva forma de integración a la sociedad y a la modernidad. No digo que la tentación del repliegue no exista, que no exista riesgo alguno de comunitarismo, que no podamos asistir a brotes de fundamentalismo étnico. Lo que llamé, en una forma un poco provocativa, "construcción de una nueva frontera étnica" tiene otro significado. Es lo que Bourdieu llama una "*lutte de classement*" (lucha de clasificación). Se trata de un proceso que hay que analizar en la doble perspectiva de la acción de fuerzas internas y externas, en una situación en la cual la retirada del Estado y el proyecto neoliberal vienen a la par y coinciden a nivel regional y mundial con la caída del muro de Berlín y procesos de democratización. La paradoja de la nueva identidad étnica que se elabora con la etnicidad es que, en ese nuevo escenario, al mismo tiempo de permitir la afirmación de la diferencia, la construye y trabaja en el sentido de la integración en la medida misma que una nueva ciudadanía<sup>50</sup>

nía<sup>50</sup> pasa cada vez más por la afiliación identitaria.

3. Si la respuesta es organizar una sociedad multicultural, el multiculturalismo no se puede identificar como la aceptación de un relativismo cultural absoluto, que significaría la creación de una sociedad multicomunitaria. Aceptarlo, exigirlo, sería acabar con la idea misma de sociedad multicultural.

Para que tal sociedad exista, tiene que existir un lugar común que no sea únicamente el mercado. Ella se tiene que organizar en torno a valores centrales de carácter universal, igualmente compartidos. Pero esos valores no pueden presentarse como proviniendo de un sólo lado, de una sola cultura, lo que significaría volver al error del pasado, cuando se pretendía imponer una "alta cultura" claramente identificada a una clase, a una élite progresista, a un grupo de interés. Como hemos visto, la legitimidad y performatividad alcanzada por el discurso étnico depende de su capacidad para articular propuestas que aparecen válidas no solamente para un grupo o una comunidad, sino para todos. La solidaridad, el respeto, la posibilidad de una vida digna, la defensa del medio ambiente, etc., son también valores universales que se pueden compartir y deberían ser enriquecidos con el aporte y la experiencia de todos. Touraine señala que en situaciones donde el universalismo de la ley deja paso a la sola racionalidad instrumental del mercado, se produce una ruptura entre el universalismo desocializado del mercado y el mundo de las culturas, provocando una enorme tensión entre los dos universos. Entre la esfera del mercado y la esfera del individuo preso de su subjetividad, la so-

<sup>(50)</sup> Mirar el concepto de "cultural citizenship" elaborado por Rosaldo en: Flores, W. y Benmayor, R. (Ed), *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space and Rights*. Beacon Press Book: Boston, 1997.

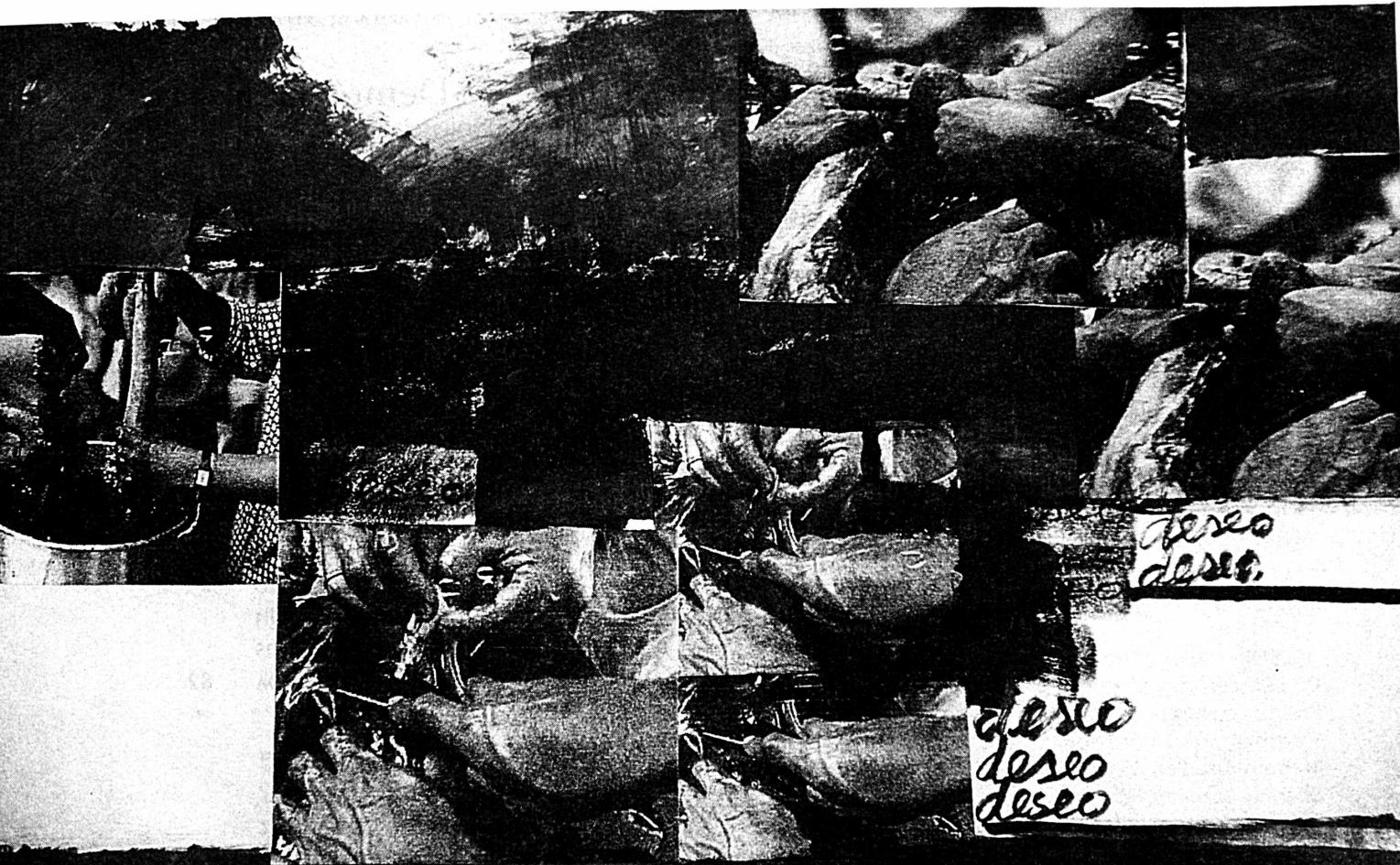
ciedad iría al abismo<sup>31</sup>. El pluralismo cultural no es aceptar la diferencia cultural cuando se da en el país vecino y encerrarse en su propia ley, incluso si ésta es "consuetudinaria". Más que una democracia de individuos, supone construir una nueva "república". Este es un proyecto ambicioso, capaz de movilizar energías y muchas resistencias, una utopía que puede parecer fuera de época o "postmoderna" y desesperada: ¿Qué significa pretender construir una nación multicultural en un mundo cada vez más globalizado? Significa permitir que grupos marginados movilicen sus recursos culturales para construirse en nuevos sujetos dentro de la "Gran sociedad".

Con tal propósito se puede imaginar construir la nación de mañana: una que podemos imaginar próxima de la soñada por E. Renán<sup>32</sup> que para existir debe saber olvidar, pero también recordar la adversidad pasada y asumirla. Una nación moderna, fundada en la adhesión y el contrato, una especie de casamiento de razón fruto de una mutua voluntad y base de la convivencia futura. Un proyecto donde el individuo, ciudadano, tiene su espacio legítimo, y todo su espacio, pero también puede adherir libremente a su grupo de origen con sus solidaridades "particularistas", buscando su apoyo y valorizando así su diferencia: ser diferente por/para ser moderno, las paradojas de la identidad.

---

<sup>(31)</sup> Touraine, A. "Faux et Vrais Problèmes". En: Wieviorka. M. (Ed.). *Une Société fragmentée, le Multiculturalisme en Débat*. La Découverte: Paris, 1996, p. 291-319. Mirar también lo que señala Wieviorka: "Sin referencia al comunitarismo, a referentes asociados a la idea de tradición, de identidades grupales y de continuidad histórica, la etnicidad se disuelve en una mezcla de individualismo moderno, y de llamado a la innovación cultural sin referentes colectivos fuertes, sin capacidad de contestar la dominación o la exclusión de que son víctimas los grupos "étnicos". Sin referencia a la subjetividad, la identidad se descompone en una oposición entre aquellos que optan por la participación plena en la vida moderna, al precio eventual de una asimilación dolorosa y difícil, y aquellos que se encierran en el seno de su comunidad. En fin, sin referencia positiva al individualismo moderno, la identidad se reduce a una tensión interna al grupo, al conflicto entre aquellos que aceptan o sufren la ley de la comunidad, y aquellos que tratan de liberarse de ella, pero que de hecho no lo logran sino difficilmente mientras no reconocen los valores de la singularidad, la democracia, o de la razón". *La Démocratie à l'épreuve. Nationalisme, Populisme, Ethnicité*. La Découverte: Paris, 1993, p. 135.

<sup>(32)</sup> Renan, E. *Qu'est-ce que une nation?* Presse Pocket: Paris, collection Agora, 1992.



Nuestra artista invitada  
Clemencia Echeverri, docente de la Facultad  
de Artes de la Universidad Nacional,  
nos ofrece dibujos del guión de la obra en video  
*Apetitos de Familia*, presentada como  
video–instalación–sonido en la VI Bienal de Bogotá,  
del Museo de Arte Moderno de Bogotá  
(1998-1999).