

¿Una re-antropología de los movimientos indígenas?

*Ladislao Landa Vásquez**

Los antropólogos estamos acostumbrados a ubicarnos a mayor distancia de la política que los sociólogos; muy pocos hemos manifestado interés sobre cuestiones de *poder* de manera directa. La política ha sido, en cierta manera, un tabú para nuestra disciplina. Tal vez se deba a que nuestro modelo de actuar como investigadores sea remitirse a espacios pequeños de análisis, trabajando con grupos reducidos, y eso nos hace perder de vista un nivel político general que sería exclusivo de los cientistas políticos y de algunos sociólogos. Esta afirmación no implica que esté negando la existencia de una Antropología Política, subdisciplina que ha trabajado eficientemente con temáticas como el faccionalismo y cuestiones de poder, cuyos grandes analistas estaban asentados en Manchester (profesores como Max Gluckman, Peter Worsley) y en Francia (Pierre Clastres, Louis Dumont y otros). Aun con estos, nuestros héroes, generalmente nos hemos acostumbrado frecuentemente a explorar el nivel de la «micropolítica», como diría Foucault. Entonces, hoy, cuando los indios se organizan y actúan políticamente, observamos que los antropólogos nos vamos quedando al margen y entregamos «nuestros indios» a los politólogos.

Como sabemos, hoy la acción de los movimientos indígenas es una de las más importantes de las luchas por el derecho a la diferencia. Y no debemos olvidar que, dentro de las estrategias políticas de EE.UU., los indígenas ya entraron en sus miras, pues según los consejeros de la CIA, el pronóstico es que «Internal conflicts stemming from state repression, religious and ethnic grievances, increasing migration pressures, and/or indigenous protest movements

* Doctor en Antropología por la Universidade de Brasilia. Texto presentado en el VIII Foro Estudiantil Latino-Americano de Antropología y Arqueología (FELAA-Brasil) Brasilia, agosto de 2001.

will occur most frequently in Sub-Saharan Africa, the Caucasus and Central Asia, and parts of south and southeast Asia, Central America and the Andean region» (Dávalos 2000b).

¿Que hacer entonces cuando una CONAIE ecuatoriana, una CSUTCB boliviana ponen en jaque a los gobiernos nacionales y se convierten en su oposición más importante, tanto al asumir el papel de interlocutores como el de sus enemigos más temibles? Respondiendo a esta problemática, en esta exposición intentaré discutir las *politicidades* de los movimientos indígenas actuales, tratando de ubicarme básicamente como antropólogo. Lo que no significará que me amarre de manos y evite apoyarme en algunos tópicos del discurso de la ciencia política, aunque, de cierta manera, sería suficiente escudarme básicamente en la idea aristotélica del «animal político». Entonces, pretendo analizar sumariamente las acciones políticas de dos movimientos indígenas de Sudamérica, el de Ecuador y el de Bolivia; sin que esto implique limitarme a este periodo necesariamente o no citar ejemplos de otros países. Deseo, entonces, levantar cuatro puntos para repensar estos movimientos:

1. Una discusión breve sobre los denominados nuevos movimientos sociales
2. Una presentación de la nueva situación de los movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia
3. Los problemas de una formulación puramente étnica de las luchas sociales en los contextos actuales
4. ¿Cómo hacer que la Antropología pueda aportar a este debate sobre la identidad de los movimientos indígenas?

LOS INDIOS COMO NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

A nadie le es extraño que en estos últimos veinte años hemos observado el crecimiento de un fenómeno que se ha dado por llamar como nuevos movimientos sociales. Su estrategia es batallar por sus identidades particulares y hasta se puede decir que sus reclamos parecen ser individualistas, y esta es la temática que ha copado la atención de los analistas políticos y los científicos sociales en general. Estos mismos movimientos también han sido identificados como la explosión de la sociedad civil y las luchas por la ciudadanía de las mal llamadas *minorías* (vid. Gohn 1997; Turaine 1988). En paralelo a esta eclosión, la ciudadanización se tornó en la bandera o meta alcanzable apetecida por estos movimientos sociales y, sobre todo posible y palpable, dejando de lado las utopías engañosas y los metarrelatos del pasado que solo eran los señuelos

para que las cúpulas de los partidos políticos alcanzaran poder y beneficios.¹ Los activistas de estos nuevos movimientos sociales no se cansan de repetirnos que estamos viviendo una nueva era y, muy triunfalistas, señalan que estamos en la era de las identidades y de la conquista de las diferencias.²

No obstante, algunas opiniones críticas comienzan a señalar que se trataría de una sociedad civil medio hedonista —como diría Gitlin (ib. 2000)— que se preocupa en luchar por sus propias reivindicaciones, cada vez más abstractas, sin interesarse por las necesidades de un colectivo, pues se debe vivir básicamente para conquistar el presente.

LA ACCIÓN POLÍTICA DE LOS INDIOS CONTEMPORÁNEOS

Hasta hace tres décadas, los indios no habían participado directamente en la política; los pocos líderes de origen indígena que habían logrado algún cargo político solo habían llegado a ellos a través de partidos políticos clásicos. Con la aparición de una nueva élite indígena intelectual, apoyada por un movimiento de antropólogos críticos (representados básicamente en el Grupo de Barbados), podemos observar que surge una política indígena que tiene como objetivo copar todos los niveles posibles de autoridad para influir en beneficio de las poblaciones indígenas. Este auge, aparentemente inusitado, hoy se puede apreciar en los exitosos alcances de los movimientos indígena y campesino de Ecuador y Bolivia. Últimamente, los dirigentes indígenas, además de liderar levantamientos exitosos que procuraron influir en las políticas nacionales, arrancaron promesas escritas de sus gobiernos —refrendados por documentos que se conocen generalmente como acuerdos—, y eso ha significado que los gobernantes presten cada vez mayor atención a sus reclamos,

¹ Uno de estos discursos triunfalistas dice por ejemplo: «Durante la década de los ochenta, fueron los sindicatos quienes dieron conducción política a las resistencias contra el poder. Su fracaso fue el fracaso de una concepción política del mundo. Durante la década de los noventa, es el movimiento indígena quien recoge y conduce las resistencias al poder. Hasta ahora, éste se ha convertido en el referente social más importante, y justamente por ello, es necesario que el movimiento indígena reflexione desde sus espacios organizativos sobre su futuro político de convertirse en opción de poder, porque de ello dependerá la historia política futura del país». (Dávalos 2000b)

² Otro ejemplo de saludo triunfal a la era de las diferencias es el libro de Jorge León cuyo título emblemático es *De campesinos a ciudadanos diferentes* (Quito 1994) que representa una síntesis de cómo se habrían transformado radicalmente las luchas de los movimientos sociales. Está de más agregar que estos discursos inciden en la temática de nuevos actores sociales.

sentándose en una mesa ambos contendientes y demostrando poder por parte de los indígenas.

Sin embargo, las últimas acciones de este nuevo movimiento social parecen estar cambiando hacia una condición de compartir fuerzas entre varios sectores diferenciados de indígenas, además de la clara participación de *viejos* movimientos sociales que retoman sus movilizaciones. Veamos dos casos ilustrativos.

BOLIVIA

Como sabemos, el movimiento indianista boliviano, ideológicamente, fue pionero en propuestas autonomistas, pues en este país cuajó tempranamente un discurso de la reivindicación indígena, desde las propias voces de los *originarios*. Uno de los ideólogos más importantes, Fausto Reinaga, en los años sesentas había escrito varios documentos planteando esta perspectiva, señalando que los indios no deberían continuar dependiendo de las ideas elaboradas por los blancos sino crear las suyas. En 1973, un grupo de indígenas publicó un documento que titularon *Manifiesto Tiahuanaco*, en el que se recogen algunas de las ideas de Reinaga.

En Bolivia observamos que los grupos de habla aimara levantan un discurso identitario más radical, pues ellos son los que lideraron impetuosamente el movimiento katarista, que con los años se tornó partido, y que luego también se diluyó en varios otros grupos (*vid.* Albó 2000). Los grupos de habla quechua, en cambio, mantuvieron una posición más cercana al mestizaje y se inclinaron por un discurso clasista y sindicalista.

Ahora, respecto a las protestas de estos dos últimos años, es pertinente señalar que debemos prestar atención a las que ocurrieron en abril, setiembre y octubre del 2000, así como las de julio del 2001, porque en ellas se observan algunos elementos dignos de análisis. Específicamente, las protestas se iniciaron en abril del 2000, principalmente en Cochabamba. Cabe resaltar que fue en realidad la población urbana la que inicia las protestas que luego se extenderán hacia diferentes grupos organizados. Estas movilizaciones comienzan cuando un grupo de personas de Cochabamba se organizó contra la privatización y la construcción de un reservorio de agua por parte de una empresa transnacional y el sector privado boliviano. La amenaza de que las tarifas del agua iban a subir de precio a partir de estas políticas desesperadas del neoliberalismo impulsó a la población cochabambina a organizarse en una Coordinadora de Defensa del Agua. Seguidamente, la CSUTCB, la CSCB y la FNMCB inician movilizaciones contra el Gobierno, respondiendo, cada una de ellas en nombre

de sus propias demandas y aunándose, así, a los bloqueos, protestas y huelgas de la población cochabambina.³ En setiembre del 2000, serán la CSUTCB, CSCB y FNMCB las que organicen con más fuerza sus protestas, bloqueando carreteras y haciendo retroceder al gobierno de Bánzer, hasta llegar a una mesa de dialogo —en octubre— donde suscribieron un acuerdo de 50 puntos, los mismos que podemos resumir en los siguientes aspectos:

- el Gobierno se compromete a atender e indemnizar a las víctimas de las protestas, así como a dar garantías a los dirigentes de que no serán reprimidos a consecuencia de las mismas; a cambio, los gremios levantarán los bloqueos;
- sustitución de la Ley INRA (Instituto de la Reforma Agraria);
- rechazo del proyecto de agua del Parlamento y discusión de uno elaborado por los gremios indígenas;
- elaboración de leyes conjuntas (Gobierno y gremios) sobre medio ambiente;
- apoyo a las poblaciones indígenas para mejorar su economía; y
- no-erradicación del cultivo de coca.⁴

Lo más resaltante de este acuerdo y de las protestas bolivianas es que los indígenas no son los únicos actores sociales, pues la población urbana (los impulsores de la «guerra del agua»), los maestros de escuela, los mineros y los campesinos son los que impulsan también las batallas decisivas contra el Gobierno. Por supuesto, tratándose de Bolivia, la prensa internacional, e incluso la boliviana, *solo ve a los indios por todas partes*, razón por la cual, organizaciones indígenas como la CSUTCB, CSCB y FNMCB son las más visibles y suscriben el acuerdo con el Gobierno, representando simbólicamente a la población en su conjunto.

ECUADOR

En Ecuador, la década de los noventas, como sabemos, está consagrada como aquella del movimiento indígena. De todos los nuevos movimientos sociales, este último es el más exitoso. Inició sus acciones en junio de 1990 con una

³ Las siglas corresponden a Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB) y Frente Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia (FNMCB).

⁴ *Vid.* <http://www.puebloindio.org/Actualidades/CSQ_12octubre2000.htm> (14 /4/01).

simbólica toma de la iglesia de Santo Domingo en la capital, Quito; luego se producirían marchas como la de la OPIP (1992) desde el oriente y otras que con bastante frecuencia se realizaron durante esta década, de manera que los quiteños, por ejemplo, se acostumbraron a ver a los indígenas acampados en los parques de la ciudad. Entonces, la CONAIE se convirtió en la protagonista de la mayoría de los levantamientos y protestas indígenas (como también contribuyó a la expulsión del presidente Abdalá Bucaram en 1997).

No obstante, enero del 2000 y febrero del 2001, fueron la coronación del movimiento, pues sus movilizaciones efectivas permitieron la salida del presidente Jamil Mahuad, el 21 de enero del 2000, y en febrero del 2001 lograron la firma de un acuerdo de veintitrés puntos (similar a los de los bolivianos). Si la CONAIE fue la estrella en los noventa —debido a sus contundentes movilizaciones y su coronación con el derrocamiento de Mahuad—, en febrero del 2001 el *Acuerdo* fue fruto de la participación de otras organizaciones indígenas que pocas veces habían actuado directamente ligadas a la CONAIE. En esta ocasión tuvieron también papel importante los indígenas evangélicos a través de su organización FEINE, así como la FENOCIN, UNORAC, FICI, además de la tradicional ECUARUNARI y las organizaciones indígenas de la amazonia.⁵ En este sentido, la CONAIE ahora debe compartir el triunfo con otros sectores y esto se ha reflejado en el *Acuerdo*:

- rebaja del precio del gas y la no-alza del precio de la gasolina durante el año (y si es posible también más adelante), así como, también, la no-introducción del Kerex (kerosene) para la actividad doméstica;
- reconocimiento del descuento de 50% para pasajes en transporte público que beneficie a los niños, estudiantes y ancianos;
- recuperación y mejora del sistema bancario nacional en beneficio de productores menores;
- participación de las organizaciones indígenas en la decisión de proyectos nacionales;

⁵ Los acrónimos corresponden a: Confederación de Naciones Indígenas del Ecuador (CONAIE); Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE); Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras, (FENOCIN); Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE); Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP); Frente Indígena y Campesino de Imbabura (FICI); y Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi (UNORAC).

- descentralización del Estado;
- impedimento de la regionalización del Plan Colombia.⁶

Estos puntos levantados en el acuerdo nos indican que la lucha impulsada por la población indígena se ha ampliado hacia un espectro mayor de reivindicaciones que no cubre solo la cuestión étnica sino, en general, a varios otros sectores de la sociedad ecuatoriana que están afectados por la crisis económica. Parecería, entonces, que el movimiento indio no puede seguir levantándose diferenciadamente con sus banderas particulares, sino que tiene que compartir con el resto de los pobres. Si bien es cierto que la bandera central de la CONAIE fue también la reconquista de la tierra para sus afiliados, durante la mayor parte de la década de los noventas, su reivindicación más trajinada fue la de la etnicidad.

TRIUNFOS Y LÍMITES DE LAS LUCHAS INDÍGENAS

En 1981, Guillermo Bonfil Batalla señalaba el temor de que los grupos indígenas sean absorbidos por otros movimientos más organizados y más dinámicos (los partidos y sindicatos) que pugnaban por el cambio de estructuras sociales:

En ese marco, la alianza con las organizaciones populares no indias corre siempre el riesgo de someter la movilización india a la dirección ajena, incapaz de aceptar al indio como protagonista de su propio destino, pero eficaz para convertirlo en fuerza de choque y carne de cañón. Cambiar la sociedad occidental es responsabilidad de quienes forman parte de esa sociedad; los pueblos indios están sometidos a ella, pero no son parte de ella, porque tienen su propia civilización, vale decir: su propio proyecto. (Bonfil Batalla 1981: 46)

En el 2001 podemos decir que las cosas habían cambiado enormemente, pues, en estos diez años, el movimiento indígena se había impuesto ampliamente en países como Ecuador, Bolivia, Guatemala y México. En efecto, mientras que los indígenas realizaban sus marchas exitosas, rebasando incluso sus propias expectativas; los *otros* movimientos sociales se expresaban con ciertas limitaciones, a veces a la zaga y preguntándose si solo siendo movimiento étnico podía conquistarse logros. Y esta situación fue evidenciada en innumerables declaraciones de varios analistas quienes señalan que el gran actor de Ecuador, por ejemplo, fue la CONAIE y el movimiento indígena en gene-

⁶ Vid. <http://www.puebloindio.org/Actualidades/Ecuador_Acuerdo2001.htm> (15/5/01).

ral, que se convirtió en uno de los referentes importantes en la política de este país, como reconocían también dirigentes de partidos políticos tanto de izquierda como de derecha.⁷ Esta convicción fue refrendada a partir de 1990 cuando se inician las movilizaciones de la CONAIE y se consagra con la toma del gobierno en enero del 2000. El mismo recae momentáneamente en un triunvirato conformado por el líder indígena Antonio Vargas, el coronel del ejército Lucio Gutiérrez y el ex juez Carlos Solórzano.

Pero esta situación se torna más compleja en el 2001, a raíz de un nuevo levantamiento y la firma del Acuerdo entre los indígenas-campesinos y el Gobierno. Uno de los últimos editoriales del ICCI (órgano de difusión de un sector del movimiento indígena) se plantea con cierta claridad esta problemática vanguardista, en la que ya se observa algunos puntos flacos que deberían llamarnos la atención:

[...] durante el levantamiento de febrero del 2001, conforma por vez primera un frente político unitario bajo los parámetros de una sola conducción étnica y subordinando su política de alianzas a criterios exclusivamente etnicistas. Esto hace que, por una parte, el movimiento indígena aparezca como el actor social más importante de la coyuntura actual, pero, al mismo tiempo, circunscribe sus posibilidades de representación social a lo exclusivamente étnico y con ello limita seriamente su horizonte de posibilidades y expectativas a futuro. En efecto, los indios, en el levantamiento de febrero de este año, se presentaron, por vez primera, unidos en la vocería, en la coordinación, en la estrategia, en la conducción, y en la negociación de este levantamiento. Aparecieron en un solo frente la Conaie, la Fenocin, la Feine, la Fenacle, la Confeunassc. (ICCI 2002b: 1)

Efectivamente, este mismo movimiento indígena, perfectamente identitario y triunfante, se encuentra hoy ante una paradoja antes imposible de ser percibida: sucede que sus reivindicaciones particulares deben ser diferidas porque, al intentar *volar cada vez más alto*, se han visto en la necesidad de recoger reivindicaciones de otros sectores de la sociedad, y tal vez volver a las políticas discursivas de los «viejos y obsoletos» movimientos sociales.⁸

⁷ Vid. las opiniones de varios sectores de la sociedad ecuatoriana en el Foro Debate: Diez Años del Levantamiento Indígena del Inti Raymi de 1990. La Construcción de un País Plurinacional. Boletín ICCI n.º 20, año 2, noviembre de 2000. En <<http://icci.nativeweb.org/boletin/20/foro.htm>>.

⁸ El mismo editorial del ICCI de mayo del 2001 discute ampliamente esta situación: «Empero de ello había en ese espacio un gran ausente, los actores sociales que no están organizados bajo los parámetros de la etnicidad y que mal o bien representan a la diversidad y complejidad de la sociedad ecuatoriana. Ello plantea una paradoja y una contradicción. Es

Observando atentamente los aspectos centrales de los acuerdos en Bolivia y Ecuador, encontramos que, en gran parte, estos se refieren a reivindicaciones de la sociedad pobre en general. Sin duda, los indígenas pueden llevar los mayores réditos de estas luchas, porque ellos fueron los que enfrentaron decisivamente a los gobiernos; sin embargo, en términos concretos sus planteamientos no podían soslayar las reivindicaciones concretas, y en este caso económicas, que toda la población estaba esperando. No podemos dejar de llamar la atención sobre el hecho de que los acuerdos reflejan anhelos económicos de un espectro mayor de la población; por tanto, los indígenas, en realidad, si evalúan adecuadamente, pueden constatar que esta vez relegaron sus propias reivindicaciones particulares. Tal vez esto sea un preámbulo para repensar las

una paradoja porque los indios asumieron la representación de toda la sociedad cuando presentaron su plataforma de lucha, y cuando dijeron que su negociación no era solo para ellos. Efectivamente, “nada solo para los indios” fue su consigna central durante estos acontecimientos, consigna que les permitió una gran legitimidad social y una enorme credibilidad que sirvió de base para acorralar políticamente al Gobierno, y transformar el levantamiento de febrero del 2001 en una importante victoria política. Pero es una contradicción porque al mismo tiempo que asumían una representación ad hoc de la sociedad, excluían de hecho de la negociación, de la conducción y de la elaboración de estrategias a otros actores sociales no indígenas y no organizados bajo lo étnico. Así, la victoria conseguida en las jornadas de febrero, se transformaría a la larga en una derrota por la crisis de legitimidad y representación.

De esta manera, los indios apelaban a una concepción de la democracia bastante sui géneris, en virtud de la cual solo aquellos componentes étnicos permitirían la suficiente legitimidad para asumir el rol de representación social. Pero representa también un acontecimiento indicativo de la fortaleza y de la debilidad del movimiento indígena ecuatoriano en la hora actual. El hecho de haber negociado desde una sola posición, aquella de lo étnico, con el Gobierno, y haber decidido la conformación de las Mesas de Diálogo, deja fuera del proceso a un actor fundamental: la sociedad, y de una manera u otra, los actores que representaban a esa sociedad estaban integrados al interior de la recientemente constituida Coordinadora de Movimientos Sociales.

Así, los indígenas entran en las Mesas de Diálogo desarmados, sin establecer puentes con el conjunto de la sociedad, sin haber generado aquellas prácticas atávicas de sus comunidades, como son las prácticas del diálogo, la participación y el consenso. Entran en un diálogo silente que restringe su real capacidad política y que los metaboliza dentro de una lógica y práctica del poder, de tal manera que anula su capacidad política de movilización.

Este proceso es un contrapunto a la dinámica con la cual el movimiento indígena emergió en la década de los noventa como actor político. Durante el levantamiento de junio de 1990, el movimiento indígena planteó una plataforma unitaria y convocó a otros sectores sociales. En aquel entonces, eran los sindicatos los actores políticos más importantes. Sin embargo, los sindicatos eran rehenes de una concepción que los presentaba como vanguardia del cambio social, y subsumían bajo su lógica a todo movimiento o actor social» (ICCI 2001b: 2)

cuestiones de poder más abiertamente y dejarse de remilgos postmodernos y replantear sus luchas con otros elementos que las enriquezcan.

Si bien es cierto que los aimaras cuentan con una beligerancia que recuerda viejas luchas, estas, sin embargo, van la mano con todo el movimiento reivindicativo de la sociedad boliviana. De otro lado, en Ecuador, para conquistar los *veintitrés puntos* tuvieron que sufrir un número mayor de mártires —más que en las anteriores luchas—, además de que tuvieron que compartir sus triunfos con otras organizaciones indígenas que son proclives a identificarse no solo como indígenas sino, también, como campesinos.

Los movimientos indígenas que se expresaron a través de los documentos analizados proponían, pues, reivindicaciones generales que beneficiarían a toda la población más que reivindicaciones étnicas. Los acuerdos de octubre del 2000 en Bolivia y enero del 2001 en Ecuador, más que luchas identitarias, reflejan las protestas del conjunto de las sociedades ecuatoriana y boliviana, que estaban sufriendo las consecuencias de las reformas neoliberales. Y lo más significativo es que luchan por mantener algunos beneficios del ogro filantrópico, antes que exclusivamente por identidades particularistas.

Por otro lado, observando las particulares características de estos movimientos, constatamos que el discurso político de los indígenas bolivianos es mucho más radical que el de los ecuatorianos. Al parecer, los indígenas ecuatorianos (por lo menos en los textos) son más diplomáticos, mientras que los bolivianos no tienen ningún temor de decir *llunku* ‘angurriente’ a Víctor Hugo Cárdenas (el vicepresidente indio del Gobierno del MNR de Sánchez de Lozada 1993-98). Los dirigentes bolivianos, especialmente los aimaras, con su larga trayectoria política, se atreven a desafiar (por lo menos discursivamente) y disputar el poder. Esta actitud la han manifestado abiertamente en las últimas batallas, mientras que los ecuatorianos, en su diplomacia, solo están pugnando —hasta ahora— por implementar un estado plurinacional y batallar por la diferencia.

Del análisis de las confrontaciones de los dos últimos años, podríamos suponer que la lucha identitaria, diferencialista, nuevo movimentista y nuevo actoralista —como les gusta autodenominarse a los líderes indígenas ecuatorianos— tendría que optar entre las luchas por la cultura o las luchas por la economía. Si la batalla ahora consiste en transformar el Estado y enfrentar al neoliberalismo, tendrán que decidir si continúan usando discursos culturalistas u optan por un lenguaje que pueda atraer efectivamente a un sector más amplio de la población crecientemente marginada, pues las batallas inmediatas y decisivas han de ser contra la pobreza, que no solamente los indígenas están sufriendo.

Efectivamente, los últimos análisis de los teóricos del movimiento indígena manifiestan esta inquietud —aunque, claro, arrastrando aún su triunfalismo de nuevo actor social—. A propósito de la asonada de enero-febrero del 2001, otro editorial del ICCI dice por ejemplo:

Este levantamiento es una victoria del MI, pero también es un importante triunfo de todo el pueblo, de toda la sociedad civil. La articulación de una propuesta que incorpora demandas ciudadanas y no solamente aquellas de los indígenas, ha despertado una enorme simpatía por el MI. A futuro, para la definición de la política económica, el régimen sabe que tiene que contar con la voz de los indígenas, y que tiene que abrir el espacio de la discusión política al conjunto de la sociedad. (ICCI 2001a)

En este sentido debemos re-discutir ahora si debemos hablar de un sindicalismo étnico (los frentes) o de partidos políticos étnicos y su viabilidad en nuestras sociedades, porque discursos de los como:

No hay ninguna duda de que el movimiento indígena ecuatoriano es actualmente un actor social de enorme importancia, cuyas orientaciones y directrices políticas reconfiguran el escenario político nacional. Es asimismo un consenso generalizado que la organización de mayor peso y trascendencia política del movimiento indígena ecuatoriano es la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. De ahí que de las decisiones y resoluciones que adopte la CONAIE, dependan, literalmente, los destinos del país. (Dávalos 2000)

impiden que este actor social tome decisiones políticas en las que tenga que plantearse el poder de manera más abierta y dejar por un momento el estrellato cinematográfico, pues se trata de entrar de llano dentro de un escenario más real donde sus espectadores quieren ser coadyuvantes activos e interpelantes del teatro del mundo, pero en vivo.

Este hecho nos indica que las políticas de la identidad, como discurso único, pueden estar agotándose; esto es: un reconocimiento de ciertas debilidades por parte de los mismos protagonistas nos permite observar que un discurso exclusivamente étnico tiene sus límites, porque estamos entrando a un nuevo proceso de luchas más decisivas que necesariamente afectan a varios sectores de las sociedades pobres de América Latina. No es de extrañar que, a partir de las acciones antiglobalización alrededor del mundo, los indígenas también hayan adoptado, con más fuerza que antes, un discurso radicalmente antineoliberal. Por eso, otro dirigente indígena boliviano, un poco más precavido dirá:

«A los hermanos obreros les digo que tenemos que unimos; el marxismo no ha muerto, como tampoco el indianismo ha muerto, y otras posturas están creciendo en algunos lugares» (Quispe 2000).

¿QUÉ DEBERÍAMOS HACER LOS ANTROPÓLOGOS?

He estado hablando de los movimientos indígenas como si fuera un politólogo o tal vez como alguien que defiende posiciones campesinistas o sindicalistas. Y ¿qué tiene que ver esto con la Antropología? Tratándose de una reunión de antropólogos desearía proponer algunos puntos de vista para retomar este olvido que más se parece a una interdicción impuesta recientemente.

Para responder debo recordarles que la práctica de la Antropología en nuestros países no solo ha consistido en estudiar culturas o etnicidades. Al contrario, creo que podemos afirmar que la Antropología en varios países latinoamericanos fue madurando a partir de una especialización en economía campesina, a veces entendida también como Antropología Económica. En esto, nuestros profesores (la generación anterior a la nuestra) fueron bastante *afrancesados*. Pues, Claude Meillasoux, Maurice Godelier y Emanuel Terray tuvieron bastante influencia en nuestros países. Entonces Rodolfo Stavenhagen, Arturo Warman, Hector Díaz Polanco, Rodrigo Montoya, Andrés Guerrero y Enrique Mayer, todos ellos se mostraron expertos en economía campesina y «nos hicieron leer mucho a los franceses». Tampoco hay que olvidar a Sydney Mintz, Eric Wolf y, luego, William Rosberry, como representantes de una antropología económica norteamericana influyeron en varios otros análisis sobre esta temática. En ese entonces, de la economía campesina a los estudios sobre luchas campesinas había una pequeña distancia que algunos de los antropólogos o científicos sociales salvaban frecuentemente.

¿Que pasó con esta tradición? Parece que por consenso, con la llegada de la etnicidad, fueron apartados. Entonces, creo que sería bueno revisar las viejas bibliotecas y reconsiderar las investigaciones sobre economía campesina sin descuidar los elementos étnicos, así como también recoger las experiencias investigativas de las luchas campesinas que ayudarían a comprender las nuevas identidades de los movimientos indígenas contemporáneos. Esta posición no implica que debemos limitarnos a una posición campesinista en oposición a un etnicismo. A estas alturas, una discusión de etnia o clase no tiene mucho sentido, pues esa dicotomía solamente prevalece en el ámbito de un discurso ideológico. Siguiendo el razonamiento de Slavoj Žižek (1996), podemos afirmar que tanto los clasistas como los etnicistas defienden ideológicamente sus posi-

ciones y no ayudarían a comprender esta temática en su sentido más amplio. Entonces, podríamos formular hoy los siguientes puntos.

La necesidad de un re-estudio de la tradición beligerante de los indígenas, lo que significaría volver a leer las rebeliones indígenas en la Colonia y en la República, para compararla con los actuales movimientos reivindicatorios. Aunque esta inquietud ha sido reconocida básicamente como tarea para historiadores (recuérdese a Eric Hobsbawn, George Rudé, etc.), creo que es pertinente revisar de nuevo las distinciones entre rebelión, movimiento y levantamiento, ya que esta revisión nos ayudaría a elucidar el significado de cada expresión y tal vez descubrir por qué son enunciados de modo diferente en cada generación.⁹

Por ejemplo ahora, cuando se describe, define y opina sobre las acciones de los indígenas ecuatorianos, generalmente se habla de *movimiento indígena*, *levantamiento*, y raras veces de *rebelión*; además de considerar cerradamente que los movimientos indígenas son nuevos actores sociales, ¿significaría esto que los actores sociales solamente pueden expresarse como nuevos movimientos sociales? En Bolivia, en cambio, el discurso de actor social y nuevo movimiento social es menos expresivo, pues los dirigentes y los análisis aún mantienen una jerga que corresponde a los setentas y el campesinismo sigue evidenciándose aunque sus dirigentes se identifiquen cada vez más con la etnicidad.

Una diferenciación entre un discurso campesinista y uno étnico (o diferencialista) es una dicotomía estéril hasta cierto punto. Tal vez deberíamos estudiarlas como parte de las identificaciones históricas, tal como Stuart Hall y Homi Bhabha sugieren para otros grupos (diásporas), es decir, considerar que los indígenas han pasado por diferentes procesos de autoidentificación que no se niegan uno al otro.

Homi Bhabha sostiene, por ejemplo: «La articulación social de la diferencia, desde la perspectiva de la minoría, es una negociación compleja, en proceso, que busca conferir autoridad a los hibridismos culturales que emergen en momentos de transformación histórica» (1998: 21). Entonces, ¿por qué no puede explicarse el campesinismo de nuestros países siguiendo este tipo de negociaciones de la identidad? En Perú, Bolivia y Ecuador los *pactos* entre las clases dominantes y los subordinados se dieron de diferentes maneras y en

⁹ Los miembros del equipo de coyuntura del CAAP de Ecuador, por ejemplo, son de los pocos analistas que retoman las discusiones de estos conceptos para entender los sucesos del 21 de enero del 2000. *Vid.* «Ecuador, enero 21: de la movilización indígena al golpe militar». *Analisec*, Revista electrónica de CLACSO, 2000: 22-24. En <<http://www.clacso.org/osall/analisec.pdf>>.

diferentes épocas, y esta realidad no podemos eliminarla de un día para otro en nombre de un redescubrimiento diferencialista y de la pureza étnica.

En efecto, la narración de la identidad del movimiento indígena contemporáneo (como nuevo movimiento social) ha sido presentada de manera mutilada, pues se ha querido negar la conformación organizacional campesina. Los defensores e historiadores de los nuevos movimientos sociales han identificado —esquemáticamente— el sindicato campesino con el sindicalismo obrero y a partir de allí eliminaron su pasado inmediato. Así, el mito fundacional del movimiento indígena contemporáneo se redujo entonces al levantamiento de Inti Raymi en Ecuador y a la formación del katarismo en Bolivia, y —consecuente con esta visión— el pasado de este movimiento solo se representa como prehistoria. Por eso, podemos afirmar que los teóricos posmodernos del movimiento indígena se mueven también en un ambiguo vaivén entre un discurso de «comunidad imaginada» (Anderson) y una postmodernidad diferenciadora.

La modernización en el siglo XX produjo en nuestros países alteraciones en las relaciones sociales; entonces, ¿qué otra actitud deberíamos esperar de los indígenas u originarios de estas tierras? Ellos tenían que negociar sus identidades y presentarse como campesinos; en este sentido, la representación como campesinos puede y debe considerarse una forma de identidad, una identidad negociada semejante a como se construye la hibridez contemporánea. Podríamos preguntar, si no, ¿quiénes fueron los campesinos de los países andinos: los blancos? Obviamente no. El grupo humano mayoritario que vivía en el campo solo podía corresponder a los indígenas. Entonces podemos afirmar que en el historial de la identidad indígena, el campesino fue una representación, como podrían surgir otras nuevas: esto es lo que la teoría de las identidades entiende hoy como hibridismo.

Claro que existen otros modelos. En Brasil, por ejemplo, la identidad de campesinos no afecta frontalmente a los indígenas, pues, en este país, los campesinos son mucho más multiétnicos (blancos, mestizos, caipiras, caboclos, inmigrantes de diferentes épocas) y pocos, indígenas; entonces aquí no hay equivalencia estricta entre campesino e indígena.

Por todo esto, es necesario reconsiderar la imagen de los movimientos indígenas actuales, representados como los únicos héroes de la pantalla y considerados como actores que se mueven de manera aislada, pues estamos entrando a una etapa donde están reapareciendo otros sectores antes apagados que comienzan a mostrarse con más radicalismo, y me refiero a los sindicatos campesinos, los maestros y movimiento urbano en general. En otras palabras, la crisis a que nos han llevado los modelos económicos vigentes está generan-

do una reacción que nos recuerda las movilizaciones latinoamericanas de los sesentas y setentas; y eso nos debería ayudar a comprender a los movimientos sociales de manera más amplia (sin menospreciar los viejos movimientos sociales), considerando tanto el ámbito rural como el urbano, recogiendo la experiencia de la economía campesina, la economía moral, además de la etnicidad. Si la década de los noventas fue de florecimiento de la diferencia en los países andinos, hoy al parecer estamos iniciando un nuevo periodo que nos envuelve en la nebulosa de 1968 con Tlatelolco y París. Ramiro Quispe Chambi, Hugo Arukipa y Benito Espinoza fueron muertos por la represión del Estado en las protestas del 2000 en Bolivia, y en el 2001 lo fue Carlo Giuliani, el joven que murió en Génova. Posiblemente todos ellos estuvieron más cercanamente identificados con las luchas del Che Guevara y tal vez con Ho Chi Minh, y menos con la imagen del luchador por derechos individuales y hedonistas. Igualmente, las víctimas de los usureros bolivianos, los prestatarios, toman sus medidas extremas sin representarse como luchadores que desean conquistar sus identidades, sino luchando contra los extremos de la desigualdad instituida en los últimos treinta años

No podemos regresar tampoco a la formulación básica de los *viejos* movimientos sociales, porque en el historial ya se ha inscrito la identidad, cuya formalidad en los movimientos indígenas es la etnicidad. De tal manera, deberíamos pensar nuestras *hibrideces* no solo como originadas en la multiplicidad sincrónica sino, también, en la diacrónica. Entonces, a los antropólogos nos toca reconsiderar nuestra tradición y, en este sentido, una interdisciplinariedad no solo debe partir de la línea postmoderna sino considerar también las reflexiones de nuestra disciplina en el plano diacrónico, y esto significa mirar nuestra propia historia.

Espero que nada de lo que haya dicho les sea extraño.

REFERENCIAS

ALBÓ, Xavier

2000 «Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile». En *Actas XII Congreso Internacional, Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio*. Marzo de 2000. Vol. II. Arica. Universidad de Chile-Universidad de Tarapacá. 965-995.

BHABHA, Homi

1998 *O Local da Cultura*. Trad., Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis y Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BONFIL BATALLA, Guillermo

- 1981 «Utopía y Revolución, El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina». En *Utopía y Revolución*. Comp., Guillermo Bonfil Batalla. México D.F.: Nueva Imagen. 11-53.

DÁVALOS, Pablo

- 2000a «Las transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano». Documento electrónico publicado por el Instituto Científico de Culturas Indígenas. Año 2, n.º 11, febrero del 2000.
- 2000b «La CONAIE: ¿Actor social? ¿Sujeto político?». Documento electrónico publicado por el Instituto Científico de Culturas Indígenas. Año 2, n.º 18, setiembre de 2000. <<http://icci.nativeweb.org/boletin/18/davalos.html>>. GLOBAL TREND, 2015 (13/02/01).

GITLIN, Todd

- 2000 «El auge de la política de la identidad, un examen y una crítica». En *El Reverso de la Diferencia, Identidad y Política*. Ed., Benjamín Arditi. Caracas: Nueva Sociedad. 59-68.

GOHN, Maria da Glória

- 1997 *Teoria dos Movimentos Sociais*. São Paulo. Loyola.

ICCI

- 2001a Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas. <http://icci.nativeweb.org/boletin/23/editorial.html>. Abril 2001. Editorial.
- 2001b Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas. <http://icci.nativeweb.org/boletin/26/editorial.html>. Mayo 2001. Editorial.

QUISPE, Felipe

- 2000 «El Mallku». Reportaje de Daniel Blanco. *Prensa Obrera*. 10 de diciembre del 2000.

TURAINÉ, Alan

- 1988 *O Pós-Socialismo*. São Paulo. Editora Brasiliense, São Paulo.

ZIZEK, Slavoj

- 1996 «Introdução: O Espectro da Ideologia». En *Um mapa da Ideologia*. Comp., Slavoj Zizek. Trad., Vera Ribeiro. Rio de Janeiro. Contraponto.