



¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?

José Bengoa*

RESUMEN

En este trabajo se sostiene que el fenómeno más importante que ha ocurrido en América Latina en las dos últimas décadas ha sido la Emergencia Indígena. Se señala que el primer ciclo de este proceso de reconstrucción de las identidades étnicas ha comenzado a agotarse y a dar paso a un segundo ciclo. Esta nueva fase está marcada fuertemente por la experiencia del Gobierno de Evo Morales en Bolivia y los municipios indígenas que surgen en muchos países, en que los líderes de las organizaciones indígenas han tomado las instituciones del Estado a nivel local. Esta nueva situación cuestiona el anterior concepto de autonomía, como no pertenencia plena a la comunidad nacional, y plantea el desafío de una nueva ciudadanía de los indígenas, en que ser ciudadano de la nación y miembro del pueblo indígena no plantea contradicción. En esta nueva fase de descolonización, los indígenas buscarán apropiarse como ciudadanos étnicos de los instrumentos e instituciones del Estado y no retraerse a sus comunidades originarias en una suerte de repliegue o de “auto apartheid”.

Palabras clave: Emergencia, Pueblos Indígenas, Identidades Étnicas, Indigenismo, Movimientos Indígenas.

A SECOND STAGE OF INDIGENOUS EMERGENCE IN LATIN AMERICA?

ABSTRACT

In this work we sustain that the Indigenous Emergency has been the most important phenomenon in Latin America during the last two decades. We indicate that the first cycle of this process of ethnical identity reconstruction has begun to exhaust and to give way to a second cycle. This new phase is strongly marked by the experience of Evo Morales's government in Bolivia and the indigenous municipalities that have surged in many countries,

* Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano de Santiago de Chile. Versión escrita de la presentación en el Panel *Estado y demandas sociales: procesos, relaciones y sujetos* de las V Jornadas de Investigación en Antropología Social, organizadas por la Sección de Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL, UBA), Buenos Aires, 19 al 21 de noviembre de 2008.

where the indigenous organization leaders have taken the local public institutions. This new situation debates the previous concept of autonomy, as not full belonging to the national community, and pose the challenge of a new indigenous citizenship, where to be a national citizen and a member of indigenous people do not cause a contradiction. In this new descolonization, the indigenous will search to appropriate of state instruments and institutions as ethnic citizen, but not to retire to their natives communities in a kind of withdrawal or “auto apartheid”.

Key words: Emergence, Indigenous People, Ethnic Identities, Indigenous Movements, Indigenism

El fenómeno sociopolítico y cultural más importante ocurrido en América Latina en los últimos veinte años ha sido la Emergencia Indígena, esto es, la presencia de nuevas identidades y expresiones étnicas, demandas y reclamos de las poblaciones indígenas. El protagonismo indígena es evidente en la mayoría de los países de América Latina, tanto en aquellos donde existe una mayoría de población originaria como en aquellos en que las poblaciones indígenas son grupos minoritarios dentro de la población.

El caso de Bolivia es sin duda el de mayor impacto e importancia en la actualidad. El movimiento indígena boliviano, después de dos décadas de movilizaciones y toma de conciencia, asume la conducción del Estado “en cuanto indígena”, afirmando la etnicidad como uno de los elementos centrales de la ciudadanía y nacionalidad bolivianas. La presencia indígena en la política y la acción social (y en el conflicto social) está igualmente presente en México, Guatemala, Colombia, Ecuador, Perú y Chile. En este último país, el conflicto mapuche es, sin duda, el de mayor complejidad y el más agudo de todos los conflictos sociales y culturales que tiene ese país sudamericano.¹

ORIGEN DE LA EMERGENCIA INDÍGENA

La década del noventa comenzó con las conmemoraciones del V Centenario del “Descubrimiento de América”, que los indígenas se negaron a aceptar y lo transformaron en símbolo de resistencia y reconstrucción de sus identidades étnicas. Numerosas movilizaciones indígenas conmovieron el inicio de esa década. En Ecuador, se produce en el año 1991 un “Levantamiento Indígena”, liderado por la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas

del Ecuador), que transformó radicalmente el cuadro sociopolítico de ese país andino. Al iniciarse el año 1994 se produce el levantamiento de Chiapas liderado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el cual pone las reivindicaciones étnicas en el centro del debate de un México que se aprestaba a ingresar en el mundo globalizado firmando el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos. Los Acuerdos de Paz en Guatemala y la nominación al Premio Nobel de la Paz de Rigoberta Menchú, agregarán elementos simbólicos desconocidos hasta ese entonces al proceso de Emergencia Indígena. El reconocimiento constitucional de los indígenas en la Constitución de la República de Colombia, y luego en casi todos los países latinoamericanos, ha sido un proceso evidente de cambios, al menos en el marco jurídico simbólico.²

En la primera década del siglo veintiuno se ha consolidado esta tendencia. Al nivel institucional nacional, prácticamente todos los países latinoamericanos han establecido instituciones públicas destinadas a llevar a cabo políticas sociales referidas tanto a las poblaciones y pueblos indígenas, como también a poblaciones afrodescendientes.³ Este proceso de construcción institucional ha sido consecuencia, entre otros factores, de los resultados de la Conferencia Mundial contra el Racismo y la Xenofobia realizada en Durban, Sudáfrica, en el año 2001, y de la serie de reuniones posteriores para evaluar su plan de acción, al que se comprometieron los Estados y gobiernos latinoamericanos. A pesar de lo cuestionables que puedan ser en la práctica muchos de estos organismos, no cabe duda de que existe una preocupación manifiesta de los Estados acerca de la importancia de estos sectores sociales. Durante la década del noventa, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo fue ratificado por casi todos los países, en muchos casos como parte de los acuerdos de paz, por ejemplo Guatemala y Colombia.⁴ A nivel internacional, el 16 de septiembre del año 2007, la Asamblea General de las Naciones Unidas culminó el proceso de adopción de la Declaración Internacional sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

TRANSFORMACIÓN DE LAS DEMANDAS

El inicio de la Emergencia Indígena estuvo marcado por la demanda de autonomía.⁵ Fue el tema dominante durante los años noventa. Los movimientos indígenas veían en la conquista de niveles altos de auto gobierno la posibi-

lidad de ejercitar sus derechos a la autodeterminación política, económica y cultural. Los modelos europeos y norteamericanos estuvieron muy presentes. El caso de los Inuit (Skimo), en Groenlandia, fue quizá el de mayor influencia. Se consideraba posible obtener un alto grado de autonomía política en los territorios indígenas sin ruptura de la soberanía del Estado nacional.⁶ En las primeras negociaciones entre el Ejército Zapatista y el gobierno mexicano, en la catedral de San Cristóbal de Las Casas, el Sub Comandante llevó una bandera mexicana bordada por los indígenas, simbolizando que no estaba en sus demandas la soberanía e independencia. Sin embargo, la principal reivindicación, tanto en esas conversaciones como en los acuerdos de San Andrés de Larraínzar, será la autonomía.

Habría que señalar que la influencia de movimientos indígenas de países desarrollados (Canadá, Australia, Nueva Zelanda, Noruega, Dinamarca, etc.) fue muy grande en este período. En esas sociedades la relación entre las poblaciones “blancas” colonizadoras y los indígenas fue históricamente de total separación. No hubo mestizaje como en los procesos de colonización y conquista realizados por España y Portugal y, en menor medida, Francia. Esta distinción ampliamente conocida es determinante a la hora de comprender el concepto de autonomía. La mayor parte de los indígenas (“aborígenes”) sobrevivientes en esos países desarrollados, se refugiaron en espacios territoriales inaccesibles o muy difíciles de acceder para los “occidentales”. El “círculo polar ártico”, es un buen ejemplo de ello. Suecia, Noruega, Dinamarca, Finlandia, Rusia e incluso Canadá, no se construyen en un diálogo con los indígenas o con “la cuestión étnica”, como ocurre en México, por ejemplo, y en casi todos, o todos, los países de América Latina. No sólo no hubo contacto biológico, —o lo hubo en grado mínimo en casos como Nueva Zelanda—, sino que la sociedad no asumió en su cultura elementos de las culturas preexistentes. Por el contrario, esas culturas fueron cargadas de estereotipos.

El concepto de autonomía manejado en la década del noventa se fundamentaba en la homogeneidad étnica de la población indígena de un territorio determinado, y también en un alto grado de aislamiento espacial. Es por ello que los únicos casos “posibles” de autonomía se daban en territorios homogéneos y aislados, tales como la Comarca Kuna en Panamá o la costa atlántica en Nicaragua. La dificultad de implementar esta noción de autonomía en territorios multiétnicos es evidente y condujo a la necesaria revisión del concepto.⁷

En el período posterior, esto es, desde el inicio de la actual década, las reivindicaciones han variado según sea la situación de los indígenas en cada una de las sociedades nacionales. En aquellas en que los indígenas son mayoría, como Guatemala, Ecuador, Bolivia, por ejemplo, las organizaciones étnicas se han situado en la perspectiva de lograr el control del Estado nacional. En los casos en que los pueblos indígenas constituyen mayorías locales o regionales, pero son minorías nacionales, la estrategia ha sido el apoderarse de las instituciones estatales locales, como forma de ejercicio de la autonomía y la autodeterminación consagrada en los documentos internacionales.

EL PRIMER CICLO DE LA EMERGENCIA INDÍGENA

No cabe duda de que el primer ciclo de la Emergencia Indígena, iniciado en los años ochenta, que tuvo su momento estelar en los noventa, y algún grado de institucionalización a principios de esta década, ha tendido a agotarse. Muchos de los movimientos sociales cumplieron su ciclo, como el caso bien conocido del zapatismo de Chiapas, hoy en estado de aislamiento. Otros, como en Ecuador, tuvieron una audaz incursión en el Estado, con un evidente fracaso que los ha llevado a desperfilarse como agrupación independiente.⁸ El actual gobierno ecuatoriano asume en la nueva constitución muchas de las reivindicaciones indígenas, pero sin el mismo protagonismo de los antiguos dirigentes y sus organizaciones (Pachacutec), que condujeron el primer ciclo de la Emergencia Indígena. Lo mismo se puede señalar en Bolivia, donde no son los antiguos líderes “kataristas” quienes llevan a cabo la etnización de la política, e incluso, caso del Malku Felipe Quispe, se oponen al gobierno de Evo Morales. Los fundadores de la Emergencia Indígena, los ideólogos de la neo-etnicidad, de una u otra forma han debido dejar el lugar a nuevas propuestas. Por ello es que podemos afirmar el fin de un ciclo de la Emergencia Indígena y el inicio de un segundo ciclo, de mayor complejidad.

¿Cómo evaluar esta primera fase del ciclo de la Emergencia Indígena en América Latina? No cabe duda de que muchos de estos movimientos fracasaron en la obtención de sus demandas específicas. Esto es, hubo un fracaso en los objetivos inmediatos. No obstante, estos movimientos lograron re-situar la cuestión étnica en todos los países latinoamericanos de una manera absolutamente nueva. De ahora en adelante, los Estados y la política no pueden hacer

abstracción del elemento étnico. Es por ello que afirmamos que, si bien se produjeron fracasos en la “inmediatez” de las demandas, se produjo un triunfo en la “historicidad”, esto es, en la instalación del tema de los derechos indígenas en la política latinoamericana.⁹

La segunda fase de la Emergencia Indígena está marcada en buena medida por la experiencia boliviana, que es donde todos los ojos están situados. Está marcada también por el ejercicio de los poderes locales, cada vez más en manos indígenas.

EL PUEBLO INDIO

El proceso de cambio en las identidades y la etnicidad latinoamericana comienza con el tránsito desde el concepto de “campesino”, en el que se refugiaron los indígenas durante décadas o incluso siglos, al de “indígena”. Es ese proceso el que denominamos el primer ciclo de la Emergencia Indígena en América Latina.

La “campesinización del indio” fue el principal objetivo identitario en el período de los Estados nacional populares en América Latina. Se trataba de afirmar una ciudadanía única de carácter nacional y, por lo tanto, las dimensiones étnicas eran dejadas en un segundo plano, básicamente al nivel del “folklore”. La revolución mexicana, boliviana, guatemalteca, las reformas agrarias peruana, chilena, etc., se hacen en nombre del campesinado. Los indígenas eran reconocidos en su calidad de ciudadanos rurales.¹⁰

A partir del fracaso de las reformas agrarias, de la crisis de los estados nacionales populares, en fin, de numerosos factores, comenzó un movimiento de reetnificación del campesinado indígena. En Bolivia fue el arduo trabajo de los indianistas, kataristas, en fin, de una elite indígena de excepción. De “campesinos” fueron pasando a autodenominarse “indígenas”, convirtiéndose en una porción minoritaria y particular del “pueblo”, de la nación. La reivindicación de este período es la autonomía.

Con el paso del tiempo esta noción de *etnicidad* se vio limitada, ya que solamente se refería a una porción de la población, los indígenas en general que habitaban en las “comunidades indígenas”, dejando fuera a las grandes mayorías que habitaban en las ciudades. En los últimos años, se ha ido ampliando de tal suerte el concepto de etnicidad, o las *fronteras étnicas* (Barth,

1969) se han corrido, que se ha ido construyendo el concepto de “Pueblo Indio”, esto es, que todos los habitantes del *territorio etnizado*, desde mestizos hasta indios de comunidades, se sienten pertenecientes a la identidad indígena. La ciudadanía nacional se confunde en una sola con la ciudadanía étnica, en este caso indígena. En ese momento el Estado también se etnifica. Los indígenas se apropian del Estado y lo transforman en instrumento de su propio desarrollo y liberación.

Lo que ocurre en Bolivia a nivel nacional, sucede también en numerosos lugares a nivel local y regional. En esos espacios etnizados, “territorios étnicos”, la gran mayoría de la población, sino toda, asume la pertenencia étnica –indígena en general– como parte componente de su identidad. Los líderes ya no reivindican ser tratados como actores fuera de las estructuras institucionales del Estado. Su demanda es apropiarse de la institucionalidad del Estado, a nivel local y regional. La experiencia ecuatoriana en Cotopaxi, Cotacachi, Guamote,¹¹ etc., en Guatemala, en Oaxaca¹² en México, en los municipios mapuches del sur de Chile,¹³ etc., es de la mayor importancia analítica para comprender esta segunda fase del ciclo de la Emergencia Indígena.

Un ejemplo en el ámbito institucional puede ser explicativo. El indigenismo entendía que la acción del Estado sobre las poblaciones indígenas debía ser realizada por agencias especializadas. Esto se instituyó en el primer Congreso Indigenista Interamericano de Patzcuaro, en el año 1941, y ha seguido hasta el día de hoy. Los institutos indigenistas tenían y tienen por objeto encargarse de las políticas indígenas como políticas especiales. El cambio es evidente. Las reivindicaciones de esta nueva etapa no son de políticas indigenistas particulares sino de posibilitar el ejercicio del poder político del Estado por los líderes indígenas mismos. Permitir la participación efectiva de los “ciudadanos indios”.

CONFLICTO ÉTNICO

La segunda cuestión derivada de la anterior es de la mayor importancia. Esta nueva etapa de la Emergencia Indígena implica un cuestionamiento de fondo del concepto de ciudadanía “tradicional” existente en las sociedades latinoamericanas.

En el caso de Bolivia, al ampliarse las fronteras étnicas a todo el territorio *etnizado*, esto es, el altiplano, deja fuera de esas fronteras etno-nacionales a los grupos y territorios no *etnizados* o que no aceptan la *etnización* de la ciudadanía nacional. El conflicto es evidente. Paradójicamente, quienes hoy día exigen autonomía son los no indígenas, esto es, los que se sienten fuera del Estado *etnizado* de Bolivia: Tarija, Santa Cruz y Pando, la así llamada medialuna.

A nivel de las municipalidades y comunas locales ocurre lo mismo, y numerosos conflictos se producen en este proceso de *etnización* municipal. En el caso de Chile, hemos estudiado con detalle lo ocurrido en Puerto Saavedra, con la elección, en el año 2000, de un alcalde mapuche, quien reivindicaba la *etnicidad* como parte constitutiva de ese territorio. Allí la mayoría de la población es mapuche, pero no se había expresado nunca al nivel de la política institucional. Desde hacía un siglo que los alcaldes no eran indígenas en una comuna con casi el ochenta por ciento de población de esa etnia. Lo ocurrido es fácil de comprender. Los grupos desplazados del poder local han actuado en algunos casos con violencia, y un nuevo alcalde, mapuche también, ha debido moderar el discurso étnico de modo de hacerlo más incluyente. La ampliación del concepto de *etnicidad* al conjunto de la población (“todos somos indígenas o descendemos de los indígenas, acá”), obviamente es el camino de moderación del conflicto.

LOS USOS DE LA ETNICIDAD

La cuestión étnica en América Latina estaba circunscrita —a mediados del siglo veinte— a lo que Gonzalo Aguirre Beltrán denominó “las regiones o áreas de refugio” (Aguirre Beltrán, 1967). Eran lugares apartados, aislados, de difícil acceso. En esos espacios se mantenían las costumbres y la lengua indígena, y, sobre todo, eran las zonas de mayor pobreza relativa del continente. Esta situación ha cambiado radicalmente. La *etnicidad* ya no reside solamente en esas “comunidades aisladas”, a las que solamente accedía el antropólogo cargando su cuaderno de campo.

Numerosos fenómenos y cambios han ocurrido al interior de las sociedades latinoamericanas en los últimos veinte años, los que son determinantes para comprender la emergencia de nuevas identidades indígenas. La situación de la población indígena, de su vida cotidiana, de las comunicaciones con el mundo no indígena, se han modificado en las últimas décadas de una manera muy profunda.

Quizá el escritor peruano José María Arguedas se adelantó a su época y comprendió el fenómeno que se estaba produciendo con la población indígena de su país, el Perú. Al final de sus días, antes de su suicidio, escribe y deja a medio terminar un libro de una alta complejidad y quizá el de mayor riqueza escrito por un indigenista latinoamericano: “*El zorro de arriba y el zorro de abajo*”. En esos textos a veces deshilvanados Arguedas va a dibujar la situación del puerto pesquero de Chimbote, en el Norte del Perú, donde han llegado cientos o miles de indígenas de la sierra, el altiplano peruano, en busca de trabajo. Era en ese momento, comienzos de los años setenta, un puerto pesquero con una expansión formidable, y donde las condiciones de vida eran brutalmente malas. Miles de casas de cartón desparramadas en la arena del desierto costero, ausencia de agua y mínimas condiciones sanitarias, un enjambre y confusión lingüística que el escritor transforma en una escritura delirante y a veces incomprensible. Jugando con los mitos andinos de los zorros, el de arriba y el de abajo, de todas las comunidades duales del altiplano, traza un paisaje de lo que sería el proceso migratorio, de destrucción de las comunidades indígenas, de reaparición de lo indio en las ciudades y pueblos, pero ahora en un estado de destrucción y rearticulación compleja tanto al capitalismo como a sus expresiones, por ejemplo, el castellano.

LA PRESENCIA INDÍGENA EN LAS CIUDADES

Ya en esos años setenta se podía comenzar a percibir el fenómeno de cambios que sobrevendría en América Latina con fuerza y masividad en los años ochenta y noventa. Recuerdo que en el año 1974, cuando dictaba clases en la Universidad Católica de Lima, comenzaban enormes manifestaciones culturales de carácter indígena, pero que los antropólogos rechazaban por ser pseudo culturales, como se las motejaba en la ciudad. En un gran anfiteatro se reunían semanalmente miles de personas provenientes del “interior”, esto es, de la sierra indígena del Perú, a escuchar a sus cantantes favoritos de un tipo de música que se denominaba “chicha”, que consistía en ritmos andinos, a veces incluso canciones en quechua, pero con instrumentos electrónicos y grandes altoparlantes. Las vestimentas eran una suerte de traducción de los antiguos trajes andinos a los oropeles de plástico y nuevos códigos urbanos. Una combinación multitudinaria de elementos.

En Lima, desde muy antiguo existen los “pueblos jóvenes”, manera encubierta de denominar asentamientos precarios ubicados por lo general en arenales, sin acceso a agua potable y sin condiciones urbanas de ninguna especie. Se fueron formando por la migración implacable de la sierra a la costa. En los años sesenta, quienes bajaban a Lima todavía se “acholaban”. Acholarse tiene dos sentidos, uno, transformarse en “misti”, en blanco; cambiarse la vestimenta y tratar de hablar en español. Como los blancos se dan cuenta de que la transformación ha sido parcial, se les denomina “cholos”, término racial y despectivo. Pero “acholarse” también tiene el sentido de “timidez”, de retraimiento, de incapacidad de expresarse en forma decidida. Los “cholos se acholaban y se acholan”. Pero cada vez menos.

La guerra declarada por Sendero Luminoso en la sierra peruana condujo a que comunidades campesinas indígenas completas bajaran a la ciudad. Esta vez no se “acholaron”. Viajaron con sus pertenencias, pocas por cierto, y con su cultura, mucha por supuesto. Se establecieron en “nuevos pueblos jóvenes”, hablaron su idioma, se repartieron de acuerdo al lugar de donde habían venido, se instalaron con sus asociaciones tradicionales, sus músicas, danzas y costumbres. Lima, y sobre todo el centro de la ciudad, se fue transformando en una ciudad india.

En 1993 Xavier Albó escribía sobre la cuestión indígena en el Perú lo que aún es totalmente válido:

... el vuelco demográfico a la costa y sobre todo a las ciudades ha llegado a su culminación. Entre 1940 y 1979 la población urbana pasó de un 27% al 65%. Lima septuplicó su población en tres décadas y siguió creciendo: en 1981 tenía 4,5 millones de habitantes y en 1990 se estima que viven allí 7 de los 23 millones de todo el Perú. En términos regionales es como si toda Bolivia estuviera concentrada en una sola ciudad (Albó, 1993:320).

Y agrega,

por eso la historia andina se va haciendo ya historia urbana... Hay miles de centros con sus fiestas y sus redes de reciprocidad. La música y los bailes andinos, en nuevos estilos urbanos como la “música chicha” penetran la industria disquera, la radio y la televisión... En unas 2800 barriadas en la periferia de Lima y de otros centros urbanos viven unos 11 millones de indios urbanos, quizá el doble de los que siguen en las 4885 comunidades reconocidas en el Perú (Albó, 1993:320).

EL ALTO DE LA PAZ

En el Alto de La Paz, en Bolivia, se ha ido constituyendo una ciudad aymará. Abajo, entre los cerros, está la vieja ciudad mestiza. Más abajo, en Obrajes, la ciudad blanco-criolla. Arriba, por eso se llama El Alto, sobre los 4000 metros de altura, posiblemente una de las ciudades más altas del mundo, se levanta y crece cada día más una ciudad de indígenas. El mercado 16 de Julio, del Alto, es el más grande de Bolivia, y según Simón Yampara es una suerte de macrocosmos indígena. Es fácil viajar del campo a la ciudad y volver al campo en una noche. Hay buses que van y vienen sin parar. Se ha multiplicado el parque automotor, en especial las camionetas de marcas japonesas. Ya no es la migración de hace cuarenta o treinta años en que el campesinado se iba a la ciudad, lloraba al dejar a sus padres en el rancho y pensaba en no volver nunca más. Hoy es una migración de ida y vuelta, con casa en la comunidad y en la ciudad, con actividades productivas y con actividades comerciales urbanas, con empleos urbanos si es posible. Los jóvenes, por su parte, estudian, vuelven al campo a sus trabajos, con eso pagan sus estudios, y así se rompen las fronteras que separan lo rural de lo urbano. En el Alto se habla el castellano y el aymará.

El Alto ha jugado un papel central en el movimiento político indígena boliviano de los últimos años. Allí se han producido las mayores movilizaciones que han llevado a varios gobernantes a deponer su puesto. La pregunta que cabe hacerse es: ¿son movimientos rurales o urbanos los que han hecho estas movilizaciones?, ¿son movimientos indígenas o movimientos “*etno-populares*” los que han actuado en estos casos?

Es muy difícil responder a estas preguntas, pero es central tener claridad acerca de la existencia de un “continuum” entre las ciudades principales y las comunidades indígenas, que ha cambiado en América Latina y explica en buena medida la “Emergencia Indígena Latinoamericana”.

LA REINTERPRETACIÓN URBANA DE LAS CULTURAS

Los indígenas han viajado a las ciudades con sus culturas. Desde ese nuevo espacio cultural urbano, reinterpretan las viejas culturas comunitarias rurales. Esta es la base de comprensión del fenómeno étnico moderno.

La etnicidad de hoy no es la cultura campesina de las antiguas comunidades rurales. En esas comunidades se vivía la cultura. No era necesario representarla. Al reconstruirse en las ciudades, requieren de un relato que las explique y represente. Es una reinterpretación de las culturas e identidades indígenas tradicionales a partir de la vida en un espacio de multiculturalidad. Esa reinterpretación urbana viaja nuevamente al campo y allí se vuelve a reinstalar, reconstruir y rediseñar. Son identidades de ida y regreso.

La reinterpretación de las culturas rurales en las ciudades es un asunto complejo de entender. Porque no se trata de que no hay integración a la vida urbana. La supervivencia conduce rápidamente a integrarse a los trabajos, a los códigos y costumbres de la ciudad. Pero ello no obliga a perder la cultura de la comunidad. Esta se reconstruye como un “segundo texto” subrepticio pero de mejor calidad, ya que es el que otorga sentido a la acción. La vida en la ciudad sería insostenible si no existiese ese sentido de las cosas otorgado por la cultura tradicional reinterpretada.

La Emergencia Indígena en América Latina tiene en este fenómeno urbano una de sus expresiones más importantes. Hasta hace muy pocos años atrás los indígenas se escondían en las ciudades. Hoy comienzan a mostrar con orgullo creciente su condición de indígena.

Muchos indígenas viven en la ciudad y en el campo al mismo tiempo. Tienen en la ciudad a la familia que estudia y en el campo a los padres cuidando del ganado y la agricultura. Muchos indígenas se dedican al comercio entre el campo y la ciudad.

Esta movilidad espacial y la experiencia cotidiana en sociedades multiculturales, explica la ampliación del concepto de *etnicidad*. Se ha ampliado el hábitat indígena. La movilidad y la ampliación de la conciencia étnica, conduce a una resignificación de la comunidad de origen.

El territorio originario, la madre tierra, el “mapu”, el “pueblo”, adquiere un creciente papel simbólico y ceremonial. Es el espacio del sentido. Allí, en ese territorio, se reproduce la cultura dispersa en la “diáspora”. Las ceremonias congregan a los migrantes que viven en los cuatro puntos cardinales, en Estados Unidos, Europa, las capitales, y el mundo globalizado. Son muchos los pueblos rurales o comunidades que en la práctica sobreviven de los recursos que envían los migrantes: las “remesas”. Las nuevas edificaciones, los “adelantos”, el “progreso” del pueblo, se explican por quienes no viven en el lugar en

forma estable, pero sienten la nostalgia por su “espacio de sentido”. Esos migrantes construyen sus casas para el día en que puedan regresar a “morir en el pueblo”. Esos territorios simbólicos son justamente los que se han etnizado, se han llenado de sentidos culturales, incluso sagrados.

Quizá en esta hipótesis reside la enorme capacidad de resistencia que existe en los territorios indígenas para aceptar el ingreso de capitales extractivos, planes de desarrollo y modernización. Las investigaciones muestran que en la mayor parte de los territorios existen altos niveles de pobreza, pero que sus habitantes, líderes y autoridades prefieren mantener el control social, económico y cultural del territorio sin crecimiento económico, a verse expuestos a cambios que los pueden perjudicar. Por ello se oponen a la minería, a actividades que provoquen daños medio ambientales. El “territorio sagrado” ya no es un espacio comercial donde se puede realizar cualquier actividad económica. Son territorios étnicos, en que se tratará de defender la cultura, la “buena vida”, las formas tradicionales de vida, a pesar de que la mayoría de la población y sobre todo los jóvenes deban salir a trabajar incluso al extranjero. Veremos que serán ellos los que más defenderán el espíritu prístino de su aldea, enviarán dinero a sus familiares y volverán a “pasar” las fiestas patronales en los tiempos establecidos.

La primera fase del ciclo de la Emergencia Indígena permitió instalar la cuestión de la etnicidad en América Latina. La segunda fase que observamos recién comienza, y planteará el desafío de construir una nueva forma de ciudadanía indígena. Es una segunda fase del proceso de “descolonización interna”. Los indígenas no tendrían porqué, cuando son mayorías nacionales, regionales o locales, dejarles el poder del Estado a los colonialistas y marginarse en un falso y poco eficiente concepto de autonomía. El movimiento indígena boliviano ha mostrado un camino. Son ahora los antiguos dominadores quienes exigen autonomías y tratos especiales en una actitud muy poco solidaria y democrática. Evo Morales obtuvo el 67% del apoyo de la población en el referéndum revocatorio del 2008. ¿Por qué esa mayoría absoluta no tiene derecho a ocupar, gestionar y beneficiarse del aparato del Estado Nacional? ¿Por qué la población indígena del Estado de Oaxaca, absolutamente mayoritaria, debiera autonomizarse de la estructura del rico Estado mexicano? ¿Por qué deberían recibir solamente las migajas del presupuesto del Estado como todos los casos de autonomías? ¿Por qué los indígenas mapuches de Puerto Saavedra, que for-

man el 87% de la población de esa municipalidad, debieran refugiarse una vez más en sus apartadas comunidades indígenas, en una suerte de “auto apartheid”, y no controlar y beneficiarse del aparato del Estado? ¿No son acaso los indígenas ciudadanos de los países de América Latina, los ciudadanos por antonomasia, los primeros ciudadanos? La hipótesis es que en torno a estos desafíos se planteará la segunda fase de la Emergencia Indígena en América Latina.

NOTAS

¹ Se puede ver Bengoa, 2007.

² Chile es uno de los pocos países donde no se ha producido un reconocimiento constitucional, asunto que tiene mucha relación con la situación de conflicto que enfrentan el Estado, la sociedad y el Pueblo Mapuche.

³ Ver Bengoa, 2005.

⁴ Fue una cláusula de los Acuerdos de Paz en Guatemala, y en Colombia del proceso de desmilitarización del movimiento guerrillero indígena Quintín Lame. En Chile, el Convenio 169 ha sido ratificado en agosto del 2008, como parte de la presión del movimiento mapuche.

⁵ Ver Leo y López, 2005. Este libro es fruto de una enorme investigación internacional que abarcó varios países latinoamericanos, además de España y Rusia. En el prefacio se señala la metodología y en la Introducción el “marco teórico”. La lectura de este denso estudio muestra claramente la complejidad del fenómeno y lo difícil que es consensuar en conceptos que den cuenta de él de modo adecuado. Para muestra ver los intentos, contradictorios, de definir “autonomía” (Leo y López, 2005:33).

⁶ Estos casos, Groenlandia, Costa Atlántica de Nicaragua, Comarca Kuna de Panamá, etc., los hemos detallado en Bengoa, 2007 b.

⁷ Ver Reygadas, Ramos y Montoya, 2006. En este estudio realizado en municipios de Chiapas se muestra que, a pesar del enorme aislamiento existente, no existe una evidente homogeneidad étnica, y se analizan los problemas de la etnicidad y las dificultades de una concepción de autonomía.

⁸ Ver Ospina, 2008; Zamosc, 2007; Sanchez Parga, 2007; y los documentos del Seminario realizado en la Universidad Andina del Ecuador junto a la Universidad de Bielefeld, en el año 2007.

⁹ Ver Gutierrez y Escárzaga, 2006. En el segundo volumen se encuentra mucho material acerca del movimiento social indígena boliviano.

¹⁰ Es por ello que los únicos que se mantenían en su calidad de indígenas o indios eran las agrupaciones de las “tierras bajas” o calientes; los no campesinos. Por ello, en el inicio de la Emergencia Indígena, los grupos amazónicos (por ejemplo Shuar), costeros (por ejemplo Kunas), etc., tuvieron tanta importancia y protagonismo. Ver Bengoa, 2007b.

¹¹ Ver Bebbington, 2006; Bebbington, Humphreys Bebbington, Bury, Ligan, Muñoz y Scurrah, 2006; y Ospina, 2006.

¹² Las leyes del Estado de Oaxaca de 1998 y ss. son del mayor interés para el análisis de esta tendencia. Se definen los territorios indígenas de la siguiente manera: “Es la porción del territorio nacional que define el ámbito espacial, natural, social y cultural en donde se asientan y desenvuelven los pueblos y comunidades indígenas. El Estado mexicano ejerce plenamente su soberanía en esa porción del territorio, y el estado de Oaxaca su autonomía, y los pueblos y comunidades indígenas expresan en él su forma específica de relación con el mundo”. Las leyes de Oaxaca definen el concepto de autonomía indígena del siguiente modo: “La expresión de la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas como partes integrantes del estado de Oaxaca, en consonancia con el orden jurídico vigente, para adoptar por sí mismos decisiones e instituir prácticas propias relacionadas con su cosmovisión, territorio indígena, tierra, recursos naturales, organización socio-política, administración de justicia, educación, lenguaje, salud y cultura”.

¹³ Ver Bengoa, Caniguán, González, Montero y Norero, 2007; Caniguán, 2007; Norero, 2007; y la tesis de Héctor Montero sobre el Municipio de Chol Chol.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, G. (1967). *Regiones de Refugio*. México: Instituto Indigenista Interamericano INI.

Albó, X. (1993). El retorno del indio. *Revista Andina*. 11, 1, 320-341

Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Illinois: University Press.

Bebbington, A. (2006). Los espacios públicos de concertación rural. El caso de Guamate. *Revista Debate Agrario*. 41, 381-404.

Bebbington, A., Humphreys Bebbington, D., Bury, J., Ligan, J., Muñoz, J. y Scurrah, M. (2006). Los movimientos sociales frente a la minería: disputando el desarrollo territorial andino. En J. Bengoa (Comp.), *Territorios Rurales en América Latina. Movimientos Sociales y Desarrollo Territorial Rural en América Latina*. (pp. 187-231). Santiago de Chile: Editorial Catalonia/Rimisp.

Bengoa, J. (2007a). *Historia de un conflicto. Los mapuches y el Estado nacional en el siglo veinte*. Santiago de Chile: Editorial Planeta.

Bengoa, J. (2007b). *La emergencia indígena en América latina*. Santiago de Chile y México: Fondo de Cultura Económica.

Bengoa, J. (2005). *Relaciones y arreglos políticos y jurídicos entre el Estado y los Pueblos Indígenas en América latina en la última década*. Serie de Políticas Sociales. Proyecto Ger-99114. Desarrollo Social de América latina y el Caribe. Santiago de Chile: CEPAL.

Bengoa, J., Caniguán, N., González, M., Montero, H. y Norero, R. (2007). *Municipios Mapuches. Estudio acerca de las opiniones de la población de tres municipalidades con alcalde mapuche en el sur de Chile*. Proyecto Fondecyt 1050171 “Identidad e identidades. La construcción de la diversidad en Chile” [en línea] <www.identidades.cl>.

Caniguán, N. (2007). *Municipio, identidad y alcalde mapuche. Estudio de caso en la Comuna de Saavedra*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano [en línea] <www.identidades.cl>.

Gutiérrez, R. y Escárzaga, F. (Coord.). (2006). *Movimiento indígena en América latina. Resistencia y proyecto alternativo*. Dos Volúmenes. México: Centro Editor.

Leo, G. y López, G. (Coord.). (2005). *Autonomías indígenas en América latina. Nuevas formas de convivencia política*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Plaza y Valdés Editores.

Norero, M. (2007). *Municipio y etnicidad. El caso de la comuna de Alto Biobo*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, [en línea] <www.identidades.cl>.

Ospina, P. (2006). Municipios indígenas en el Ecuador. En J. Bengoa (Comp.), *Territorios Rurales en América Latina. Movimientos Sociales y Desarrollo Territorial Rural en América Latina*. (pp. 237-282). Santiago de Chile: Editorial Catalonia/Rimisp.

Reygadas, L., Ramos, T. y Montoya, G. (2006). Dilemas de la Selva Lacandona. En J. Bengoa (Comp.), *Territorios Rurales en América Latina. Movimientos Sociales y Desarrollo Territorial Rural en América Latina*. (pp. 200-236). Santiago de Chile: Editorial Catalonia/Rimisp.

Sánchez Parga, J. (2007). *El movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: CAAP.

Zamosc, L. (2007). The indian movement and political democracy in Ecuador. *Latin American Politics & Society*. 49, 3, 1-34.