

EL “MOVIMIENTO INDÍGENA” y las cuestiones pendientes en América Latina *

Aníbal Quijano **

En este ensayo, Quijano examina la trayectoria política de la resistencia indígena en Perú, Bolivia y Ecuador, describiendo la recurrente crisis del poder en términos de una crisis de la colonialidad. Sugiere que la realización de la autonomía y de un Estado pluriétnico no sólo marcaría el fin del Estado-nación eurocéntrico sino también forzaría la redefinición de la cuestión nacional y el problema de la democracia política.

THE “INDIGENOUS MOVEMENT” AND THE PENDING QUESTIONS IN LATIN AMERICA

In this essay, Quijano examines the political trajectory of the Indian resistance in Peru, Bolivia, and Ecuador, describing the recurrent power crisis in terms of a colonialism crisis. He suggests that the achievement of autonomy and a pluriethnic state would not only mark the end of the Eurocentric nation-state, but also force the redefinition of both the national issue and the problem of political democracy.

LE MOUVEMENT INDIGÈNE ET LES QUESTIONS EN SUSPENS EN AMÉRIQUE LATINE

Dans cet essai, Quijano examine la trajectoire politique de la résistance indienne au Pérou, en Bolivie et en Equateur. Il décrit la crise récurrente du pouvoir comme une crise du pouvoir colonialiste. Il suggère que la réalisation de l'autonomie et de l'État pluriethnique signifierait non seulement la fin de l'Etat-nation eurocentrique, mais contraindrait également à la redéfinition de la question nationale et du problème de la démocratie politique.

* Publicado originalmente en *Socialism and Democracy*, vol. 19, núm. 3, Routledge, Nueva York, noviembre de 2005. Agradecemos el envío del texto en español para su publicación.

** Sociólogo. Fue profesor de sociología en la universidad limeña de San Marcos y ha sido profesor visitante en diversas universidades de Estados Unidos, Europa y América Latina.

No es poca la letra gastada, dentro y fuera de América Latina, sobre el así llamado "movimiento indígena", en especial después de la insurgencia de Chiapas en enero de 1994 y, recientemente, en atención a los sucesos políticos de Bolivia y de Ecuador. Eso probablemente expresa, ante todo, un preocupado reconocimiento del impacto político inmediato de las acciones de los "indígenas", de los conflictos que tales acciones desencadenan y que amenazan desencadenar en el resto de la población, poniendo en riesgo, en cada vez mayor número de países, la estabilidad de los actuales regímenes autodefinidos como democráticos y la "governabilidad" de una población cada vez más descontenta porque sus necesidades son cada vez menos satisfechas, y que está aprendiendo a organizarse con modos nuevos y a plantear demandas inesperadas, obviamente, para sus dominadores. Sin embargo, quizá la mayor parte de la literatura se refiere al tema de la identidad, aunque más bien como una demostración de la infinitud del discurso sobre la cultura, la multiculturalidad, la hibridez cultural, en fin, de la siempre creciente familia de términos que envuelven la problemática de la identidad para mantenerla lejos de la cuestión del poder. En cambio, son aún delgadas e incipientes otras líneas de reflexión sobre las implicaciones más complejas y de más largo plazo relacionadas con las acciones de los actuales indígenas latinoamericanos, en particular respecto de las condiciones de otras formas de control del trabajo y de la autoridad colectiva en la trayectoria de, hacia, otras formas de existencia social.

Aquí lo que me propongo, principalmente, es abrir dos de las cuestiones que respecto del movimiento indígena no han sido aún suficientemente discutidas, pero que a mi juicio son, podrían ser, las de más decisiva reverberación sobre la próxima historia latinoamericana: su relación con el Estado-nación y con la democracia dentro del actual patrón de poder.

NOTA SOBRE LO INDÍGENA Y LA COLONIALIDAD DEL PODER

Para ese propósito es indispensable abrir de nuevo la cuestión de lo indígena en América Latina. En esta ocasión, en un espacio limitado, me restringiré a plantear las propuestas más significativas para su indagación y debate.

En primer término, es necesario reconocer que tanto los que hoy se autoidentifican como indígenas en vez de "indios", como aquellos *otros* que admiten ahora identificarlos como indígenas, nativos, "aborígenes" u "originarios", son exactamente lo mismo, si se trata del lugar de su nacimiento o, incluso para una inmensa mayoría, si se trata de la antigüedad —de lo aborígen, parcial o total, de su linaje familiar—. Esto es, desde esa perspectiva todos y cada uno de cualquiera de ambos

lados caben, exactamente, bajo los mismos calificativos identificatorios. En cambio, los unos y los otros no son lo mismo, de ninguna manera, si se trata de su relación con los “blancos” y con lo “europeo”.¹

Y esa es, precisamente, la cuestión: cualquiera de tales categorías, en América, en especial en América Latina, sólo tiene sentido en referencia al patrón de poder que se origina en la experiencia colonial y que desde entonces no ha dejado de reproducirse y de desarrollarse manteniendo sus mismos fundamentos de origen y de carácter colonial. En otros términos, se trata de un patrón de poder que no deja, no puede dejar, su colonialidad.

LA COLONIALIDAD DEL ACTUAL PATRÓN DE PODER

Para lo que aquí específicamente interesa, los principales productos de la experiencia colonial son:

- 1) la “racialización” de las relaciones entre colonizadores y colonizados. En adelante, “raza” —un constructo mental moderno, sin nada que ver con nada en la previa realidad, generado para naturalizar las relaciones sociales de dominación producidas por la conquista—, se constituye en la piedra basal del nuevo sistema de dominación, ya que las formas de dominación precedentes, entre sexos, edades e identidades, son redefinidos en torno de la hegemonía de “raza”.² Los originarios términos extremos de ese nuevo sistema de dominación son, de un lado, los indios, término colonial en el cual son embutidas las numerosas identidades históricas que habitan este continente desde antes de la conquista ibérica y, del otro, los colonizadores, que desde el siglo XVIII se autoidentificarán respecto de los indios, “negros” y “mestizos”, como “blancos” y “europeos”;
- 2) la configuración de un nuevo sistema de explotación que articula en una única estructura conjunta todas las formas históricas de control del trabajo o explotación

¹ Toda estadística sobre los indios o indígenas en América Latina es azarosa e incierta. Depende obviamente de los criterios de identificación, de quién identifica a quién y quién se identifica cómo. En México las cifras van de 25 a 50 millones y en los países andinos de 10 a más de 20 millones. Las cifras sólo pueden tener utilidad de referencia, pero no, exactamente, de estadística.

² Véase Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein. “The Americanness as a Concept. Or the Americas in the Modern World-System”, *International Journal of Social Sciences*, núm. 134, Blackwell Publishers/UNESCO, París, noviembre 1992, pp. 549-557. También de Aníbal Quijano. “Qué tal raza”, originalmente publicado en *Familia y cambio social*, CECOSAM, Lima, 1999, pp. 186-204 y “Raza, etnia, nación en Mariátegui. Cuestiones abiertas”, en Roland Forgues (ed.). *José Carlos Mariátegui y Europa*, Amauta, Lima, 1993, pp. 167-188.

(esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil simple, reciprocidad, capital), para la producción de mercaderías para el mercado mundial, en torno de la hegemonía del capital, lo que otorga al conjunto del nuevo sistema de explotación su carácter capitalista;

3) el eurocentrismo como el nuevo modo de producción y de control de la subjetividad –imaginario, conocimiento, memoria– y ante todo del conocimiento. Expresa la nueva subjetividad, las relaciones intersubjetivas que se procesan en el nuevo patrón de poder. Es decir, los nuevos intereses sociales y las nuevas necesidades sociales que se generan y se desarrollan dentro de la experiencia de la colonialidad del poder, en especial de las relaciones entre el nuevo sistema de dominación social ordenado en torno de la idea de raza y el nuevo sistema de explotación capitalista. Ese es el contexto que modula la novedad de la experiencia del tiempo nuevo, de radicales cambios histórico-sociales, de nuevas relaciones con el tiempo y con el espacio, el desplazamiento del pasado por el futuro como la nueva edad dorada de realización de los anhelos de la especie. En suma, el proceso que será nombrado pronto como modernidad. El eurocentramiento del control del nuevo patrón de poder implicó que la elaboración intelectual sistemática del modo de producción y de control del conocimiento tuviera lugar, precisamente, en la Europa Occidental, que se va constituyendo en el mismo tiempo y en el mismo movimiento histórico. La expansión mundial del colonialismo europeo lleva también a la hegemonía mundial del eurocentrismo;

4) finalmente, el establecimiento de un sistema nuevo de control de la autoridad colectiva, en torno de la hegemonía del Estado –Estado-nación después del siglo XVIII– y de un sistema de Estados, de cuya generación y control son excluidas las poblaciones racialmente clasificadas como “inferiores”. En otros términos, se trata de un sistema *privado* –socialmente, aunque no individualmente– de control de la autoridad colectiva, en tanto que exclusivo atributo de los colonizadores, *ergo*, europeos o blancos.³

³ He comenzado a discutir las cuestiones referidas a ese nuevo patrón de poder, sus fundamentos y sus implicaciones principalmente en “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.). *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, UNESCO-Clacso, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 20-242; “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank (eds.). *Festschrift for Immanuel Wallerstein. Journal of World-Systems Research*, Special Issue, vol. VI, núm. 2, Colorado, Estados Unidos, Fall/Winter 2002, pp. 342-348; “Colonialidad, globalización y democracia”, originalmente aparecido en *Tendencias básicas de nuestra época. Globalización y democracia*, Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, Caracas, 2001, pp. 25-61.

Ese patrón de poder, que comenzó a constituirse hace cinco siglos, es mundialmente hegemónico desde el siglo XVIII. Si bien las luchas anticolonialistas han logrado desconcentrar relativamente el control del poder, arrebatando a los colonizadores el control local de la autoridad colectiva y en gran parte del mundo ésta incluso se ha hecho formalmente pública –admitiendo la participación, en general pro-forma, de los miembros de las “razas inferiores”–, el control central y mundial no ha dejado de ser eurocentrado. Más aún, está en curso un proceso de reconcentración del control mundial o global de dicha autoridad en beneficio de los *europeos*.⁴ Y en una buena parte del mundo actual excolonial, principalmente en América y Oceanía, los blancos y lo europeo han logrado mantener el control local del poder en cada una de sus dimensiones básicas. En América, por eso, las cuestiones referidas al debate de lo indígena no pueden ser indagadas ni debatidas sino en relación con la colonialidad del patrón de poder que nos habita, y sólo desde esa perspectiva, pues fuera de ella no tendrían sentido. Es decir, la cuestión de lo indígena en América y en particular en América Latina, es una cuestión de la colonialidad del patrón de poder vigente, al mismo título que las categorías indio, negro, mestizo, blanco.

En consecuencia, no es complicado entender que en todos los contextos donde el control inmediato del poder local no lo tienen los blancos, ni lo europeo, el término indígena no tiene la misma significación, *ergo* tampoco las mismas implicaciones. Así, en el sureste de Asia, en India, Indonesia, Filipinas, en los países situados en la antigua Indochina, quienes son identificados como indígenas y han terminado aceptando tal identificación, así como quienes los identifican de ese modo, no mantienen para nada ninguna referencia con lo europeo, con lo blanco, en suma con el colonialismo europeo. Allá los grupos o poblaciones indígenas son aquellos que habitan las zonas más aisladas, más pobres, por lo general en la floresta o en la tundra, cuyos principales recursos de vida, a veces los únicos, son el bosque, la tierra, los ríos, y sus respectivos habitantes, vegetales o animales. Tales poblaciones son oprimidas, discriminadas, despojadas de sus recursos, sobre todo ahora en tiempos de la globalización, por los otros grupos no blancos ni europeos (por lo mismo, tan nativos, aborígenes u originarios como los otros) que en esos países tienen hoy el control inmediato del poder, aunque sin duda asociados a la burguesía global cuya hegemonía corresponde a los europeos y blancos. En países como

⁴ El término *europeo* es usado aquí no en su sentido físico-geográfico, sino en relación con la colonialidad del patrón de poder vigente. Esto es, como referencia a los grupos sociales blancos o europeos que tienen el control del poder mundial donde quiera que sus respectivos países estén ahora ubicados, pues esa geografía del poder sigue siendo un producto y una expresión de la colonialidad del poder.

"[...] la solución efectiva del problema indígena implicaba la subversión y desintegración del entero patrón de poder. Y dadas las relaciones de fuerzas sociales y políticas del periodo, no era en consecuencia factible la solución real y definitiva del problema, ni siquiera parcialmente. Por eso, con el 'problema indígena' se constituyó el nudo histórico específico, no desatado hasta hoy, que ata el movimiento histórico de América Latina: el des-encuentro entre nación, identidad y democracia".

India, la clasificación de la población en términos de *castas*, agrava la situación de los *adivasi* (indígenas) y los vincula y equipara a los *dalit* (intocables), al imponerles un secular sistema institucionalizado de discriminación y de opresión.⁵ Bajo el renovado dominio de los brahmines y su fundamentalismo comunalista, esa situación es hoy aún peor y más violenta. Las demandas de los indígenas del sureste asiático son, pues, en todo lo fundamental, diferentes que los de sus homónimos latinoamericanos. Sus movimientos de resistencia son cada vez más amplios y organizados y los conflictos regionales que ya producen irán en la misma dirección. La actual virulencia del chauvinismo fundamentalista del "comunalismo" es una de sus claras señales.⁶

LA COLONIALIDAD DEL PODER Y LA CUESTIÓN NACIONAL EN AMÉRICA

Con la derrota del colonialismo británico primero, e ibérico después, en América se instala una paradoja histórica específica: *Estados independientes articulados a sociedades*

⁵ Hay una extensa literatura de ese debate. Véase el reciente libro de Agapit Turkey. *Jharkhand Movement. A Study of its dynamics*, All India Coordinating Forum of the Adivasi/Indigenous Peoples (AICFAIP), Nueva Delhi, 2002. La castificación de las relaciones de poder en India hace más compleja aún la "indigenización" por parte de la población. Véase, entre otros, Oliver Mendelsohn y Marika Vicziany. *The Untouchables Subordination, Poverty and the State in Modern India*, Foundations Books/Cambridge University Press, Nueva Delhi, India, 2000.

⁶ El IV Foro Social Mundial que se realizó (enero 15-21, 2004) en Mumbai (Bombay), India, fue, sin duda, más amplio y popular que los anteriores, precisamente por la presencia masiva de los *adivasi*/indígenas de todo el sureste asiático y sobre todo de todas las regiones de la India, ocupando junto con los *dalit*/intocables todos los espacios del Foro con sus marchas, sus consignas, sus demandas, su protesta contra la opresión, la discriminación, el despojo y contra la violencia del fundamentalismo comunalista. El Foro fue para todos ellos también la ocasión de un común encuentro, sin precedentes. No hay como minimizar la importancia de esos hechos cuyas implicaciones no tardarán en hacerse perceptibles.

coloniales. Ciertamente en el caso de Estados Unidos, la nacionalidad del nuevo Estado correspondió a la de la mayoría de la población del nuevo país, que no obstante su origen y filiación europea y blanca, con su victoria anticolonial se otorga una nueva nacionalidad. La población negra, inicialmente la única sometida a la colonialidad del nuevo poder dentro de las sociedades coloniales britano-estadounidenses, e impedida de tener parte alguna en la generación y control del nuevo Estado, era minoritaria a pesar de su importancia económica, como lo fue pronto la población india que sobrevivió a su cuasi exterminio, a la conquista de sus tierras y a su colonización, con posterioridad a la constitución del nuevo país, de la nueva nación y de su nuevo Estado.

En el caso de los países que se constituyen en la América, que se desprenden del colonialismo ibérico, sea en el área española o más tarde en la portuguesa, el proceso es radicalmente diferente: los que logran asumir finalmente el control del proceso estatal forman, de un lado, una reducida minoría de origen europeo o blanca, frente a la abrumadora mayoría de indios, de negros y de sus correspondientes mestizos. De otro lado, los indios eran siervos en su mayoría y los negros —salvo en el Haití resultante de la primera gran revolución social y nacional americana del periodo de la modernidad—, eran esclavos. Esto es, esas poblaciones no sólo estaban legal y socialmente impedidas de asumir alguna participación en la generación y en la gestión del proceso estatal, en su condición de siervos y de esclavos, sino que además no habían dejado de ser poblaciones colonizadas en tanto indios, negros y mestizos y, en consecuencia, tampoco tenían opción alguna de participar en el proceso estatal. La sociedad continuó organizada, largamente, según el patrón de poder producido bajo el colonialismo. Era pues, seguía siendo, una sociedad colonial, en los mismos tiempos y movimiento históricos en que se independizaba, se formaba y se definía el nuevo Estado. Éste era independiente del poder colonial, pero, simultáneamente, en su carácter de centro de control del poder, era una ceñida expresión de la colonialidad del poder en la sociedad.

¿De cuál “nación” eran los nuevos Estados que se constituían?, ¿de los europeos o blancos que se llamaban ahora “mexicanos”, “peruanos” o “brasileños”, esto es, que también se otorgaban una nueva identidad nacional? Pero éstos eran una minoría realmente muy pequeña en todas partes, aunque relativamente no tanto en Chile, donde la mayoría de la población india no había sido colonizada y ocupaba todo el territorio al sur del Bío-Bío y resistió aún por otro siglo antes de ser cuasi exterminada y colonizada, como lo había sido más temprano en Argentina y en Uruguay, bajo otras condiciones y con otros resultados. Por el contrario, la nacionalidad de dichos Estados no tenía nada que ver con las poblaciones colonizadas de indios, negros y mestizos. No obstante, éstas eran la abrumadora mayoría de quienes quedaban

encuadrados dentro de las fronteras de los nuevos Estados. La nacionalidad de los nuevos Estados no representaba a las identidades de la abrumadora mayoría de la población sometida a los nuevos Estados. En rigor, originalmente les era contraria.

En ambas dimensiones fundamentales, el nuevo Estado independiente en esta América (Latina), no emergía como un moderno Estado-nación: no era nacional respecto de la inmensa mayoría de la población y no era democrático, no estaba fundado en, ni representaba, ninguna efectiva ciudadanía mayoritaria. Era una ceñida expresión de la colonialidad del poder.

LA CUESTIÓN DE LA DEMOCRACIA Y EL PROBLEMA INDÍGENA

Esa peculiar situación de la nueva sociedad excolonial no quedó del todo oculta para una parte de los nuevos dueños del poder. Inmediatamente después de la consolidación de la victoria anticolonial, al promediar la segunda década del siglo XIX, en el área hispana ya está en debate la cuestión del carácter del Estado y los problemas de ciudadanía. Para los liberales, en particular, eran demasiado visibles, por inmensas, las distancias entre sus modelos políticos entonces procedentes sobre todo del discurso de la revolución liberal en Europa Occidental, y las condiciones concretas de su puesta en práctica en esta América. Y la población india será percibida pronto como un problema para la implantación del moderno Estado-nación, para la modernización de la sociedad, de la cultura. Así, en el debate político latinoamericano se instala, desde la partida, lo que se denominó por casi dos siglos el "problema indígena". Se podría decir, en verdad, que tal problema indígena es coetáneo con la fundación de las repúblicas iberoamericanas.

¿Por qué eran los indios un problema en el debate sobre la puesta en práctica del moderno Estado-nación en esas nuevas repúblicas? Fuera de la colonialidad del poder en las nuevas repúblicas, semejante problema no tendría sentido. En cambio, desde esa perspectiva, los indios no eran solamente siervos, como eran esclavos los negros. Eran, ante todo, "razas inferiores". Y la idea de raza había sido impuesta no solamente como parte de la materialidad de las relaciones sociales—como era el caso de la esclavitud o de la servidumbre, lo que, en consecuencia, puede cambiar— sino como parte de la materialidad de la propia gente, como era, precisamente, el caso con los indios, con los negros, con los blancos. Y en este nivel, por lo tanto, no habían cambios posibles.

Y este era, exactamente el problema indígena: no era suficiente quitar a los indios el peso de las formas no salariales de división del trabajo, como la servidumbre, para hacerlos iguales a los demás, como había sido posible en Europa con los siervos en el

curso de las revoluciones liberales. O las marcas del colonialismo tradicional, como el “tributo indígena”, para descolonizar las relaciones de dominación, como había ocurrido al ser derrotados o desintegrados los colonialismos anteriores. Y, encima, los sectores hegemónicos dentro de la fauna dominante se oponían con todas sus fuerzas a la eliminación del tributo, pero sobre todo de la servidumbre. ¿Quién trabajaría entonces para los dueños del poder? Y era precisamente el argumento racial el instrumento, explícito o sobreentendido, para la defensa de los intereses sociales de los dominadores.

El problema indígena se convirtió en un auténtico incordio político y teórico en América Latina. Para ser resuelto requería, simultáneamente, ya que por su naturaleza el cambio en una de las dimensiones implicaba el de cada una de las otras: 1) la descolonización de las relaciones políticas dentro del Estado; 2) la subversión radical de las condiciones de explotación y el término de la servidumbre; y 3) como condición y punto de partida, la descolonización de las relaciones de dominación social, la expurgación de “raza” como la forma universal y básica de clasificación social.

En otros términos, la solución efectiva del problema indígena implicaba la subversión y desintegración del entero patrón de poder. Y dadas las relaciones de fuerzas sociales y políticas del periodo, no era en consecuencia factible la solución real y definitiva del problema, ni siquiera parcialmente. *Por eso, con el “problema indígena” se constituyó el nudo histórico específico, no desatado hasta hoy, que ata el movimiento histórico de América Latina: el des-encuentro entre nación, identidad y democracia.*

De otro lado, la independencia política frente a España o Portugal, bajo la dirección y el control de los blancos o europeos, no significó la independencia de estas sociedades de la hegemonía del eurocentrismo. En muchos sentidos, por el contrario, llevó al acrecentamiento de dicha hegemonía, precisamente porque el eurocentrismo del patrón de poder implicó que mientras en Europa Occidental la modernidad fuera impregnando no sólo el pensamiento sino las prácticas sociales, en esta América la modernidad fuera arrinconada en los ámbitos ideológicos de la subjetividad, sobre todo en la ideología del “progreso”, y ésta, por supuesto, más bien entre grupos minoritarios entre los sectores dominantes y entre los primeros y reducidos grupos de capas medias intelectuales.⁷

⁷ He propuesto algunas cuestiones para ese debate en Aníbal Quijano. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Sociedad y Política Ediciones, Lima, 1988.

¿DEMOCRACIA Y MODERNIDAD SIN REVOLUCIÓN?

Ese es el contexto que permite explicar y dar sentido a un fenómeno político peculiar, quizá, de la América Latina: la idea de que es posible alcanzar o establecer la modernidad y la democracia en estos países, sin tener que pasar por ninguna revolución del poder, o por lo menos de cambios radicales en los principales ámbitos del poder. De ese modo, la modernidad y la democracia aquí tuvieron, tienen aún, el lugar y el papel de un espejismo político: puesto que existen en otros espacios, la retina liberal puede copiar sus imágenes en el horizonte ideológico del desierto territorio político y social latinoamericano. Tal espejismo político fascina aún a una parte principal del espectro político latinoamericano, del cual no están libres, tampoco, los que imaginan la revolución latinoamericana como reproducción de la experiencia eurocéntrica. El eurocentrismo cobra aquí todas sus consecuencias.

En el debate político latinoamericano de los casi dos siglos corridos después de la derrota del colonialismo español, esa ideología ha implicado la adopción del paradigma de la democracia liberal acerca del Estado y de las relaciones entre Estado y sociedad, pero separado, incluso opuesto en verdad, del paradigma de la sociedad burguesa. En ésta, que produjo la democracia liberal, las relaciones de poder social se han constituido no solamente como expresión del capital y de la centralidad de Europa en el heterogéneo universo capitalista, sino también —y para las necesidades de la democracia liberal, sobre todo— como expresión de una relativamente amplia, si no exactamente democrática, distribución de recursos de producción, de ingresos, de mercado interno, de instituciones, de organización y de representación. En los países “centrales” regidos por la democracia liberal, eso es resultado de una centuria de revoluciones liberal-burguesas, o de procesos equivalentes. Pero tales procesos no sólo no tuvieron lugar, sino que no podían tener lugar en América Latina. Pues no se trata, obviamente, sólo de la persistencia aquí de la esclavitud, de la servidumbre, de la limitada producción industrial, etcétera, producida por la distribución de poder en el universo capitalista y el proceso de eurocentramiento de su control. Se trata ante todo de que la ciudadanía liberal fue, aún es en rigor, una aspiración imposible para la inmensa mayoría de la población, formada por “razas inferiores”, esto es por no-iguales a los demás.

En ese sentido, el liberalismo en América Latina no ha dejado de proponer la imagen de un “Estado de Derecho” constituido por un universo de instituciones políticas y administrativas, diseñadas casi siempre con exquisito apego a las mejores esperanzas del liberalismo, pero sustentadas casi exclusivamente en el discurso constitucional, que no por acaso tiene en nuestros países una historia tan copiosa, pero sin correlativos o previos cambios en las relaciones de poder social. Parafraseando

“La colonialidad del poder implica que toda o parte de las poblaciones no blancas no puede consolidarse en su ciudadanía sin originar enormes y graves conflictos sociales [...] el actual movimiento indígena es la más definida señal de que la colonialidad del poder está en la más grave de sus crisis desde su constitución hace 500 años”.

el propio discurso liberal, bien podría decirse que esa propuesta ha implicado en la práctica, casi siempre, un Estado de Derecho articulado con una “Sociedad de Derecha”. Por lo cual cuando funciona no puede durar, nunca ha podido durar, o simplemente no ha logrado funcionar.⁸

Respecto del lugar de la población india en el posible futuro democrático, el único cambio importante que pudo ser admitido ya tarde en el siglo XIX y que ha sido, entrecortadamente, puesto en práctica en el siglo XX, es la “europeización” de la subjetividad de los indios, como un modo de su “modernización”. El movimiento intelectual llamado “indigenista” en América Latina, con ramificaciones en las artes visuales y en la escritura literaria, fue, sin duda, la más acabada encarnación de esa propuesta.⁹ La colonialidad de semejante idea es, sin embargo, patente, pues se funda en la imposibilidad de admitir, de imaginar siquiera, la posibilidad de una descolonización de las relaciones entre lo indio y lo europeo, ya que, por definición, lo indio no es solamente “inferior”, sino también primitivo (arcaico, dicen ahora), es decir, por partida doble inferior, ya que anterior a lo

⁸ Para un debate más detenido sobre las implicaciones de la raza para la ciudadanía, la representación y la participación en el Estado liberal, se puede ver Aníbal Quijano. “Colonialité du Pouvoir et Démocratie en Amérique Latine”, *Future Antérieur. Amérique Latine, Démocratie et exclusion*, L’Harmattan, Paris, 1994, pp. 93-101. Véase también “Ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas”, en Heidulf Schmidt y Helena González (eds.). *Democracia para una nueva sociedad*, Nueva Sociedad, Caracas, 1997, pp. 139-158.

⁹ En el Perú el debate más importante se dio entre José Carlos Mariátegui y Luis Alberto Sánchez. Véase de J.C. Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editora Amauta, Lima, 1928. De Luis Alberto Sánchez, *Apuntes para una biografía del APRA. Los primeros pasos, 1923-1931*, Mosca Azul, Lima, 1978. De José Deustua y José Luis Renique. *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1897-1931*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1984. De Hernán Ibarra. “Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador”, *Ecuador Debate*, núm. 48, diciembre de 1999, pp. 71-94.

europeo, en una supuesta línea de evolución histórica de la especie, concebida según el desplazamiento del tiempo que se hizo inherente a la perspectiva eurocéntrica de conocimiento. Ya que no era posible “ablandarlos” a todos en términos raciales, a pesar de la intensa práctica de “mestizaje” que cubre la historia de las razas en América Latina, se concluyó que, en todo caso, era viable y tenía sentido “europeizarlos” subjetivamente, culturalmente si se quiere.¹⁰

No será necesario detenerse mucho aquí en lo muy conocido. Las políticas de los dominantes para enfrentar ese problema fueron principalmente dos en América, aunque practicadas con muy diversas variantes entre países y entre momentos históricos. De una parte, el virtual exterminio de los indios y la conquista de sus territorios en todos los países en lo cuales los dominadores, liberales y conservadores por igual, concluyeron pronto que ninguna des-indianización, como europeización, era viable. Así ocurrió en Estados Unidos, Argentina, Uruguay, Chile. De otra parte, el asimilacionismo cultural y político en México-Centro América y en los Andes.¹¹

¿Por qué la diferencia? Principalmente, sin duda, porque en esos últimos países la población india es no solamente mayoritaria sino, sobre todo, a diferencia de la de los otros países, socialmente disciplinada en el trabajo organizado dentro de un sistema de dominación y de explotación. Estos países, como México y Perú, fueron precisamente las sedes centrales del imperio colonial español, mientras Argentina, Chile y Uruguay fueron marginales antes de mediados del siglo XVIII. Dadas

¹⁰ Véase Aníbal Quijano. “Colonialidad del poder...”, *op. cit.*

¹¹ Hay en ese debate un fenómeno aún no estudiado realmente. No cabe duda de que la población india era demográficamente mayoritaria en las repúblicas más importantes, en todo caso más extensas, del área hispana y era culturalmente predominante entre los colonizados en México, Centro América y los Andes. No obstante, la población negra, aunque obviamente menor, era importante en la Costa Norte del Pacífico y sin duda, sobre todo, en el Caribe, para no mencionar el área portuguesa donde era abrumadoramente mayoritaria. Curiosamente, la población blanca era la menos numerosa en todas estas repúblicas. Por lo mismo, la demografía no es, seguramente, la instancia a la que se debe recurrir para explicarse por qué la población negra no aparece en el debate político sobre el Estado, más allá del problema de abolir o mantener la esclavitud. Sugiero que después de la Revolución Haitiana, los dominantes de todas las Américas, pero no menos las de Europa —éstos estaban en pleno curso de colonización de los negros del África— procuraron y lograron hacer sociológica y políticamente invisibles a los negros y los incluyeron solamente en el debate sobre la esclavitud. El hecho es, de todos modos, que en el debate sobre qué hacer políticamente con las poblaciones no blancas o no europeas, en el área hispana los negros son durante todo el siglo XIX virtualmente invisibles. Por eso no se instala el problema negro al mismo título que el problema indígena.

esas condiciones, la política de los blancos respecto de los indios prolongó, con modificaciones y adaptaciones, la política del periodo colonial, de asimilación y de discriminación cultural, al mismo tiempo. Con la formación republicana, el asimilacionismo comenzó a ser, sobre todo desde fines del siglo XIX y durante el siglo XX, la dimensión enfatizada.

El asimilacionismo cultural es la política que se ha procurado sostener desde el Estado, por medio del sistema institucionalizado de educación pública. La estrategia, por lo tanto, ha consistido y consiste en una asimilación de los indios en la cultura de los dominadores, que suele ser también mentada como la “cultura nacional”, mediante la educación escolar formal, sobre todo, pero también por el trabajo de instituciones religiosas y militares. Por eso, en todos estos países, el sistema educativo pasó a ocupar un lugar central en las relaciones entre indio y no indio, fue inclusive mistificada y mitificada en ambas partes, y no hay duda de que en países como México o Perú, más en el primero después de la Revolución Mexicana, de todos modos en ambos más que en los otros países, fue un mecanismo de desindianización subjetiva, cultural si se quiere, de una parte no desdeñable de la población india. Un elemento importante en dicha estrategia ha sido también la apropiación de las conquistas culturales de las sociedades que fueron conquistadas, destruidas y sus poblaciones colonizadas, transmitido como orgullo de lo “inca”, de lo “azteca”, “maya”, en una palabra, de lo indio anterior a la colonización.

Sin embargo, dicha estrategia nunca ha dejado de alternarse y de combinarse con la política de discriminación de los indios y de enagenación de lo indio. De ese modo, la desindianización no pudo abarcar a la mayoría de la población india y ésta no pudo incorporarse, ser incorporada, sino de manera parcial, precaria y formal, en el proceso de nacionalización de la sociedad, de la cultura, del Estado. La colonialidad del poder implica que toda o parte de las poblaciones no blancas no puede consolidarse en su ciudadanía sin originar enormes y graves conflictos sociales. En ciertos países como Brasil, Ecuador o Guatemala, o en ciertas zonas de Bolivia, México o Perú, esa es, exactamente, la raíz de lo que para la fauna dominante quizá aparece todavía apenas como un nuevo problema indígena, pero que en verdad, como se verá inmediately, ha inaugurado un periodo histórico nuevo y en primer término para el patrón de poder en el cual está implicado.

TRAYECTORIA DEL ACTUAL MOVIMIENTO INDÍGENA

En la partida es pertinente hacer notar que el actual movimiento indígena es la más definida señal de que la colonialidad del poder está en la más grave de sus

crisis desde su constitución hace 500 años.¹² Por supuesto, las poblaciones sobrevivientes de las derrotadas sociedades e identidades históricas¹³ anteriores, no aceptaron inmediatamente nombrarse indias. Algunas resistieron admitir la derrota y la desintegración de sus sociedades y de sus identidades históricas durante todo un medio siglo, como una parte de los incas del Cusco. Todavía hoy muchos grupos reivindican o vuelven a reivindicar los nombres particulares de sus antiguas identidades históricas (hoy colonialistamente admitidas apenas como "etnicidades"). Y es probable que en adelante varios otros nombres regresen a la nomenclatura de esas poblaciones, e inclusive que la hoy tan extendida *tentación identitaria* lleve a que sean reinventadas algunas identidades para ser recubiertas por esos nombres.

Empero, la consolidación, el desarrollo y la expansión mundial de la Colonialidad del Poder probaron ser procesos de excepcional vitalidad histórica. Pudieron sobrevivir algunos de sus nombres y jirones de sus memorias históricas, pero todas aquellas sociedades e identidades, o *peplehoods*, terminaron desintegradas y sus poblaciones sobrevivientes y sus descendientes admitieron esa derrota y la nueva común identidad colonial, la cual, obviamente, ya no implicaba ningún *peplehood*. Trescientos años después de la Conquista, al comenzar el periodo republicano, todas eran indias. Y durante los dos siglos siguientes, esa identidad colonial se mantuvo. Podría decirse, sin arriesgar mucho, que para una parte mayoritaria de esas poblaciones, esa identidad había terminado siendo admitida como natural.

¹² Sus dos primeros grandes momentos de crisis fueron, primero, la revolución de Tupaj Amaru en el Virreinato del Perú, en 1780, que fue derrotada, pero dejó graves secuelas para el destino del poder colonial y poscolonial. El segundo fue la revolución en Haití, en 1804, bajo la conducción de Toussaint Louverture, sin duda la primera gran revolución global del periodo de la colonial-modernidad, que al mismo tiempo, en el mismo movimiento histórico, produjo una victoriosa subversión social (esclavos contra amos), anticolonial (derrota del colonialismo francés), nacional (formación de la nacionalidad haitiana), y una de porte global, el primer momento de la desintegración de la colonialidad del poder (negros contra blancos). Los posteriores avatares del proceso haitiano, de sobra conocidos, mellaron las potencialidades de la revolución, pero no disminuyen el significado histórico de aquella gesta excepcional.

¹³ No tengo una traducción satisfactoria del término *peplehood*, neologismo acuñado en inglés por Gonzalo Santos, ahora profesor de Bakersfield College, California, mientras era estudiante del doctorado en sociología en Binghamton University, Nueva York, para mentar el modo propio, *sui generis*, de ser un pueblo (en el sentido que la palabra implica en inglés) con sus propios patrones de poder, su propia historia, sus conquistas culturales, sus imaginarios, conocimiento, lenguaje, memoria, su lugar en el mundo, y que dice de manera más ceñida aquello que trato de decir, sin quedar satisfecho con los términos de identidad histórica. Quizá sea mejor simplemente usar el neologismo en inglés.

¿Por qué, en consecuencia, el rechazo ahora de esa denominación y la reivindicación del nombre de indígena, se han extendido e impuesto virtualmente entre esas poblaciones en toda América Latina, en el plazo relativamente corto de dos a tres décadas? Y, más aún, ¿por qué los no-indios, mestizos en primer lugar, pero también los blancos y europeos han terminado admitiendo esa reivindicación?

ENTRE DOS CRISIS

Sugiero, en primer término, que el actual movimiento indígena fue incubándose en el mismo cauce del agotamiento de lo que la investigación social latinoamericana llamó la “crisis del Estado Oligárquico”, y que se constituyó y emergió en el mismo proceso de la neoliberalización-globalización de la sociedad latinoamericana.¹⁴

Es necesario tener en cuenta, a este respecto, que bajo el Estado Oligárquico la abrumadora mayoría de la población llamada india en América Latina era rural, aunque en la ciudad como en el campo, el régimen de dominación del cual eran víctimas era señorial. Esto es, la condición social de la mayoría de los indios era la servidumbre, doméstica en las ciudades y agrario-doméstica en el campo.

La casi universal servidumbre de los indios fue consecuencia del despojo continuo de sus tierras en favor de los no-indios, desde el comienzo mismo de la era republicana. Durante la Colonia, junto con la eliminación formal del sistema de encomienda, y como un modo de control de las poblaciones indias, la corona dispuso que se les otorgasen tierras para sembrar y para residir, como zonas de

¹⁴ Obviamente, de esa hipótesis de trabajo no se desprende que los indios, como tales, hayan comenzado a movilizarse recién en los últimos 30 años. La lista de sus rebeliones e intentos de organización más permanente, por ejemplo en los países andinos, no es corta y hay abundante documentación al respecto. Pero mi propósito aquí no es historizar las rebeliones de indios después de la Colonia, sino indagar sobre las especificidades y el sentido del actual movimiento indígena. Acerca de las luchas de los indios antes de ahora, puede consultarse, entre otros, Guillermo Bonfil Batalla. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981; autores varios. *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, IEP/IFEA, Lima, Perú, 1998; autores varios. *Sismo étnico en el Ecuador*, Abya Yala/Cedime, Quito, Ecuador, 1993; Rodrigo Montoya. *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*, Talasa Ediciones, Madrid, 1992. Debe tenerse en cuenta, además, que entre 1930 y 1980 la mayor parte de las luchas indígenas fueron subsumidas como luchas campesinas. Sobre las luchas agrarias y campesinas véase, de Aníbal Quijano. “Movimientos campesinos contemporáneos de América Latina”, originalmente publicado en S.M. Lipset y A.E. Solari (eds.). *Elites y desarrollo en América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 1967, pp. 254-308.

“En varios de estos países, el Estado ha venido actuando, sobre todo en la década de 1990, en contra de la mayoría de la población [...] Por eso, después de más de tres décadas de esos procesos, sectores crecientes de la población popular de América Latina y dentro de ellos los indios, han aprendido o están rápidamente aprendiendo que deben encontrar maneras no sólo de no vivir del Estado, sino de vivir sin o contra el Estado”.

exclusiva propiedad y residencia indias. La extensión de esas tierras fue diversa según las zonas. Pero no fue poca en ningún caso. En el Perú fueron muy extensas y en Bolivia aún mucho más. Tras la derrota de los españoles, Simón Bolívar decretó para todo el exvirreynato del Perú, que las tierras de las comunidades indígenas fueran privatizadas y mercantilizadas. Sin embargo, durante la mayor parte del siglo XIX, las comunidades indígenas de las repúblicas andinas, mantuvieron el control de la mayor parte de las tierras que les fueron adjudicadas durante el Virreinato.

El despojo recomenzó a fines de ese siglo, como una de las consecuencias de la apropiación de minas, plantaciones y haciendas por parte del capital estadounidense. Y se acentuó y expandió en las tres primeras décadas del siglo XX, reprimida y derrotada sangrientamente la resistencia del campesinado indígena, forzando a la mayoría de las poblaciones indias a someterse a la servidumbre. Lo que se ha denominado el Estado Oligárquico, basado en las relaciones de dominación inherentes a la colonialidad del poder, fue fortalecido en esos procesos. En México la resistencia del campesinado indígena convergió con la disputa por el control del poder en el seno la propia burguesía y de las capas medias, dando lugar a la Revolución Mexicana.

Ese es el contexto histórico que ayuda a entender por qué la crisis y retirada del Estado Oligárquico en los países de mayoritaria población india, tuvo implicaciones decisivas en la situación social y política de dicha población y estuvo en el origen de la crisis y del cambio de su identidad.

En efecto, la crisis del Estado Oligárquico terminó junto con el fin del predominio de las relaciones serviles y semiserviles y la desintegración de las estructuras de autoridad local y estatal ligadas al poder de la burguesía señorial y de los terratenientes, ya sea por revoluciones sociales, como en México (1910-1927) o en Bolivia (1952), en las cuales la participación organizada del campesinado, indio en su mayoría, fue decisiva; sea porque, por ejemplo en Perú, por la masiva presión organizada de los campesinos, mayoritariamente indios, entre 1957 y 1969, fueron adoptadas

medidas de redistribución de tierras para sembrar, llamadas reformas agrarias; sea porque los propios terratenientes señoriales fueron forzados, como en Ecuador (1969-1970), a cambiar el régimen de trabajo servil por el trabajo asalariado. El resultado fue, en todas partes, la expansión del trabajo asalariado y de las actividades de carácter mercantil.

Tales procesos estuvieron asociados, como es conocido, con la abrupta urbanización de la sociedad latinoamericana en su conjunto, la relativa expansión de la producción industrial y de su mercado interno, el cambio de la estructura social urbana con la formación de nuevos grupos de burguesía industrial-urbana, de nuevas capas medias de profesionales e intelectuales y de una nueva población asalariada, industrial y comercial. Y, por supuesto, parte de esos cambios fue la masiva migración desde el campo a la ciudad.

Todo eso se expresó pronto en la relativa modernización del Estado, que vio no sólo ampliadas sus bases sociales, sino sobre todo cambiadas radicalmente con la parcial y precaria, pero no menos real y decisiva, incorporación de nuevos contingentes, de origen campesino e indio, al ámbito de la ciudadanía, aunque enredados aún en mallas de clientelaje y de formas de intermediación política, más que de representación directa.

Esos procesos fueron más amplios y masivos en unos países que en otros. Para los de población indígena mayoritaria, esas diferencias han probado ser decisivas. En el Perú fue donde, sin duda, el proceso fue más temprano, más rápido y más amplio. Eso implicó la desindianización de la identidad y de la autoidentificación de una parte mayor de la población india, su traslado a las ciudades, a actividades vinculadas con el salario y el mercado, e inclusive en el mundo rural, mucho más que a las campesinas del periodo precedente. Ese específico proceso de desindianización fue denominado de cholificación.¹⁵

La nueva población chola fue, sin duda, la principal protagonista y agente del proceso de cambios en el Perú posterior a la Segunda Guerra Mundial. Ésta fue, en primer término, la que formó el que hasta fines de los sesenta fue el más amplio

¹⁵ En el debate respectivo, durante las décadas de 1950 y 1960, tomaron parte varios de los investigadores sociales peruanos y extranjeros. Véase, sobre todo, de François Bourricaud. "Algunas características originales de la cultura mestiza del Perú contemporáneo", *Revista del Museo Nacional*, vol. XXIII, Lima, Perú, 1954; de José María Arguedas. "Evolución de las comunidades indígenas del Valle del Mantaro y de la ciudad de Huancayo", *Revista del Museo Nacional*, vol. XXVI, 78-151; y de Aníbal Quijano. "La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana", originalmente publicado en *Memorias del IV Congreso Latinoamericano de Sociología*, Bogotá, 1964, y reproducido como "El cholo y el conflicto cultural en el Perú", en *Dominación y Cultura*, Mosca Azul, Lima, 1980, pp. 47-117.

y poderoso movimiento campesino de América Latina¹⁶ y llevó finalmente a la desintegración del poder señorial en el campo, cuya culminación fue la reforma agraria de la dictadura militar de Velasco Alvarado en 1969, hecha, en rigor, para bloquear el desarrollo del movimiento campesino de los cholos y por eso llevó a consecuencias negativas para la sociedad rural y para la producción agropecuaria. Fueron ellos, los "cholos", quienes formaron el nuevo contingente de asalariados industriales y comerciales urbanos, levantaron un nuevo movimiento sindical, cuya gravitación en el debate político nacional fue muy importante hasta la crisis de mediados de los setenta, y conquistaron decisiones legislativas que les permitían negociar con algunas ventajas la venta de su fuerza de trabajo. Fueron ellos los que poblaron el aparato estatal de educación en todos los ámbitos, obligando al Estado a su rápida ampliación. Ellos poblaron las universidades estatales formando un nuevo y más amplio movimiento de estudiantes universitarios, con enormes consecuencias para el país, comenzando por la ampliación brusca de nuevas capas medias, que se reclutaban precisamente en esa población. Ellos, más que nadie, poblaron las barriadas peruanas, que han llegado a albergar más del 70 por ciento de la población urbana del Perú y que han llegado a significar la experiencia social, cultural y simbólica central del último medio siglo XX peruano.

La militarización del Estado después de las experiencias guerrilleras de 1965-1967 y su enfrentamiento con las capas más jóvenes de esa nueva población chola, en especial en las universidades y entre los intelectuales jóvenes, bloqueó y distorsionó el desarrollo social, cultural y político de esas poblaciones, sobre todo en la "segunda fase" de la dictadura militar (1968-1980), y ayudó a exacerbar las graves distorsiones que las versiones estalinianas y maoistas del ya eurocentricado "materialismo histórico" introducían en las universidades y entre la joven inteligencia chola, en el debate sobre el conocimiento del proceso peruano –según ellas el Perú era una sociedad feudal o semifeudal, como la China de comienzos de los años treinta del siglo XX, por lo cual la guerra revolucionaría del campo a la ciudad, etcétera– y finalmente se combinaron con ellas, hasta llevar, desafortunadamente para todos, al turbio y sangriento intercambio terrorista entre el Estado y la agrupación maoista Sendero Luminoso, entre 1980 y 2000, y cuyas principales víctimas fueron las propias poblaciones campesinas "indígenas" o no del todo cholificadas (según la Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Informe final*, Lima 2003, más de 60 mil).

¹⁶ Para un estudio sistemático de esos movimientos sociales véase Aníbal Quijano. "Los movimientos campesinos contemporáneos...", *op. cit.*

Durante medio siglo, la población que se desindianizó, se apropió de e hizo positiva la derogatoria identificación como chola o como mestiza, no ha hecho sino aumentar en proporciones y en presencia e influencia en todos los ámbitos de la sociedad peruana, incluido por cierto el mundo rural donde habitan, minoritariamente, los que aún son identificados como indios, aunque no es seguro que ellos acepten ya esa identificación. Y es improbable que la población chola regrese a la identificación como india.

Esa es, seguramente, la respuesta a la interrogante que ahora pena en el debate peruano y latinoamericano sobre el actual movimiento indígena: ¿por qué siendo Perú el país donde la población india era mayor que en los demás países andinos, no hay ahora ningún movimiento indígena importante, mientras sí lo hay y tan presente e influyente en Ecuador, sobre todo, y en Bolivia?

LA NEOLIBERALIZACIÓN-GLOBALIZACIÓN Y SUS IMPLICACIONES EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA

Por comodidad, pero sin arbitrariedad, enlace aquí neoliberalización-globalización para denominar el proceso que ha sufrido América Latina, como el resto del mundo, entre la crisis de mediados de los setenta del siglo XX y ahora. Hay relativo consenso en el debate actual, aparte de un océano de escritura, acerca del debilitamiento y de la desnacionalización del Estado, de la polarización social y de la desdemocratización de la sociedad. No tengo que insistir en esas cuestiones.¹⁷ Pero lo que tales procesos implican o han implicado para la cuestión del movimiento indígena, apenas comienza a ingresar en el debate latinoamericano. En consecuencia, aquí es más bien pertinente abrir algunas de las cuestiones más significativas.

Sugiero, en primer lugar, que la rápida, más bien brusca, desintegración de la estructura productiva que estaba en curso de desarrollo en estos países, produjo no solamente el desempleo, el aumento del subempleo y la rápida polarización social, sino también un proceso que puede ser reconocido como de re-clasificación social que afecta a todos los sectores sociales y, obviamente, sobre todo a los trabajadores.¹⁸

¹⁷ Sobre mis propias perspectivas puede verse “Colonialidad del poder, globalización y democracia”..., *op. cit.* Sobre las consecuencias de la neoliberalización-globalización en la sociedad latinoamericana, en especial en la estructura social y en la estructura de poder, véanse mis propuestas de debate en “El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas?”, *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, vol. 10, núm. 1, Caracas, Venezuela, marzo 2004.

¹⁸ Respecto de América Latina he propuesto algunas hipótesis de trabajo en “El laberinto de América Latina...”, *op. cit.*

Y ese proceso está asociado a una crisis de identidad social en todos los sectores, pero en primer término en aquellos cuya identidad era aún, o ya, ambigua y vacilante, empujándolos a la búsqueda urgente de otras nuevas identidades. Eso es lo que explica, a mi juicio, que por ejemplo las identidades sociales expresadas en términos de clases sociales hayan cedido en todos estos países su lugar a identidades llamadas "étnicas", regionales, residenciales, o como "informales" y "pobres".

Esa crisis y cambio de identidades ha tenido lugar, explícitamente, entre los trabajadores rurales indios de los países andinos y mesoamericanos menos urbanizados, que habían sido identificados, y habían admitido serlo en términos de clase, como campesinos y que ahora han terminado re-identificándose como indígenas. Mientras que en el Perú, en cambio, la retirada de la identidad de campesinos o no está en juego o es más bien indecisa y lenta. Inclusive hoy, la más importante organización comunal enfrentada a las empresas mineras se llama Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (Conacami), y no apela a la idea de comunidad indígena en el propio país donde se originó.

Junto con esos problemas, en segundo lugar, la llamada globalización ha instaurado también un nuevo universo de comunicación, con un creciente espectro de recursos, de medios tecnológicos, que van desde el clásico radio transistor, que fue el primer elemento en romper la localización aislada de campesinos e indios, hasta el correo electrónico, extendido en lugares no inmediatamente sospechados, o el teléfono portátil, el famoso celular, ubicuo ahora inclusive en localidades de otro modo aisladas. En ese sentido, las poblaciones rurales o rural/urbanas en proceso de crisis de identidades sociales y de reidentificación étnica, sobre todo, han encontrado en la red virtual un modo de reconocerse y de identificarse con todos sus próximos, en lugar y nombre, en el sistema racial de discriminación y de dominación, como en el periodo inmediatamente anterior era pertinente identificarse con todos aquellos afectados por un mismo aparato de explotación, el capital.

Sin embargo, las propuestas de reconocer como "desterritorialización" o "deslocalización" las nuevas realidades virtuales que producen esas nuevas redes de comunicación, en el caso específico de los indígenas debe tomarse con muchas cautelas, porque la geografía, lo local y lo comunal, el vecindario y la vivienda, tienen sin duda una gravitación muy diferente que en el caso de las dispersas, a veces itinerantes, poblaciones urbanas de las sociedades industriales del "centro".

En tercer lugar, el debilitamiento del Estado, su visible des-nacionalización e inclusive su re-privatización en muchos países de la región, procesos todos que cortan las conquistas de, precisamente, las poblaciones de origen o de identidad india —educación y salubridad públicas, servicios urbanos, producción y protección de empleo asalariado—, no solamente han dejado a sectores amplios de los dominados

“[...] en Ecuador primero y luego en Chiapas, han avanzado en plantear la necesidad de un Estado plurinacional. Y no se trata solamente de admitir en los textos constitucionales las frases rituales [...] Se trata de que la estructura institucional del Estado sea modificada en sus fundamentos, de modo que pueda representar efectivamente a más de una nación. Es decir, se trata de una múltiple ciudadanía, ya que en la existente los indígenas no tienen, no pueden tener, plena cabida”.

y explotados de América Latina sin referencia de apelación para sus demandas y necesidades, ahora mayores y más apremiantes que nunca en los últimos 200 años. En varios de estos países, el Estado ha venido actuando, sobre todo en la década de 1990, en contra de la mayoría de la población, de un modo análogo a como lo hacía inmediatamente después de la derrota de los imperios coloniales ibéricos. Por eso, después de más de tres décadas de esos procesos, sectores crecientes de la población popular de América Latina y dentro de ellos los indios, han aprendido o están rápidamente aprendiendo que deben encontrar maneras no sólo de no vivir del Estado, sino de vivir sin o contra el Estado.

Y es ahí, en ese ámbito específico, donde probablemente se encuentre el núcleo principal de determinaciones de la reidentificación en curso: de campesinos y de indios a indígenas. Me refiero, ante todo, a la direcciones que ha ido tomando, desde comienzos de la década de 1980, el manejo de las cuestiones de la autoridad colectiva o pública por las poblaciones indias que iniciaron acciones de organización y de movilización en los países andino-amazónicos y que han ganado celebridad mundial después de Chiapas.

Primero en el curso de organización de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), que se estableció en 1984, integrada por las organizaciones de las más importantes poblaciones de la Cuenca Amazónica, Perú, Bolivia, Brasil, Ecuador, Colombia y de Venezuela, y poco después en la organización de la Unión Nacional de Comunidades Aymaras (UNCA) en Puno, en el altiplano peruano que bordea el lago Titicaca, en esa misma década, emergió como uno de los aspectos de mayor significación la reorganización y revitalización de la comunidad como la específica estructura de autoridad colectiva y pública de esas poblaciones. En los congresos que decidieron la formación de la COICA y de la UNCA, el problema de la ausencia y de la hostilidad del Estado fue explícitamente debatido y fue decidida, por eso, la necesidad y la urgencia de la autoridad comunal.¹⁹ La

¹⁹ Invitado al congreso de formación de la UNCA, me fue permitido asistir a esos debates.

cuestión de la autonomía territorial y política, que había sido el vacío *slogan* de los seguidores de la Internacional estaliniana a fines de los veinte y comienzos de los treinta del siglo XX, reaparecía ahora, autónomamente colocada en la mesa del debate de las comunidades indígenas.

Comenzó entonces el periodo de tensiones y de presiones entre esas comunidades y el Estado, que no ha hecho sino ampliarse e intensificarse hasta hoy. Probablemente fue también el momento del desplazamiento de identidad de lo indio hacia lo indígena. Es dudoso, incierto en todo caso, que se haya producido entre los indios un debate colectivo y sistemático sobre la colonialidad de los términos indio, negro, blanco, mestizo, aunque algunos científicos sociales, en México y en el Perú, ya estaban discutiendo esas cuestiones.²⁰ Lo más probable es que se volvió a partir de las decisiones de reorganización y de revitalización de la comunidad indígena, frente al Estado, para ir abandonando la identificación de indio y asumir la de indígena.

La comunidad indígena fue una creación de las autoridades coloniales en el siglo XVI. Durante el colonaje fue sede y refugio de las poblaciones indias no inmediatamente servilizadas. Por eso, cuando comienza el despojo republicano de sus tierras y el sometimiento de los indios a la servidumbre, la comunidad indígena es reclamada y proclamada como la institución emblemática de la lucha contra la servidumbre y el abuso de la hacienda, de la mina y del Estado. Y, además, por muchos años, para la población campesina india, se convierte en la sede virtualmente exclusiva de democracia política bajo el Estado Oligárquico, porque todos los miembros adultos de las comunidades indígenas, varones y mujeres, desde los 14 años, tienen derecho a participar en el debate y en las decisiones colectivas que afectan a sus miembros. Sin duda por eso, ante todo, a despecho de su origen colonial, la comunidad indígena provee ahora a las poblaciones de campesinos y de desocupados, informales, de origen indio, y luego a profesionales e intelectuales del mismo origen, de las banderas ideológicas anticoloniales tanto respecto del problema nacional, como de la democracia.

Hay ya visible, reconocida y activa, una capa de intelectuales indígenas en Ecuador, en Bolivia, en México, en Guatemala. También en Perú, pero los que se identifican como tales están sobre todo entre los aymaras y entre los pobladores de la cuenca andino-amazónica. En el debate reciente acerca de todas aquellas cuestiones, sin duda han pasado a tener una participación activa y decisiva. La creación de la Universidad Indígena Intercultural y del Instituto de Investigaciones Indígenas, en Quito, bajo la conducción de Luis Macas, uno de los fundadores de la Confederación de

²⁰ Guillermo Bonfil Batalla. *México profundo, una civilización negada*, Ediciones Era, México, 1988; Aníbal Quijano. "Raza, etnia y nación", en J.C. Mariátegui..., *op. cit.*

Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) y recientemente Ministro de Asuntos Indígenas en el gobierno de Lucio Gutiérrez, con el cual finalmente ha roto, es una de las más eficaces demostraciones de ese fenómeno.

El actual movimiento indígena se desarrolla inicialmente entre los grupos principales de la Cuenca Amazónica, cuya expresión mayor antes de la COICA fue ECUARUNARI (Pueblos del Ecuador), en 1972. Aunque en Ecuador estuvieron activas organizaciones de indios que, con la influencia y el respaldo del Partido Comunista Ecuatoriano, buscaban autonomía política respecto del Estado de Ecuador, no es probable que esos antecedentes hayan tenido alguna gravitación en la formación del actual movimiento indígena de ese país. Por el contrario, algunas organizaciones religiosas, salesianos y jesuitas, habrían tenido influencia importante. En 1980 se formó la Confederación de Nacionalidades Indias Ecuatorianas (Confenaie) y, finalmente, la Confederación Nacional de Indígenas Ecuatorianos (Conaie) en 1989, como organización central de todos los grupos organizados de indígenas ecuatorianos. Su legitimidad política fue conquistada en la famosa Marcha sobre Quito en 1992. Y ganó presencia internacional con su participación en la caída del gobierno de Abdalá Bucarám en 1997, y su liderazgo en la caída del gobierno de Miguel Mahuad, en enero de 2000, en cuya ocasión el entonces líder principal de la Conaie, Antonio Vargas, ocupó brevemente el sillón presidencial, con el respaldo del entonces coronel Lucio Gutiérrez, que después sería elegido presidente de Ecuador, gracias principalmente al apoyo del movimiento indígena.²¹

El caso de Bolivia es mucho más complejo. Los campesinos bolivianos se fueron organizando siguiendo patrones sindicales desde los años cuarenta del siglo XX, lado a lado con el movimiento minero. Juntos participaron en la Revolución Boliviana de abril de 1952 y mientras los mineros tomaban las minas y las expropiaban, ellos se tomaron las tierras y expulsaron a los terratenientes señoriales.²² Formaron juntos las famosas milicias obrero-campesinas que consolidaron la revolución y, aliados a la Confederación Obrera Boliviana (COB), obligaron al gobierno de Paz Estensoro a legalizar la redistribución de tierras y extenderla. Estuvieron en todos los avatares de la política boliviana desde entonces, aunque no siempre en la misma línea. Inclusive fueron utilizados por el general Barrientos, que con el golpe militar de 1964 bloqueó el proceso revolucionario y produjo la feroz masacre de obreros mineros en junio de ese mismo año.

²¹ Véase Felipe Burbano de Lara. "Ecuador, cuando los equilibrios crujen", *Anuario social y político de América Latina*, núm. 3, Flacso/Nueva Sociedad, Caracas, 2000, pp. 65-79; Fernando Bustamante. "Y después de la insurrección qué...", *Ecuador Debate*, núm. 49, Quito, abril 2000, pp. 43-56.

²² Las referencias respectivas en Quijano. "Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina"..., *op. cit.*

Al derrumbarse la minería del estaño y clausurarse las minas estatales, muchos de los mineros, incluidos algunos de sus más respetados líderes, decidieron ir a trabajar junto con los cultivadores de coca en el Chapare. Pero además les ayudaron a organizarse según la experiencia sindical minera. Eso permitió a esos campesinos, indios si se les aplica el criterio de raza, no ser víctimas, ni instrumentos, de las redes mafiosas del tráfico de coca y de cocaína. Pero también les ha permitido resistir al Estado boliviano y al de Estados Unidos, empeñados simplemente en la erradicación del cultivo de coca, sin alternativas provechosas para los campesinos. En esa lucha se han fortalecido como movimiento de trabajadores y de campesinos, han ganado el apoyo de otras fuerzas sociales, a las cuales han apoyado en sus propias luchas, han emergido después como un movimiento político de filiación socialista, el Movimiento al Socialismo (MAS) y producido líderes políticos de talla nacional, como Evo Morales, ex candidato a la Presidencia de la República.

De otro lado, sin perder continuidad con las experiencias del movimiento katarista (nombre en homenaje a Tupaj Katari, caudillo aymara en la revolución de Tupac Amaru en 1780), activos en las luchas campesinas y guerrilleras de los años setenta del siglo XX, se han ido formando y cambiando otros movimientos de los aymaras, que pueblan el altiplano que rodea el Lago Titicaca. El más importante actualmente es la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), cuyo líder es Felipe Quispe, apodado El Mallku, que ha conquistado una notable autoridad sobre el campesinado y una importante presencia nacional.

El MAS y la CSUTCB han participado no solamente en las elecciones, sino sobre todo en amplios movimientos sociales y políticos en defensa del control nacional de los recursos de producción del país, como en la Marcha por el Territorio y la Dignidad, de 1991, y recientemente en los conocidos sucesos que llevaron a la renuncia de Gonzalo Sánchez de Losada a la Presidencia de Bolivia, después de sangrientos conflictos con el movimiento popular. No se trata, pues, en el caso boliviano, estrictamente de movimientos indígenas, ni en todos los casos, como en Ecuador, en la COICA amazónica, o en Chiapas, Guatemala, y más recientemente en los de los "mapuches" de Chile y otros grupos menores en Argentina.

Respecto de Chiapas y de Guatemala, la prensa internacional ha hecho mundialmente famoso el movimiento de los indígenas de Chiapas y a su mediático vocero el subcomandante Marcos, en gran medida gracias a él, lo mismo que Guatemala, por la prolongada y sangrienta guerra civil y la presencia de la Premio Nobel Rigoberta Menchú.²³

²³ Entre los de mayor interés están, por ejemplo, de George A. Collier y Elizabeth Lowery Quaratiello. *Land and the Zapatistas. Rebellion in Chiapas*, Food First Books, Oakland, California,

SENTIDO Y PERSPECTIVAS DEL ACTUAL MOVIMIENTO INDÍGENA

No existe, en realidad, un movimiento indígena, salvo en sentido abstracto nominal. Y sería malconducente pensar que el término indígena nombra algo homogéneo, continuo y consistente. Así como la palabra indio sirvió en el coloniaje como un identificador común de muchas, diversas y heterogéneas identidades históricas, para imponer la idea de raza y como mecanismo de control y de dominación que facilitara la división del trabajo explotado, la palabra indígena, no obstante ser testimonio del rechazo de la clasificación colonial y de la reivindicación de identidad autónoma, no sólo no es una liberación de la colonialidad, tampoco indica ningún proceso de homogenización, a pesar de que, sin duda, disueltas las antiguas identidades, la uniformidad es ahora mayor que ayer. No hay duda de que el término cubre una heterogénea y diversa realidad y tampoco debe dudarse de que varias de las identidades específicas reaparecerán, ya están reapareciendo, aparte de que varias nunca se disolvieron, como en el caso de los aymaras, entre los amazónicos o entre los diversos grupos de Chiapas o del Altiplano guatemalteco.²⁴

Nada asegura, en consecuencia, que todos los actuales grupos de indígenas o los que emergerán después, se orientarán en las mismas perspectivas y se dirigirán hacia el mismo horizonte. Con todo, su actual presencia en el escenario latinoamericano tiene algunas implicaciones comunes. Primero que todo, es verdad, hay un reclamo común de identidad, pero más bien como contrapartida de la discriminación que impide asimilarse plenamente a la identidad nacional o cultural dominante. Pero esa es una reivindicación casi tradicional, en la cual han estado comprometidos los indios y los indigenistas, y cierto tipo de antropólogos que quisieran que lo que ellos llaman “culturas” fuera preservado en una suerte de museos, independientemente de si así le gustaría o beneficiaría a la propia gente implicada.

Los más organizados, sin embargo, como en Ecuador primero y luego en Chiapas, han avanzado en plantear la necesidad de un Estado plurinacional. Y no se trata solamente de admitir en los textos constitucionales las frases rituales, ahora comunes

1994; y autores varios. *Auroras of the Zapatistas. Local and Global Struggles of the Fourth World War*, Midnight Notes, Jamaica Plain, Estados Unidos, 2001; sobre Guatemala, de Kay Warren. “Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movements Paradigm for Guatemala”, en Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.). *Culture of Politics, Politics of Culture*, Westview, Boulder, Estados Unidos, 1998, pp. 165-196.

²⁴ Poco tiempo atrás un dirigente aymara del lado peruano, en una entrevista, enfrentó agriamente a una periodista que insistía en llamarlo indígena: “señorita, yo no soy indio ni indígena, soy aymara”.

a casi todos esos textos, sobre la pluriétnicidad, la pluriculturalidad, etcétera. Se trata de que la estructura institucional del Estado sea modificada en sus fundamentos, de modo que pueda representar efectivamente a más de una nación. Es decir, se trata de una múltiple ciudadanía, ya que en la existente los indígenas no tienen, no pueden tener, plena cabida.²⁵ Es también cierto, sin embargo, que ese no es aún el horizonte de la mayoría de las poblaciones que se reidentifican como indígenas en América Latina. Pero esa demanda implica, de todos modos, el final del asimilacionismo político y cultural en América, ya que, después de todo, nunca fue plena y consistentemente practicada por los dominantes noindios o blancos. Y si eso logra abrirse realmente paso, si no es simplemente reprimida y derrotada, ese sería también el fin del espejismo eurocéntrico de un Estado-nación donde unas nacionalidades no han dejado de dominar y de colonizar a otras, además, mayoritarias.

Una variante de esa demanda es la autonomía política y territorial. En algunos casos, en Venezuela y Canadá, los grupos dominantes han preferido no arriesgar sus Estados-nación y ceder territorios relativamente extensos, políticamente autónomos, para determinados grupos indígenas. Pero en esos países, como en Argentina, Chile y Uruguay, o en Brasil, las poblaciones indígenas son minoritarias y bien pueden alguna vez acceder a espacios relativamente autónomos. Otro muy distinto es el caso de países con grandes poblaciones indígenas, México, Guatemala, Ecuador, Bolivia, inclusive Perú, si los procesos identitarios se movieran en otras direcciones. Los aymaras han ya imaginado, explícitamente, la posibilidad de territorio autónomo. Pero ellos habitan en cinco países, y su situación podría parecerse alguna vez a la de los kurdos en el Medio Oriente. En estos países, el conflicto entre el Estado-nación y el Estado plurinacional está planteado en serio.

Empero, a la hora de la globalización, con sus procesos de debilitamiento y de desnacionalización de los Estados, la demanda de Estados y de ciudadanía plurinacionales aparece mucho más confusa y complicada. Porque eso plantea a los pueblos sometidos a Estados producidos dentro de la colonialidad del poder, ante todo, pero no menos a los demás pueblos, inclusive a los identificados con su

²⁵ Sobre Ecuador, véase sobre todo de Conaie. *Proyecto político*, Documento núm. 4, Quito, 2002. Sobre Chiapas, *Auroras of the Zapatistas...*, *op. cit.* Sobre Perú han sido difundidos varios documentos, véase principalmente, *Propuesta concertada para incorporar los derechos de los pueblos indígenas y comunidades en la constitución política del Perú*, presentada por Miguel Palacin (Conacami), Antonio Iviche Quisque (AIDSESP), Hildebrando Ruffner Sebastián (CCOICAP) y César Sarasara (CONAP), 14 de abril de 2003, después de la Gran Consulta Indígena sobre Reforma Constitucional, del 12-14 de ese mismo mes.

propio Estado-nación, un serio problema sobre el control democrático de la autoridad colectiva o pública. Y aquí, de nuevo, los movimientos de los indígenas latinoamericanos más fuertes y más organizados, ya han levantado la reivindicación de la autoridad comunal, o mejor, de la comunidad como estructura de autoridad apta para ser democráticamente controlada, desde sus bases y de modo continuo, frente a Estados de naciones ajenas o, peor, bajo control global, lejano, imperial, represivo, burocrático, corporativo y vertical, como el que parece emerger con el Bloque Imperial Global, con la hegemonía de Estados Unidos.²⁶

En este plano, la iniciativa de la Unión Nacional de Comunidades Aymaras (UNCA), del lado peruano, intentó un proyecto notable. Las comunidades de cada jurisdicción básica (el distrito, en el caso peruano) local se asocian entre sí en una Multicomunal Distrital. Las varias de ese ámbito se asocian en una Multicomunal Provincial. Y éstas dan lugar a la UNCA. Cada dirigente, de cualquier rango es electo en su comunidad de base y puede ser removido ahí. El diseño es algo muy parecido a la conocida idea del Estado que ya no es Estado, porque tiene la consistencia y la cobertura de un Estado, pero sus bases son diferentes y el modo de su generación y de su control, mucho más. Se trata de un modo de autogobierno directo de la gente asociada en una red de comunidades, pero con la fuerza y la autoridad de todo un Estado.

Estas últimas demandas y ejercicios no nacen del aire, ni están en él. Son el desarrollo y la redefinición de la secular experiencia de la democracia local de las comunidades indígenas. Si las poblaciones indígenas mayoritarias en determinados países deciden poner en práctica esas formas de autoridad política, podrían confluír con las tendencias más recientes y también más incipientes de otros sectores sociales, como los que emergieron en el reciente estallido social de Argentina. De cierta manera, estos movimientos emergen en el mismo nuevo horizonte común de los nuevos imaginarios de cambio social y político, la producción democrática de una sociedad democrática.

En todo caso, la redefinición de la cuestión nacional y de la democracia política, aparece ahora como la implicación más profunda, la de mayor alcance y de mayor potencial conflictivo en esta parte de América Latina. En ese sentido, se trata del desafío más importante que le haya surgido al patrón de poder marcado por su colonialidad. Éste se originó aquí en América y también aquí está entrando en su más peligrosa crisis.

²⁶ Sobre el concepto de bloque imperial global véase “Colonialidad del poder...”, *op. cit.*